Alter

Revue de phénoménologie

20 | 2012

Eros

« Avant d'être homme ou femme » : la question de l'Érôs dans les notes préparatoires de la *Trilogie*

Jean Leclercq et Joaquim Hernandez

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/1037>

DOI : 10.4000/alter.1037

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2012

Pagination : 75-94

ISBN : 978-2-95-223748-2

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Jean Leclercq et Joaquim Hernandez, « « Avant d'être homme ou femme » : la question de l'Érôs dans les notes préparatoires de la *Trilogie* », *Alter* [En ligne], 20 | 2012, mis en ligne le 01 juillet 2019, consulté le 28 juillet 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/1037> ; DOI : 10.4000/alter.1037

**« AVANT D'ÊTRE HOMME OU FEMME » :
LA QUESTION DE L'ÉRÔS
DANS LES NOTES PRÉPARATOIRES DE LA TRILOGIE**

Jean Leclercq & Joaquim Hernandez

Introduction

La question de l'érôs est d'une extrême importance philosophique, et singulièrement dans le cadre de la pensée de M. Henry¹, mais elle est aussi d'une terrible et redoutable difficulté, parce qu'elle ne laisse pas indifférent et nous touche précisément sur le plan des affects, des concepts et du langage comme possibilité du dire, c'est-à-dire ces ressources que nous allons tenter de mobiliser pour évoquer un objet sensible et complexe, au regard duquel M. Henry pense, en plus et par surcroît, que la pensée et la philosophie viennent toujours en retard à son égard. Ce qui n'est pas la moindre des provocations philosophiques, sans parler bien sûr de la conjonction du problème avec une interprétation à connotation religieuse. Dans ce travail, nous procéderons en trois temps, quant à l'œuvre de M. Henry. Tout d'abord, nous mènerons une étude serrée d'*Incarnation*², ouvrage décisif pour le propos, sans faire l'impasse sur ce qui nous semble

¹ Natalie Depraz est la seule à avoir vraiment traité cette question chez M. Henry. On rappellera son constat : « Sans tomber dans une empathie idyllique pour autrui, on peut cependant se demander ce que signifie l'insistance mise par M. Henry à souligner l'impuissance à atteindre l'autre au cœur de l'union érotique », Natalie Depraz, « Phénoménologie de la chair et théologie de l'eros », in Jean-François Lavigne (dir.), *Pensée de la vie et culture contemporaine. Actes du Colloque International de Montpellier. 3-5 décembre 2003*, Paris, Beauchesne (coll. « Prétentaine »), 2006, p. 173.

² Michel Henry, *Incarnation, Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000. Nous donnons les références à cet ouvrage en corps de texte.

aporétique et plus que problématique dans cette pensée de l'érôs. Ensuite, nous porterons notre attention, toujours dans un même souci philologique, sur l'ouvrage ultime qu'est *Paroles du Christ*³, en tentant de montrer comment le thème de l'érôs pourrait trouver une certaine forme de dénouement, en tout cas une logique spécifique d'exposition, dans un texte cette fois informé par le dit biblique, que M. Henry dit fonctionner avec une logique propre, celle du discours christique des Béatitudes ; en effet, pour M. Henry, seule une relecture ou une reprise religieuse de l'échec permettrait de se demander, si l'orgasme, qui pourtant pousse à son apogée la dualité irréductible des flux pulsionnels, ne doit pas devenir, mais paradoxalement, la marque d'un amour qu'il faudrait penser avec la catégorie du « cœur pur » ou du « chaste »⁴, pour employer un concept non henryen. Enfin, dans une conclusion sans doute provisoire, car comment pourrait-on tenir une parole non doxique sur l'érôs, nous orienterons vers une réflexion critique, relative aux conditions de possibilité et d'effectivité du projet de la rationalité, dans un contexte tel que celui de cette phénoménologie henryenne de l'érôs.

Incarnation : splendeurs et misères de l'érôs

On sait que c'est dans le cadre d'une théorie de l'affectivité propre à l'éprouver pathétique, mais aussi d'une eidétique de la sensibilité, que M. Henry a entendu écrire sur la relation érotique, dans son lien avec le savoir absolu de la Vie, celui qui précisément ne doit rien au monde. Comme pour tous les grands thèmes abordés, la thèse primordiale de la « dualité fondamentale de l'apparaître » (dite aussi

³ Michel Henry, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002. Dans ce dernier ouvrage publié, M. Henry donne de nombreux compléments d'information sur le thème des Béatitudes. Ceux-ci s'inscrivent dans le sillage des réflexions qui vont aboutir à dissocier renversement des valeurs et Béatitude. La thèse du christianisme comme renversement est déjà contestée dans *C'est moi la vérité* : « Le christianisme ne procède à aucun renversement des valeurs, tout au contraire : il leur assigne un site incontournable », Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 247. Dans les « notes préparatoires » à *Paroles du Christ*, le propos est encore plus clair puisqu'il suit la logique du condensé du message évangélique : « Le principe des paradoxes : "Qui s'élève sera abaissé ; qui s'abaisse (pharisien/publicain) sera élevé" (Luc 18,14). Non ressentiment et renversement des valeurs, mais infini immanent à fini » Fonds Michel Henry, Université de Louvain-la-Neuve, Note n° 27232.

⁴ Nous reviendrons sur le thème de la chasteté plus loin. Comme le suggère Jacques Guillet, cette attitude n'exclut en aucun cas l'union charnelle et prétendre le contraire serait une erreur : « définir la chasteté par l'absence d'union charnelle, c'est la vider de tout son sens. C'est la réduire à une loi, c'est céder au réflexe de peur de son propre corps et de peur de l'autre, qui masque toutes les aliénations et enferme dans la contemplation de soi », Jacques Guillet, *Jésus Christ dans notre monde*, Paris, Desclée de Brouwer, 1974, p. 39.

« duplicité », i.e. les deux modes fondamentaux de la phénoménalité pure) est active pour le traitement philosophique de la question de l'éros⁵. Mais c'est aussi la dialogique des corps mondain/corps transcendantal qui fait poser la possibilité de deux érotismes⁶, où importent bien sûr, d'une part, les pouvoirs fondamentaux du corps et leurs propriétés spécifiques et, d'autre part, le fait que ce corps est défini par ceux-ci. Ainsi, d'un côté, un érotisme se laisserait voir objectivement, car il est biologique, représentatif et représenté, mondain, visible dans l'espace, temporel, organiquement organique, mais possiblement frappé par l'illusion et par les apparences trompeuses. Un second érotisme, de l'autre côté, est senti et sensible, donc sensuel avec le site propre de la nudité, lieu de l'érotique, où il y a bel et bien « une odeur, [du] lisse ou rugueux, froid ou chaud, sec ou humide, dur ou mou »⁷.

Cependant, comme il est nécessaire de comprendre le corps par la vie, l'érotisme le sera tout autant, si bien qu'il faut trouver une voie propre et radicale, pour dire cette érotique. Or c'est bien toute la difficulté de la description du principe, affectif et sensible cher à M. Henry, et de sa différence d'avec l'expérience. Pour ce faire, M. Henry fonctionne avec au moins une quadruple séquence : corps organique – corps chosique – corps sensuel – corps érotique. Le corps organique est celui des déterminations et des configurations, dont il faut noter que les zones érogènes sont considérées par M. Henry comme des « qualités sensibles de la chose »⁸. Le corps chosique ou objectif ne sent rien, si bien que les prestations transcendantales des sens ne relèvent pas de notre organisation biologique. M. Henry note d'ailleurs, sur ce point, que la « duplicité phénoménologique radicale de notre propre corps chosique est celle de notre peau »⁹. Ce corps est un apparaître ek-statique du continu résistant et est limité par le pouvoir de la chair. Enfin, le corps érotique ou sensuel est le corps senti via ses pouvoirs fondamentaux, où il n'est donc pas que l'objet de mes sens, l'expérience érotique étant par essence affective. À cette séquence, on ajoutera bien sûr celle de la chair, qui est la « relation

⁵ « Le corps propre objectif [...] porte et cache à la fois à travers la déclinaison de ses apparitions mondaines une chair vivante, [il] se trouve a priori constitué comme un objet magique – un objet double, visible et invisible, inerte et mobile, insensible et sensible », Michel Henry, *Incarnation, Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 286.

