



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

**UNIVERSITÉ PAUL VERLAINE - METZ
U. F. R. SCIENCES HUMAINES ET ARTS
DÉPARTEMENT DE THÉOLOGIE**

Année 2009

N° attribué par la bibliothèque

|_|_|_|_|_|_|_|_|_|_|_|_|_|_|

THÈSE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PAUL VERLAINE

Discipline : Théologie

Présentée et soutenue publiquement

par

Jean REAIDY

le 5 novembre 2009

Titre :

**UNE RELECTURE PHÉNOMÉNOLOGIQUE CONTEMPORAINE DE LA
MYSTIQUE ECKHARTIENNE DE « LA NAISSANCE DE DIEU DANS L'ÂME »
PAR MICHEL HENRY**

Directrice de thèse : Mme Marie-Anne VANNIER

JURY

Mme Marie-Anne VANNIER

M. Rolf KÜHN

M. Harald SCHWAETZER

M. Yves MEESEN

Remerciements

Je tiens à exprimer toute ma gratitude à Mme Marie-Anne Vannier, directrice de l'Équipe de recherche sur les mystiques rhénans (ERMR) et directrice de cette thèse, qui a suivi avec une infinie patience la genèse de ce travail. Sa lecture critique dotée d'une grande finesse et profondeur m'a aidé considérablement à approfondir mes méditations phénoménologiques et mystiques.

Je remercie M. Rolf Kühn pour le soutien amical constant qu'il n'a cessé et ne cesse de me l'accorder. Je tiens également à remercier très vivement M. Harald Schwaetzer et M. Yves Meessen qui ont accepté d'être membres du Jury ainsi que M. Klaus Reinhardt qui a accepté d'être rapporteur.

Mes remerciements vont de même aux membres de l'Équipe de recherche sur les mystiques rhénans pour leur encouragement amical bien précieux.

Enfin, je témoigne de ma gratitude à l'Ordre Libanais Maronite et à mes parents dont le soutien moral m'a aidé à mener à bien ce projet.

Table des matières

INTRODUCTION	7
PREMIÈRE PARTIE	13
<i>Approches phénoménologiques et mystiques de la naissance ..</i>	13
I. La naissance, paradoxe des paradoxes phénoménologiques	14
a) La naissance, phénomène-limite	17
b) L'épreuve de la naissance comme épreuve de la finitude.....	18
c) La naissance, passion de l'origine	20
d) La naissance transcendantale an-archique "sans pourquoi"	21
e) L'épreuve immémoriale de la naissance.....	23
f) La naissance, mystère de la vie.....	28
II. Entre phénoménologie et théologie	32
a) L'absolu et la chair	36
b) Pour une phénoménologie radicale de la foi.....	37
c) Christianisme et phénoménologie de la vie.....	39
III. Le détachement mystique et la libération phénoménologique de l'essence	43
a) Pauvreté mystique et naissance	51
b) Entre la pratique mystique du détachement et la réduction phénoménologique radicale à la vie	52
DEUXIÈME PARTIE.....	59
<i>Connaissance et naissance en Dieu.....</i>	59
I. La vérité comprise comme le don excessif de la vie	60
a) Donation et retrait	62
b) L'expérience spirituelle chrétienne de la connaissance mystique.....	63
c) La « cardiagnosie ».....	65
d) Theosis et théognosie.....	68
II. La connaissance absolue et l'essence de la vérité chez Maître Eckhart et Michel Henry .	71
a) Connaissance absolue et représentation.....	72
b) Connaissance pure et non-connaissance.....	78
c) Pâtir la vérité.....	83
d) Connaître et naître.....	84
TROISIÈME PARTIE	89
<i>Les fondements scripturaux et patristiques de la « naissance de Dieu dans l'âme ».....</i>	89
I. La naissance et son dire mystique	90
a) Parole et génération	92
b) La naissance dans le Silence chez Maître Eckhart	95
II. L'apparaître du monde et l'auto-apparaître de la vie dans le Nouveau Testament	99
a) Le mystère de notre naissance filiale dans la vie de Dieu dans le Nouveau Testament.....	106