⁶ Ou plutôt trois : un auto-érotisme, un hétéro-érotisme et un auto-érotisme à deux ou seul, mais pensé comme un « solipsisme ».

⁷ Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 157.

⁸ Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 233.

⁹ *Idem*.

invincible » du corps¹⁰; selon M. Henry, elle est cachée, dans une sorte de métaphore eucharistique guère difficile à reconnaître, sous « ses espèces visibles » et elle « s'auto-impressionne » dans le « pathos de sa nuit »¹¹, puisqu'elle possède des impressions originaires, qui sont « l'ensemble des propriétés phénoménologiques qui appartiennent à la chair et ainsi à la relation érotique [...] charnelle »¹².

Par conséquent, dans la chair, chacun est bien la vie de son corps organique, d'où la réalité¹³ imminente de chaque chair – elle qui « ne ment pas »¹⁴ avec son « angoissante capacité de pouvoir » et son innocence¹⁵ – et la nécessité de la définir par la matière phénoménologique du « souffrir-jouir » pur. Conséquemment, si le corps est toujours marqué par la différence sexuelle, où la détermination sexuelle est d'ailleurs, pour M. Henry, à la fois « incompréhensible » et « contingente » (mais il note qu'elle est plus marquée chez la femme), celle-ci ancre dans une catégorie et elle génère une différence « mâles/femelles », tout en insérant dans une fonction : « générateur », « mère », « mère porteuse » (sic). Par contre, à ce stade du propos, sur le plan de la chair, la différence – et visiblement la seule, encore que M. Henry reviendra sur ce point – porte sur les polarités actif/passif, qui sont en réalité une « même capacité »¹⁶ et qui deviennent interchangeable sur le plan des rôles et des corps, puisque la différence n'est qu'affective et non pas reportée sur le plan de la signification phénoménologique¹⁷. En ce sens, le corps possède une « sensualité primordiale d'une chair susceptible de sentir », dont il faut noter qu'elle peut être utilisée pour « produire dans un corps objectif, celui-là ou un autre, certaines sensations ou certains mouvements, par exemple des sensations ou des motions sexuelles [...] »¹⁸. En effet, chaque organe appartient à une chair originare et c'est dans

¹⁰ Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 136.

¹¹ Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 286.

¹² Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 310.

¹³ « Si donc mon propre corps que j'observe dans la glace, ou le propre corps objectif d'autrui, que je vois tout aussi bien, sont constitués de significations telles que "regarder", "souffrir", "se mouvoir", c'est uniquement parce que de telles significations sont empruntées à une chair vivante. Celle-ci rend seule possible la constitution dans notre expérience de quelque chose comme un corps "habité par une chair" », Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 220.

¹⁴ Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 262.

¹⁵ Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 275.

¹⁶ Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 296.

¹⁷ Aussi, chaque corps « cache en lui une capacité de sentir, de se mouvoir, de souffrir et de jouir, qui se dérobe il est vrai à moi dans le temps même où ce corps se présente comme investi de cette double potentialité pathétique et dynamique », Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 286.

¹⁸ Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 292-293.

ce rapport que l'érotique est possible et historique, puisque le sexuel crée le temps, par les répétitions et les scansions qu'il produit, au gré de ses actuations constantes.

Dans la réflexion sont donc en jeu une question de définition (donc une épistémologie), puis de compréhension, et bien sûr d'axiologie. À cet égard, on rappellera que le principe de différence que M. Henry fait porter sur les deux corps ne se comprend bien qu'en termes de fondation, de condition et aussi de donation, celle-ci ne pouvant d'ailleurs se comprendre que sur le plan de l'immanence. Il y a donc une typicité de l'intersubjectivité pour chacun des deux corps, comme il y a une typicité de la différence que cette différence instaure entre les corps « comme les nôtres » et « les corps de la nature »¹⁹. Dans cette configuration, M. Henry prend l'option de lier d'emblée le sexuel à l'angoisse originaire et pathétique. Pourquoi ? Parce qu'en réalité l'angoisse peut être pensée ou appréhendée comme le marqueur du toucher de la chair, habitée par la vie. L'angoisse – ce mouvement impressionnel et capable d'impressionnalité – est un pouvoir originaire charnel, à la fois réel et toujours effectif, mais ne relevant pas de la pensée, et donc de la différence ontologique, dépassée ici par le problème de l'érotique ; elle est également un hyperpouvoir de la vie – cette capacité du pouvoir non factice d'accéder à ce que M. Henry dit être le « sous la main »²⁰, ce lieu érotique et charnel et sensuel, tout à la fois.

Par conséquent, l'érotique met radicalement en jeu l'angoisse – qui dit à la fois, chez le vivant, le spirituel et l'hétérogène – et la liberté, celle d'un Soi capable de l'abîme de l'érotique²¹, ce qui est en réalité la « naissance du désir »²², c'est-à-dire l'expression de la possibilité de rejoindre le corps de l'autre en sa vie, ce que la force et la pulsion permettent bien. Mais M. Henry note cependant que « l'angoisse revêt sa forme féminine, celle de la faiblesse »²³. Qu'est-ce à dire ? Laissons M. Henry parler lui-même, au gré d'une affirmation comme celle-là : « Elle [la femme] est plus sensuelle que l'homme, et parce qu'elle est plus sensuelle, elle est plus angoissée. Son angoisse est plus "féminine" encore que celle de l'homme, si le caractère féminin

¹⁹ Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 159.

²⁰ Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 288.

²¹ « Là où ils s'unissent l'un à l'autre, dans cette unimaginable synthèse en laquelle l'esprit semble accessible dans ce corps sexué qui est son être-là. Là où toucher ce corps, ce sexe, voudrait dire toucher l'esprit lui-même là où il est l'esprit, toucher la vie là où elle s'éprouve soi-même dans son propre Soi irréductible à tout autre », Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 289.

²² Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 290.

²³ Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 291.

de l'angoisse désigne non le fait qu'elle est celle d'une femme mais le moment propre à toute angoisse où, submergé par celle-ci, le Soi perd toute initiative, part à la dérive et s'abandonne à la tentation »²⁴. Ainsi, le corps chosique, s'il est intuitionné comme une chair, est à l'origine d'une « modification essentielle » : le sensible devient le sensuel, la sensibilité se nomme désormais « sensualité »²⁵. Ce qui permet à M. Henry de définitivement mettre la relation érotique vraie à l'abri de la réduction galiléenne, puisque le sexe est sensible, sensation, affectivité, qualités, impressions, mais dont le siège potentiel est celui de la vie, qui à cet égard est aussi érotique.

Or, après cette mise en œuvre théorique, c'est très spécifiquement sur la question de savoir comment lier érotisme, sexualité et expérience d'autrui, que M. Henry ouvre une nette et violente discontinuité dans son propos, puisqu'il s'agit alors, ni plus ni moins, de thématiser « l'échec insurmontable » de la voie sexuelle pour l'atteinte d'autrui dans « sa vie même »²⁶. Dès lors, reprenant ses acquis sur le plan du pouvoir fondamental et affectif de tout vivant, et rappelant la seule réalité des « impressions originaires », M. Henry tient désormais que chaque pouvoir auto-impressionnel en son auto-impressionnalité n'est pas accessible par l'autre qui en est, notamment, le réceptacle, actif ou passif. L'accès à la vie de l'autre en elle-même est barré, ou plus exactement impossible. Et qu'advient-il alors ? En réalité, un véritable changement de perspective, assez radical et marquant aussi une forme de pensée sceptique, presque désespérée, de l'érôs.

En effet, la sexualité agie devient une « butée »²⁷, un mouvement poussant/repoussant, une « copulation »²⁸ (301), un « mur » de séparation²⁹, des « spasmes impuissants »³⁰, le tout finissant dans un « paroxysme »³¹ d'incompréhension et finalement d'incompénétration (i.e. l'orgasme), s'expliquant – en réalité se justifiant – par un puissant sophisme de la déduction, puisque la sémiologie de l'action est mise au service de la thèse (si les amants gémissent, c'est donc qu'ils ne se comprennent pas) ; et enfin, – mais plus tard – l'ensemble devient une question d'exhibition généralisée et niée dans la liberté qui la carac-

²⁴ Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 296.

²⁵ Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 287.

²⁶ Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 298.

²⁷ Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 301.

²⁸ *Idem*.

²⁹ Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 302.

³⁰ *Idem*.

³¹ *Idem*.

térise³². Ce n'est d'ailleurs que pour porter un principe de différence entre ce qui finalement reste un auto-érotisme et « l'auto-érotisme à proprement parler où chacun est vraiment seul avec lui-même et dont le solipsisme semble exprimer la vérité »³³, que M. Henry tente d'esquisser une pensée positive et corrige la portée tragique de son commentaire, en soulignant, mais dans quel dépit, que, dans « l'accouplement pulsionnel », il reste ultimement une « reconnaissance pour celui ou celle qui a produit ou permis cette sorte d'apaisement, fût-il provisoire »³⁴. Mais il note aussi que cette corollaire « relation affective pure » (marquée par l'amour et la reconnaissance) reste bien « étrangère à l'accouplement charnel », elle lui est même différente puisqu'elle précède ou suit le « processus érotique ». L'échec du désir sexuel est donc patent et M. Henry va jusqu'à ajouter qu'il reste insurmontable dans la « relation affective pure », redoublant ainsi l'échec.

La description devient alors celle des conséquences de la « satisfaction bienheureuse », dont nous devrons reparler bientôt. Cependant, dans le même désespoir, M. Henry ne prend plus désormais que la voie négative pour penser cette hypothèse, et il la lit très étonnamment sur le plan mondain, ce qui provoque alors la réduction de l'érotique au « sexuel objectif » ; réduction qui, tout aussi sophistiquement mais inductivement ici, explique que ce que M. Henry pense comme une « fusion vitale amoureuse » en vient à se jouer sur un terrain qui n'est résolument plus celui de la vie. La sexualité est alors réduite à ses lois d'apparaître, si bien qu'intervient le champ sémantique de « l'indécence » et bientôt celui de la « profanation », puisque la nudité, pensée auparavant par M. Henry comme la définition et le lieu de la relation érotique, est transmuée en exhibition sous la lumière, c'est-à-dire hors la nuit, au point que la vie est ainsi réduite à « ce » sexe dans son objectité, séparé de l'angoisse qui le rend ou fait érotique. Voyeurisme non érotique parce qu'omnisible, sadisme, masochisme, prostitution, échangeisme sont alors les manifestations de ce constat de « l'avilissement », ce que M. Henry pense sous le vocable global de la pornographie, pensée par lui comme une relation érotique objectivée ou même inter-objectivée, dans le contexte du nihilisme. Mais, notons-le, une pornographie encore regardée sous sa modalité négative, puisqu'il n'investit pas l'indéfini du désir qu'il dit voir surgir en elle et qu'elle laisse pourtant apercevoir,

³² Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 308.

³³ Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 304.

³⁴ *Idem*.

au point que finalement elle le montre dans sa quête sexuelle objective, puisque la possibilité de la totalisation ne lui est pas proprement constitutive.

Devant cet effondrement complet et ce nihilisme sexuel, M. Henry propose bien de s'interroger sur les effets de sa méthode phénoménologique et son potentiel solipsisme, au point qu'il faudrait peut-être penser une « mise hors jeu de l'apparaître du monde »³⁵ pour une pensée de l'érotique, dans la mesure où la raison du dépit serait dans la structure même de la duplicité de l'apparaître. Il n'en reste pas moins qu'il en fait surtout la marque d'une « présupposition générale du savoir moderne »³⁶, dont il voit la trace dans la sexualité, mais pas dans la médecine, selon la fameuse note de la page 317 sur le regard transcendantal du médecin, « refuge de la culture », dont il vaut mieux ne pas trop se demander si M. Henry fut prophète ou pas. C'est, enfin, en commentant le « ni homme ni femme » de Galates 3,28, que M. Henry revient sur la différence sexuelle, qu'il aborde sur le plan « naturel » des objectivités, puis sur le plan ontologique de l'angoisse, en faisant valoir que désormais les impressions originaires (« pures et distinctes ») sont également différenciées entre du féminin/masculin, posant conséquemment la question d'un possible incommunicable sur le plan de la chair, mais trouvant finalement une résolution spécifique dans le rétro-positionnement de celle-ci, dans l'auto-donation de la Vie absolue, lieu de l'Un, avant la différence de l'homme ou de la femme, mais qui n'est absolument pas pensée par M. Henry.

Pour le dire désormais dans une perspective plus synthétique, notons bien que dans *Incarnation*, il semble que, dans un premier temps, l'érotique – en sa sensualité et dans les formes impressionnelles et formelles du désir – est bien un accès potentiellement immédiat à la vie, si bien que M. Henry peut ouvrir une perspective d'une étonnante et singulière richesse, qui permettrait de penser qu'en réalité, originairement et ultimement, toute relation du vivant à un vivant est essentiellement érotique, sensible, sexuelle et sensuelle. C'est donc dans ou par la sexualité du sujet que l'accès à la vie atteindrait son paroxysme et que la vie s'auto-révélerait et se connaîtrait, au gré du désir, selon l'équation d'un paradigme altérité-sexualité-savoirs de jouissance et de souffrance de la vie, la sexualité les portant bien entendu à leur pathos absolu.

³⁵ Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 305.

³⁶ Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 317.

Mais, comme M. Henry a poussé très loin la définition de la relation intersubjective, notamment dans les termes de la filiation – il suit là le cheminement historique du christianisme qui inverse le moment aristotélicien et remplace l'*ousia* par le *pros ti* – et du refus de l'éthique de la réciprocité, remplacée par une éthique de l'antériorité, celle-ci étant la vie sous sa métaphore de la « nappe phréatique », il pourrait toutefois se trouver dans une situation complexe et potentiellement aporétique, qui n'est autre que celle de devoir corollairement penser les conditions de possibilité de ce qui pourrait être une forme de poly-sexualité/s (au singulier et au pluriel), chaque vivant aiguisant, dans la pulsion qui le constitue, son désir d'êtreindre l'autre vivant et accomplissant ainsi la force permettant l'accès à ce « sous la peau », qui est la chair, tout en menant ainsi cette chair à son paroxysme d'angoisse, puisque le *Dasein* henryen est bel et bien sexuel et érotique, mais selon une angoisse ontologique et ontique, tout à la fois, puisque M. Henry dit bien que sa féminité n'est pas le dit de son appartenance au sexe féminin, mais le dire de la faiblesse, en somme de la passivité, ce qui est évidemment un vécu prototypique de toutes les formes de la sexualité.

En ce sens, cette première posture fait sans doute valoir que nous sommes bien ici dans le genre plutôt que dans le sexe, ou plus exactement dans l'un de la chair – sorte d'*agapè* mais sexuelle – qui est un infra-sexuel ou dit encore plus historiquement un avant les catégories – elles-mêmes historiques et culturelles – d'homotrans-hétéro-sexualité. Mais quel est alors le problème ? Il semble que M. Henry va d'abord se trouver confronté à la difficile question de la sexualité du Christ – puisque sa pensée prétendra ne pas en faire l'économie – et aussi, dans la suite, à la sociétalisation des pouvoirs institués sur le sexe, en un sens finalement très foucauldien. On pense à l'originarité de l'inceste, à l'institution du mariage, à celle de la famille et de ses lois internes, et naturellement aux portées historiques des modélisations des discours amoureux, spécifiquement sur l'amitié, et la vie sexuelle des amis et des amants. Par conséquent, après un cheminement éloquent et finalement courageux de M. Henry, s'ouvrent ainsi, nous l'avons montré, dans *Incarnation*, quatre chapitres où M. Henry lâche prise et se retire. Nous voulons dire ici ces énigmatiques chapitres 41 à 44 où le sexuel devient le génital, le « sous la peau » l'organe objectif et la relation sexuelle des vivants destinalement vouée à l'échec. Il en découle le pessimisme, l'illusion, le tragique et la répétition, autant de constats qui signent la fin de la phénoménologie de la vie et bien entendu le début de sa métaphysique, contrai-

rement d'ailleurs à ce que dit M. Henry dans la note embarrassée de la page 303.

La conséquence anthropologique est terrible et revient alors le caractère désespéré de la philosophie henryenne, peut-être oublieuse de la Vie, où l'homme est rendu à sa condition de mauvais, incapable de sa sexualité, privé de son angoisse, réduit à s'exhiber (au sens où M. Henry le pense), à ne vivre que des « cabines » ou autres réalités qui intriguent tant M. Henry. Bref, M. Henry ne voit que du pathologique (mais selon lui) qu'il examine avec une critériologie métaphysique et une théorie de la moralisation. En tout cas, il ne fait plus une phénoménologie et la sexualité le rejette dans une conception mondaine, au sens où il l'a pensée. Le symptôme le plus apparent est alors le fait que M. Henry évoque la pudeur ; non pas dans le sens d'une phénoménologie de la chair (comme il l'avait initiée avant le § 41), mais bien objectivement et chosiquement, c'est-à-dire – en réalité – comme un Grec, donc comme un philosophe encore au prise avec une lumière tellement crue et par conséquent non johannique, une lumière qu'il n'est pourtant plus capable de quitter, alors qu'il l'a tant condamnée et pourchassée. Par conséquent, la nuit n'est plus que métaphore et le réveil est douloureux. L'érotique sur le là du corps chosique est apparemment vouée au tragique, et le mot est encore faible, sans oser parler de l'érotique sensuelle du corps de chair. Mais alors, le dire de la sexualité en est-il pour autant rendu à son impossibilité radicale ou à un statut d'impensable, à tout le moins ? C'est ce que nous devons tenter de voir, d'abord en nous tournant vers les efforts de *Paroles du Christ*, en étant particulièrement attentif à la reprise scripturaire du propos.

Le testament des *Paroles du Christ*

Il est patent que, dans le développement du propos henryen sur l'érôs, au terme d'une crise de la méthode d'immanence³⁷, les amants demeurent donc dans la solitude, pour ne pas dire l'isolement³⁸, alors

³⁷ La proposition de M. Henry est bien la suivante : « La mise hors jeu de l'apparaître du monde ne devrait-elle pas être levée si la relation érotique doit être rendue à sa plénitude concrète, là où, peut-être, son échec serait susceptible de se muer en plénitude », Michel Henry, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 305.

³⁸ Comment lire cet état ? Natalie Depraz semble suggérer que la solitude, ce rester irréductiblement seul, en ce inclus, dans la relation érotique, est aussi un esseulement : « Elle a [cette expérience de l'érotisme comme auto-érotisme] pour elle la force du constat brut, voire naturaliste, que chacun peut faire, de rester irréductiblement *seul* au moment même où l'abandon charnel à l'autre est cependant complet », Natalie Depraz, « Phénoménologie de la chair et théologie de

que paradoxalement l'abandon charnel est total. Mais revenons sur une affirmation surprenante, celle de M. Henry parlant dans *Incar-nation* d'une « satisfaction bienheureuse » (305), au moment précis d'un « éveil » ou d'un « engloutissement » (305), dans lesquels on ne peut s'empêcher de voir un intertexte biblique, celui de la Genèse et des récits de création. Or, et singulièrement chez un auteur où chaque mot a son prix, cette expression doit retenir toute notre attention, car, d'une part, la formule est construite sur une notion biblique bien qu'en une structure inversée et, d'autre part, en judéo-christianisme, les Béatitudes sont le critère de l'authenticité, si pas de la vérité, comme a pu le dire Jacques Dupont, en avançant que « le vrai chrétien sera l'homme des Béatitudes »³⁹.

À cet égard, c'est dans *Paroles du Christ*, que les Béatitudes christiques ont véritablement fait l'objet d'un traitement spécifique et sont considérées comme autant de paroles qui brisent le « système de l'humain »⁴⁰, c'est-à-dire la conception que les hommes se font spontanément d'eux mêmes comme êtres-au-monde. Parce que ces paroles ont une teneur paradoxale, qui ne s'accorde pas avec la pensée, celles-ci annoncent l'existence d'un autre Logos, dont les paroles si déroutantes qu'elles soient pour l'homme n'en indiquent pas moins sa réalité véritable : « Tout se passe comme si, derrière ce tissu de propositions invraisemblables, une autre Raison était à l'œuvre, un autre Logos qui, pour aller à l'encontre de tout ce que les hommes disent ou pensent d'eux-mêmes, les atteint cependant au cœur de leur être »⁴¹.

Aussi, dans une « note préparatoire » à l'ouvrage, il livre un commentaire très personnel concernant le contenu du *Sermon sur la montagne*, tel que le formule Matthieu, point qui nous intéresse au plus haut niveau, puisque M. Henry évoque le problème de l'auto-érotisme :

l'eros », *art. cit.*, p. 173. On pourrait aussi considérer la solitude comme une communion paradoxale, mais intime avec l'autre, qui passerait nécessairement par une unité d'avec soi, c'est-à-dire, une certaine « *Ein-sam-keit* ».

³⁹ « À tort ou à raison, on parle souvent de béatitudes comme d'un condensé du message évangélique, ou comme du critère de l'authenticité chrétienne : le vrai chrétien sera l'homme des béatitudes », Jacques Dupont, « Introduction aux Béatitudes », *Nouvelle Revue Théologique*, 1976, p. 97.

⁴⁰ « L'ensemble de ces discours, leur contenu, les présupposés de leur approche déterminent ce que l'on peut appeler un "système de l'humain", où tout vient de l'homme, où tout se réfère à lui. Un "humanisme" si l'on veut, ou encore, ainsi qu'on l'a déjà observé une sagesse », Michel Henry, *Paroles du Christ*, *op. cit.*, p. 26. On souligne.

⁴¹ Michel Henry, *Paroles du Christ*, *op. cit.*, p. 33.

[...] Compréhension interne des Béatitudes. Victoire sur égoïsme et humilité.

Les Béatitudes.

Formulation de Matthieu 5,1.

3 Heureux les pauvres de cœur. Cœur = vie = humilité absolue = le Royaume est à/en/eux.

4 Les doux (ceux dont aucun mouvement ne se dirige contre... ce qui signifie qu'il partirait de ego, un ego centre, in égoïsme).

5 Ceux qui pleurent : pleurer = être abandonné de son ego, de son soi ego. Consolés = envahis par Dieu

[...]

7 Miséricordieux et en amont miséricorde...de qui... structure de réciprocité qui joue. Si vie est devenue Vie, alors elle reçoit la Vie.

8 Cœurs purs qui est différent de l'auto-érotisme. Ne se voyant plus eux-mêmes. Ils verront Dieu. Même structure. [M. Henry renvoie au point 7 et à la structure de réciprocité].⁴²

Dans ce contexte, les paroles relatives à la pureté de cœur renvoient, dans l'Évangile de Matthieu, à l'opposition entre le « pur » et « l'impur », qui ne se réduit pas simplement à des considérations rituelles⁴³, mais qui enclenche un processus mettant en évidence l'exigence de droiture comme absence de toute fausseté, tant sur le sur plan de l'intériorité que sur celui de l'extériorité. Toutefois, Matthieu semble accroître cette tension entre l'intérieur et l'extérieur, en désignant le cœur comme source de l'impureté : « ce qui sort de la bouche provient du cœur, et c'est cela qui rend l'homme impur » (Matthieu 15, 11-20). Or M. Henry porte un vif intérêt à ces paroles dont cependant il modifie le sens, en les réintégrant au geste phénoménologique qui lui est propre⁴⁴.

⁴² Nous reproduisons partiellement ici le contenu de la note préparatoire n° 27241, de *Paroles du Christ*. Il n'est pas inutile, par souci de clarté, de citer ce même passage tel qu'on peut le lire dans la Traduction œcuménique de la Bible (TOB) : « À la vue des foules, Jésus monta dans la montagne. Il s'assit, et ses disciples s'approchèrent de lui. ²Et, prenant la parole, il les enseignait : ³"Heureux les pauvres de cœur : le Royaume des cieux est à eux.⁴Heureux les doux : ils auront la terre en partage.⁵Heureux ceux qui pleurent : ils seront consolés.⁶Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice : ils seront rassasiés.⁷Heureux les miséricordieux : il leur sera fait miséricorde.⁸Heureux les cœurs purs : ils verront Dieu.⁹Heureux ceux qui font œuvre de paix : ils seront appelés fils de Dieu.¹⁰Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice : le Royaume des cieux est à eux.¹¹Heureux êtes-vous lorsque l'on vous insulte, que l'on vous persécute et que l'on dit faussement contre vous toute sorte de mal à cause de moi. ¹²Soyez dans la joie et l'allégresse, car votre récompense est grande dans les cieux ; c'est ainsi en effet qu'on a persécuté les prophètes qui vous ont précédés" ».

⁴³ Ces réflexions viennent de Jacques Dupont, *Le message des Béatitudes*, Paris, Cerf (coll. « Cahiers Évangiles » n° 24), pp. 52-58. Cette introduction aux Béatitudes a le mérite de replacer chacune de leur formulation dans le contexte de la Première Alliance.

⁴⁴ « L'identification de la réalité humaine au "cœur" a une signification inouïe, elle atteste que, à la différence des choses de l'univers qui ne sentent et n'éprouvent rien – et qui pour cette raison ne sauraient être ni bonnes ni mauvaises –, l'homme est celui qui s'éprouve soi-même. C'est

Comment ? À la perspective matthéenne de la pureté de cœur comme justice – où le cœur désigne l'observance de la volonté divine qui ne se confond en aucun cas avec la soumission de l'homme à des pratiques simplement humaines⁴⁵, M. Henry y trouve matière à élaborer un nouveau critère, visant à établir une sorte de différence « anthropologique », faisant corollairement du cœur l'essence de l'homme, tout en le liant au désir, donc à l'érôs. À cet égard, l'auto-érotisme signifie, dans *Paroles du Christ*, l'exact envers de la pureté de cœur. On y trouve ainsi la mention explicite de l'auto-érotisme, dans le cadre d'une réflexion sur ce que signifie le mal dans les Écritures. Ainsi, relisant la parabole du semeur (Marc 4, 1-20), M. Henry identifie trois figures du mal : le refus de recevoir la parole, le scandale et enfin l'illusion transcendantale de l'ego, selon laquelle le moi se prend à tort pour la source de ses propres pouvoirs. Cette occultation prend la forme – et cette formule nous intéresse au plus haut point – non seulement d'une « surdité », mais également d'une insensibilité « (...) aux pulsions d'amour qu'elle [la parole de Vie] lui [l'homme] communique »⁴⁶. Dès lors, l'auto-érotisme est devenu l'expression insigne de l'égoïsme qui, désignant l'endurcissement du cœur, en signifie aussi son impureté⁴⁷. On constate désormais l'arrivée d'une axiologie propre, dont on voit qu'elle est ancrée dans une lecture de la notion biblique de cœur.

Mais les sources évangéliques sont-elles les seules à être mobilisées ? En réalité, comme souvent chez M. Henry, le manuscrit est plus bavard que le texte publié et, parmi les références à la tradition

pour cette raison précise qu'il se trouve être du même coup capable d'éprouver et de sentir tout ce qui l'entoure, le monde et les choses qui s'y montrent. Mais s'éprouver soi-même constitue le propre de la vie. Vivre n'est en effet rien d'autre : souffrir ce que l'on est et jouir, jouir de soi. Le "cœur" – ce terme qui revient si souvent dans les Évangiles – désigne ainsi la réalité de l'homme comme essentiellement affective, ce qu'elle est en vérité. L'Affectivité est l'essence de la vie », Michel Henry, *Paroles du Christ*, op. cit., p. 33.

⁴⁵ Pour plus d'informations sur cette lecture exégétique de Matthieu, nous renvoyons le lecteur à Jacques Dupont, *Les Béatitudes. T. III. Les Évangélistes*, Paris, Gabalda, 1973, p. 585.

⁴⁶ Michel Henry, *Paroles du Christ*, op. cit., p. 122. Notons que la combinaison de ces deux facteurs débouche sur l'endurcissement du cœur qui est la marque d'un soi devenu fondamentalement égoïste : « Endurci, rejeté en lui-même, enfermé dans cet ego monadique qui se prend désormais pour l'unique réalité, se plaçant au centre de tout ce qui lui advient – toute expérience possible n'étant plus que la sienne celle d'un ego fini », *idem.*, p. 122.

⁴⁷ Voir par exemple : « Tenant pour rien la relation intérieure à la vie en laquelle il est engendré, le moi se prend pour cet ego-sujet qui subsiste par lui-même et ne doit rien à personne. Se plaçant au centre du champ de ses expériences – celles qu'il fait de lui-même, de son corps, des autres –, il peut bien se jeter hors de soi vers tout ce qui le préoccupe dans le monde, en faire autant d'idôles. Rapportant tout à soi en réalité, et ne cherchant en toute chose que son propre plaisir, c'est lui-même qu'il idolâtre. Partout, dans l'auto-érotisme par exemple, qui n'est pour lui qu'un auto-érotisme à deux, la réciprocité n'est qu'une apparence », *idem.*, p. 123, on souligne.

philosophique, Pascal et Schopenhauer sont les deux penseurs qui jouent un rôle fondamental dans la compréhension et l'élaboration du concept henryen d'endurcissement du cœur. Dans une « note préparatoire »⁴⁸ relative à la critique du système de l'humain, M. Henry évoque, avec Pascal, comment le moi se fait le centre de tout et devient, par la même occasion, incommode à tous les autres moi. La formule de Pascal est relue, par M. Henry, en tant qu'expression insigne, dénonçant l'égoïsme comme « culte de Soi dans le monde » ; autrement dit, à une forme d'égoïsme mondain, lequel consiste précisément à rapporter tout à soi pour son propre plaisir. Dès lors, les autres moi apparaissent donc ici, au regard du moi haïssable, moins comme une série d'entraves à son projet initial de domination, qu'autant de moyens susceptibles de le satisfaire dans le contexte de la phénoménologie de la vie.

Quant à Schopenhauer, relisant Pascal à l'aune de sa théorie du vouloir vivre, il donne sa propre version du *Bellum omnium contra omnes* qui peut expliquer ce changement du statut de l'autre, un simple ennemi devenant moyen pour le moi de réaliser son projet de domination qu'incarne le plaisir⁴⁹. On le sait, cette tendance du moi à se prendre pour le centre du tout est la conséquence du fait que tout individu est réellement et se paraît à lui-même la volonté de vivre, formule que reprend M. Henry dans ses notes⁵⁰, et qu'il qualifie sous

⁴⁸ Nous reproduisons ici partiellement le contenu de la note n° 27281 du manuscrit de *Paroles du Christ* : « Le péché du monde. (= l'idolâtrie, l'égoïsme, le culte de Soi dans le monde, rapport ekstatique à soi -> Pascal "le moi est haïssable") ». Ce passage renvoie aux *Pensées* : « Le moi est haïssable. Vous, Milton, le couvrez, vous ne l'ôtez point pour cela : vous êtes donc toujours haïssable. "Point. Car en assignant, comme nous faisons, obligeamment pour tout le monde, on n'a plus sujet de nous haïr" ». – Cela est vrai, si on ne haïssait dans le moi que le déplaisir qui nous revient. Mais si je le hais parce qu'il est injuste en soi, en ce qu'il se fait centre de tout ; il est incommode aux autres, en ce qu'il veut les asservir, car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres. Vous ôtez l'inconfort, mais non pas l'injustice. Et ainsi vous ne le rendez pas aimable à ceux qui en haïssent l'injustice. Vous ne le rendez aimable qu'aux injustes, qui n'y trouvent plus leur ennemi. Et ainsi vous demeurez injuste, et ne pouvez plaire qu'aux injustes », Pascal, *Pensées*, Paris, LGF, 2000, pp. 344-345 = Fragment p. 494 (édition Sellier) et p. 597 (édition Lafuma).

⁴⁹ « Chaque individu, en dépit de sa petitesse, bien que perdu, anéanti au milieu d'un monde sans bornes, ne se prend pas moins pour centre du tout [*Mittelpunkt der Welt*], faisant plus de cas de son existence et de son bien être que de ceux de tout le reste, étant même, s'il consulte sa seule nature, prêt à y sacrifier tout ce qui n'est pas lui, à anéantir le monde au profit de ce moi, de cette goutte d'eau dans un océan, et pour prolonger d'un moment son existence à lui. Cet état d'âme, c'est l'égoïsme, et il est essentiel à tous les êtres de la nature (...). » Dans Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation* (traduction A. Burdeau), Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 2008, pp. 418-419.

⁵⁰ Est ici reproduite une partie de la note 27651 : « Matthieu 7, 12 "Tout ce que vous voudriez que les autres fassent pour vous, faites-le pour eux". Voilà qui fait signe vers une éthique humaine mais impossible car il y a le dire de Schopenhauer que chacun est la volonté toute entière = égoïsme absolu. Seule une force méta-humaine peut faire fonctionner cette éthique en

l'influence de Freud d'« égoïsme absolu »⁵¹, ce qui selon lui rendrait toute éthique humaine impossible⁵². Si donc le « moi » est haïssable, c'est d'abord et surtout en vertu de cette « pré-égoïté », par le biais de laquelle le moi, selon la formule de Schopenhauer, voit en lui l'en-soi du monde. Et corollairement, l'égoïsme ne peut mener, on le comprend désormais, qu'à l'échec des relations humaines. L'autre – comme ennemi chez Pascal, ou en sa version remaniée chez Schopenhauer en tant qu'il se présente comme le moyen pour le moi centre du tout de maintenir son existence et son bien être – n'est jamais vraiment tel, mais toujours considéré par rapport à un moi devenu incommode et profondément injuste dans l'un et l'autre cas.

Si ceci pourrait permettre, dans une première étape, de comprendre pourquoi M. Henry évoque un auto-érotisme à deux, ce qui doit surtout retenir l'attention, c'est bien le fait que, dans le cadre de l'égoïsme absolu, tel que l'explique Schopenhauer, le moi est et se paraît à lui-même comme la volonté de vivre tout entière. Or n'y

apparence "humaine". Cf critique de l'humanisme ». Ce passage extrêmement riche fait donc notamment référence au § 61 du *Monde comme volonté et comme représentation* que Burdeau intitule dans sa traduction « De l'égoïsme » : « Tout individu, en tant qu'intelligence, est donc réellement et se paraît à lui-même la volonté de vivre tout entière ; il voit en lui l'en-soi du monde, et aussi la condition dernière qui achève de rendre possible le monde en tant qu'objet de représentation, bref un microcosme parfaitement équivalent au macrocosme », Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad.. A. Burdeau, *op. cit.*, p. 418. Sur le rapport qu'entretient Michel Henry avec Schopenhauer, nous renvoyons le lecteur à Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1985, pp. 159-199.

⁵¹ Mikkel Borch-Jacobsen, une autre source de M. Henry dans les « notes préparatoires » à *Paroles du Christ*, souligne bien qu'une des caractéristiques de l'inconscient est précisément l'égoïsme absolu : « Ce qui m'arrive ne m'arrive pas sur le mode de la représentation, n'a pas lieu dans son espace. Où cela, alors ? Sur une "autre scène", qui n'est justement pas une scène ou un lieu de représentation et dont Freud nous a épelé les caractéristiques déroutantes : absence de délai et de réflexion, ignorance de la négation et du temps, insouciance de la contradiction et de la communicabilité, indubitabilité et "égoïsme" (c'est-à-dire pré-égoïsme) absolu. Et enfin insavoir de spatialité », Mikkel Borch-Jacobsen, *Le lien affectif*, Paris, Aubier, 1991, p. 234. L'auteur fait lui-même référence au texte de Freud : « Il se peut que la spatialité soit la projection de l'extension de l'appareil psychique. Vraisemblablement aucune autre dérivation. Au lieu des conditions *a priori* de l'appareil psychique selon Kant. La psyché est étendue, n'en sait rien », Sigmund Freud, « Résultats, idées, problèmes », dans *Résultats, idées problèmes II. 1921-1938*, Paris, PUF (coll. « Bibliothèque de psychanalyse »), 1985, p. 288.

⁵² À cet effet, il nous semble que les propos de M. Henry à l'égard de la métaphysique chez Schopenhauer et son pessimisme, notamment concernant la question de l'échec du désir, doivent être tempérés. Dans *Incarnation*, il s'agit de qualifier ce geste comme étant « cette immense catastrophe idéologique, issue de présupposés aléatoires, ne saurait concerner la phénoménologie », Michel Henry, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 303. On ne saurait nier le fait que cette pensée, permet néanmoins à cette démarche de prendre en compte la vanité du système de l'humain. Il s'agit alors, pour M. Henry, d'en procéder à la critique systématique pour prendre en compte une dimension qui est vouée à lui échapper, on veut dire la condition de Fils, susceptible de réaliser ce que l'humanisme est incapable de réaliser, une éthique humaine, qui se garde cependant de réduire l'homme à l'humain.

aurait-il pas une contamination de cette hypothèse à la description henryenne de l'orgasme, ce moment de la relation érotique dans lequel chaque soi est littéralement englouti, absorbé « en elle, en lui »⁵³ ? Car, au-delà de l'égoïsme mondain, on ne peut ainsi que constater un égoïsme radical dans l'immanence, dans lequel paradoxalement est résolu, d'une certaine manière, le premier puisqu'il n'y a plus ici que deux soi réduits à leur solitude.

Mais alors, sur cet arrière-fond philosophique, comment concilier le constat de l'échec et la nouveauté du langage axiologique sur la pureté du cœur ? C'est ici qu'il faut penser à partir de l'intertexte biblique et de l'extrême ambiguïté de la formule évoquant la « bienheureuse satisfaction ». Car comment, en effet, cet auto-érotisme originaire pourrait-il éventuellement se rejouer dans la logique des Béatitudes ? Nous pensons que c'est en cette solitude que doit être lue l'amphibologie de l'orgasme et ceci à l'aune de la logique spécifique du logos chrétien. Ainsi, si la béatitude est bien construite sur du double (un présent du souffrir et un avenir du jouir), il y a donc lieu d'insister sur le fait que « le bonheur dont parlent les béatitudes n'exclut pas les contrariétés et la souffrance. Elle visent précisément les gens que l'on considère comme malheureux »⁵⁴. Les Béatitudes seraient donc bien l'expression de la logique contradictoire de l'échec. Or interprétant la huitième béatitude, celle liant la pureté du cœur et la vision de Dieu, M. Henry la lie à la destinée de l'érotique.

Cependant, on se rappellera qu'il lui donne une première partie, inexistante dans la version de Matthieu, puisque celle-ci ne fait pas explicitement état de l'impureté, mais se contente, comme premier membre, de la pureté de cœur qui prépare le second, évoquant l'avenir de la vision de Dieu. De la sorte, M. Henry établit une équation différentielle entre le cœur pur et l'auto-érotisme, si bien que – selon sa définition de ce concept – il réforme la structure de la béatitude et insère une modalité selon lui négative, celle de la souffrance de l'incomplétude de l'auto-érotisme, qui peut toutefois faire l'objet, en fonction de la réversibilité inhérente à la structure logique de la béatitude – qui est aussi celle de l'immanence et donc de la vie – d'une inversion ou d'une transsubstantiation. L'auto-érotisme – cette douleur dans la séparation et cette souffrance dans l'étreinte – pourrait ainsi être aussi partie intégrante du schématisme de la pureté de cœur et en préparer l'avènement, conditionnant la vision de Dieu.

⁵³ Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 303.

⁵⁴ Jacques Dupont, *Le message des Béatitudes*, Paris, Cerf (coll. « Cahiers Evangiles » n° 24), p. 7.

On le voit bien, la solitude du soi dans l'orgasme est ambiguë, en ceci que, d'un côté, comme le pense M. Henry, il y a une forme de douleur⁵⁵, puisqu'il y a d'abord séparation et incommunication avec l'autre, même si cet éloignement renvoie effectivement le soi vers ses propres pouvoirs. Mais de l'autre, il y a la souffrance, celle d'être chargé de soi, de ne pas pouvoir échapper à soi et de se constituer ainsi en un fardeau pour soi même, qui est aussi une forme de l'auto-donation⁵⁶. C'est donc dans l'auto-souffrir de l'auto-érotisme qu'il faut alors distinguer, la douleur et précisément ce souffrir, qui peut être le lieu, selon M. Henry, d'une transmutation, c'est-à-dire un jouir, mais à une condition essentielle, au risque de revenir sur le constat tragique qui fut fait dans *Incarnation*.

En ce sens précis, l'échec de la relation érotique pourrait donc être lu de deux façons. Soit, on tient que l'orgasme reste mondain et qu'il renvoie le moi à la solitude du soi⁵⁷, comme esseulement déses-

⁵⁵ Nous reproduisons ici partiellement la « note préparatoire » n° 27766 du manuscrit de *Paroles du Christ*. Lisant *Acheminement vers la Parole*, M. Henry semble faire une distinction essentielle entre douleur et affectivité : « Heid[egger] Ach[eminement] 29. La parole. Parole du monde. Douleur = clarté. Différence. Réduction d'autrui à du visible (...). La douleur déchire et disjoint, mais rassemble. Jointure du déchirement ajointe le déchirement dans la Différence. La douleur est la Différence même (escamotage d'autrui = escamotage de Dieu) (...). (Puis texte comme toujours à la faveur du commentaire de Poème de Trakl il apparaît que Douleur = faire resplendir, la clarté pure (réduction d'autrui à faire voir !)) », on souligne. Cet extrait renvoie sans aucun doute possible au texte de Heidegger commentant une strophe du poème *Un soir d'hiver* de Trakl : « Mais qu'est-ce que la douleur ? La douleur déchire. Elle est le déchirement. Mais elle ne déchire pas en lambeaux éparpillés. La douleur disjoint assurément, elle distingue, mais de telle sorte que du même coup elle tire tout à soi, rassemble tout en soi. En tant que distinction rassemblante, ce déchirement est ce tir qui, comme trait premier ouvrant d'un coup l'espace, signe et ajointe ensemble ce qui est tenu à distance dans la Dis-jonction. La douleur est ce qui joint dans le déchirement qui distingue et rassemble. La douleur est la jointure du déchirement. Elle est le seuil. Elle supporte l'entre-deux, le milieu des deux qui sont en elle dis-joints. La douleur ajointe le déchirement de la Dif-férence. La douleur est la Dif-férence même. La douleur pétrifie le seuil », Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, trad. J. Beaufret, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1976, p. 30. Le rappel de ce passage en sa reprise henryenne doit rendre plus clair le fait que la douleur ne peut pas se confondre avec la souffrance. Cette dernière est chez M. Henry toujours considérée comme étant une expression insigne de la vie réelle et partant de l'affectivité qui la sous tend : « La souffrance nous parle en elle-même, sans sortir de soi. Cette façon de demeurer en soi-même sans jamais sortir de soi, c'est ce qu'on désigne en philosophie sous le titre d'« immanence » [...]. Affectivité primitive in laquelle la vie s'éprouve soi-même immédiatement et jamais dans un monde, elle est au contraire réalité impressionnelle et affective, chair pathétique », Michel Henry, *Paroles du Christ*, op. cit., pp. 98-99. On le comprend désormais, la douleur est une réduction de la souffrance au visible.

⁵⁶ Voir par exemple *C'est moi la Vérité* : « Pour autant que, dans le "se souffrir soi-même" de son Ipséité et dans la souffrance qui lui vient du caractère inexorable de ce souffrir, le moi s'éprouve lui-même et fait l'expérience de soi, alors il est mis en possession de soi et de chacune des modalités de sa vie, il jouit de soi, il est la jouissance, il est la Joie », Michel Henry, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 251.

⁵⁷ On serait alors dans une sorte d'attitude proche de celle décrite par Rainer Maria Rilke, évoquant « un amour ne consistant en rien d'autre que deux solitudes qui l'une et l'autre se

péré qui prend les dehors d'une apologie de la vie finie. Soit, si l'on prend au sérieux M. Henry et ces « pulsions d'amour qu'elle [la parole de la Vie] lui [l'homme] lui communique »⁵⁸, on insiste sur l'acte de l'intimité filiale effective qui, pour M. Henry, dit la condition de Fils et ses exigences inhérentes. Ce serait alors uniquement en ce sens que l'orgasme pourrait sembler produire les conditions de sa propre inchoativité, faisant ainsi que, parce que l'éprouvant radicalement dans sa condition filiale pure et radicale, marquée par l'immanence du voir divin se voyant en toutes choses, les amants y vivent aussi leur béatitude, celle d'une souffrance capable de se transmuier en jouissance.

Comment ? En réalité, c'est ici que doit fonctionner la logique inversive des Béatitudes et le renversement que leur logos propre oblige à mettre en œuvre, dans la mesure où celui-ci ne fait qu'expliquer ou conforter la logique propre de la phénoménologie de la vie, dans ses modalités inhérentes du souffrir et du jouir. C'est donc, selon notre hypothèse de lecture de la trajectoire henryenne, par la structure interne de la logique de la béatitude que pourrait se penser une sortie de l'échec érotique. Dès lors, si l'immanence est bien un concept religieux, pour M. Henry s'entend, alors à l'instar du Christ retourné au Père (Jean 16, 7) et recevant la plénitude de sa condition filiale, au point de pouvoir enfin lever l'injonction d'un « ne me touche pas »⁵⁹, le vivant peut toucher et être touché, en raison des pouvoirs originaires qui lui sont conférés par sa condition transcendante, sachant désormais que ce qu'il touche n'est autre que la chair du Christ. Ce serait donc alors dans l'épreuve précise et charnellement située de sa condition filiale que le sujet touchant l'autre en

protègent, se circonscrivent et se saluent », Rainer Maria Rilke, *Lettres à un jeune poète*, Paris, LGF, 2006, p. 83.

⁵⁸ Michel Henry, *Paroles du Christ*, op. cit., p. 122.

⁵⁹ Le témoignage de pareil comportement est à lire dans toutes les dimensions de la vie du Christ, que ce soit dans le rapport qu'il entretient avec les femmes, dans sa vive critique de la famille, dans sa Passion et, après sa résurrection, dans les paroles qu'il adresse à Marie Madeleine. Sur la question de la vraie parenté de Jésus (Matthieu 12, 46-50) on constate que Jacques Guillet et M. Henry sont sur la même longueur d'onde. Guillet met l'accent sur le fait que « Si le Christ rompt ses attaches avec son groupe familial, c'est pour faire naître autour de lui une unité nouvelle, une famille d'un autre type », Jacques Guillet, *Jésus Christ dans notre monde*, op. cit., p. 47. Tandis que M. Henry souligne après une reprise de Matthieu 23, 9 le fait que « Si aucun homme sur terre n'a pour père un autre homme, il n'est à son tour le père d'aucun autre : il ne saurait être dit, à proprement parler, ni fils ni père. Désormais, tous les liens terrestres et d'abord tous les liens familiaux se trouvent en quelque sorte vidés de leur substance [...] [Cependant], à la rutpue brutale des liens familiaux, à la décomposition générale des relations humaines, succède sans transition leur recombposition selon l'ordre divin », Michel Henry, *Paroles du Christ*, op. cit., pp. 47-48. À chaque fois, le Christ prend donc une distance par rapport à ses interlocuteurs, mais elle signifie paradoxalement un rapprochement.

vient à toucher la chair partageable du Christ, qui serait ultimement cet « avant d'être homme ou femme » ; et paradoxalement, l'orgasme produirait ainsi les conditions de sa propre chasteté, mais celle-ci n'étant plus, comme chez Schopenhauer, la clé de voûte de la négation du vouloir vivre⁶⁰ et n'étant pas non plus une non-sexualité.

Conclusion

Pour conclure, nous ne pouvons que poser un constat. Si notre hypothèse de travail se vérifie, il est patent qu'entre le parcours d'*Incarnation*, entamé de façon d'abord positive puis sombrant dans une philosophie de l'échec, et celui de *Paroles du Christ*, M. Henry a pris la mesure du pouvoir logique des Béatitudes. Il aurait alors transformé un érotisme compris comme souci de soi en un agir érotique, pris dans l'épreuve de la condition filiale, celle qui fait sans cesse l'expérience de la structure antinomique de la vie, en sa co-appartenance entre souffrance et jouissance, c'est-à-dire sa béatitude. Sans doute, tout en prenant la mesure des paradoxes du christianisme, M. Henry progresse-t-il vers un érôs agapétique. Et l'on connaît bien sûr l'affirmation sans détour et troublante de la contribution à la revue *Communio*, intitulée « Archi-christologie », un texte daté de 1997 : « Être un Soi – n'est possible que dans le Christ. Être joint pathétiquement à soi, c'est avoir une chair, être une chair. Ainsi chaque Soi est une Chair. Chaque Chair est un Soi. C'est dans cette jointure pathétique de ma Chair que je suis joint à moi pour être ce Soi que je suis. [...] Impossible de toucher une chair sans toucher la chair du Christ »⁶¹. En somme, il importerait alors de voir et toucher l'autre « comme » dieu, qui est la structure même de toute impressionnalité. Et peut-être faudrait-il même se demander si, dans cette mystique de l'immanence absolue, l'analogie n'est même pas encore un trop du dire, dans la mesure où le Dieu de M. Henry n'est ni un

⁶⁰ Cette perspective est bien celle de Schopenhauer qui insiste sur le fait que l'homme dégoûté du vouloir vivre finit par entrer en « contradiction ouverte » avec lui : « N'étant rien au fond, qu'un phénomène de la volonté, il cesse de vouloir quoi que ce soit, il se défend d'attacher sa Volonté à aucun appui [...]. Son corps [*Leib*], sain et fort, exprime par ses organes de reproduction le désir sexuel [*Geschlechtstrieb*] ; mais lui nie la Volonté, et donne à son corps un démenti ; il refuse toute satisfaction sexuelle, à n'importe quelle condition. Une chasteté [*Keuschheit*] volontaire et parfaite est le premier pas dans la voie de l'ascétisme, ou de la négation du vouloir vivre. La chasteté nie cette affirmation de la Volonté », Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation* (trad. A. Burdeau), op. cit., p. 478.

⁶¹ Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*. Tome IV. *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF (coll. « Epiméthée »), 2004, p. 127.

acte cognitif ni une preuve épistémologique, mais un pathos pur dans la chair.

Quoi qu'il en soit, il reste frappant de voir comment M. Henry peut désespérer, quand il porte la question de l'érotique au cœur de sa philosophie de l'intersubjectivité, là même où il prend la mesure de l'abîme laissé ouvert par sa critique du monisme ontologique. Certaines pages d'*Incarnation* dénotent un puissant et sombre pessimisme, dont le salut ne peut advenir que par la figure christique, mais dans sa chair partagée et partageable. Ce qui n'est pas sans poser de graves problèmes sur le statut et la validité de l'acte philosophique, parce que ce Christ n'est pas un universel et qu'il ne peut ni de droit ni de fait y prétendre : il est un homme, et son incarnation est à ce prix. En fut-il toujours ainsi ? Ce n'est pas aussi sûr. Dans son *Carnet de guerre*, texte encore inédit, en 1943, M. Henry écrivait ceci : « Projet d'une métaphysique de l'amour. Sur l'acte sexuel, spirituel jusque dans la chair. » Et plus loin, il notait : « Pour une philosophie des sexes : un sexe n'est pas une réalité qu'on a en plus en rapport à l'autre, mais c'est ce rapport à l'autre sexe qui fait le sexe en question : de sorte *qu'un sexe n'est jamais séparé de l'autre* »⁶². M. Henry reste un penseur fascinant, mais complexe, si c'est de la pensée qu'il s'agit encore.

⁶² Nous soulignons et remercions Anne Henry de nous permettre de le citer.