b) Être un dans l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint	113
c) Paternité et filiation dans le « Notre Père ».....	115
d) Royauté et enfance divines.....	118
e) La naissance et l'enfance transcendante originaire comprises au sein d'une phénoménologie de la vie	120
III. Les sources patristiques de "la naissance de Dieu dans l'âme"	123
a) Le mystère de l'Incarnation du Fils et le mystère de notre naissance nouvelle en Dieu	123
b) Le Baptême ou la naissance nouvelle dans la vie de Dieu	129
c) Naître dans l'Esprit et dans la Résurrection du Christ.....	133
d) Origène et la mystique de la naissance	135
e) Naissance et formation du Logos dans l'âme chez Origène	137
IV. Naître dans la Grâce	140
a) La théologie de la grâce chez Maître Eckhart	140
b) Lecture eckhartienne de l'expérience paulinienne de la grâce	141
c) La Grâce divinisante : "Devenir par grâce ce que Dieu est par nature"	143
d) Filiation et divinisation par la Grâce	146
e) Naissance et don.....	148
f) Michel Henry et la grâce de naître dans la Vie	149
QUATRIÈME PARTIE	151
<i>Anthropologie de la divinisation</i>	<i>151</i>
I. La divinisation intérieure de l'homme	152
a) La création mystique de l'homme dans la vie trinitaire de Dieu	153
b) Eckhart et la mystique de la création	157
c) Phénoménologie de l'homme intérieur chez Maître Eckhart.....	160
d) L'âme, royaume de Dieu	163
II. Naissance intérieure dans l'Image, christoformation et déiformation selon Eckhart.....	167
a) La maternité de l'âme virginal	178
b) Être Marie et enfanter Dieu.....	181
c) La maternité spirituelle de l'Église	185
III. Michel Henry et l'anthropologie chrétienne	187
a) Phénoménologie de la subjectivité vivante	187
b) Naître et agir	190
c) L'homme, fils de Dieu.....	192
d) L'homme, image de Dieu	195
IV. Naissance et non-naissance	199
a) Eckhart, mystique de la naissance	200
b) Lecture henryenne de la phénoménologie de la naissance chrétienne	203
c) « Dieu s'engendre comme moi-même et m'engendre comme lui-même »	205
d) La naissance filiale comprise comme venue de l'homme à soi dans la vie de Dieu	208
e) Naître <i>dans</i> la Vie.....	210
f) Naître éternellement dans le fond "non-né" de la Vie	212
g) Passibilité et non-naissance	214
h) Le caractère "incrée" de l'auto-affection.....	217

CINQUIÈME PARTIE	221
<i>Naître dans l'éternité de Dieu.....</i>	221
I. La révélation éternelle de la vie	222
a) Michel Henry, phénoménologue du « présent vivant »	224
b) Entre la conscience intentionnelle du maintenant et la conscience auto-impressionnelle du présent vivant	225
c) Le présent vivant et la chair vivante.....	230
d) Le présent vivant et l'épreuve éternelle de la vie.....	231
e) Naître dans la passion éternelle de la Vie.....	235
f) Maître Eckhart et l'aujourd'hui éternel de la naissance.....	237
II. Re-naître dans la vie	242
SIXIÈME PARTIE.....	245
<i>Co-naître dans la Vie</i>	245
I. Naître dans la Grâce communautaire	246
a) La communion mystique en Dieu	247
b) L'homme, lieu d'une communion.....	248
II. Le vivre-avec selon M. Henry	249
a) Le phénomène-limite de la communauté vivante	253
III. Communauté(s) et Univers de vie	257
a) Le monde-de-la-vie comme Rapport	259
SEPTIÈME PARTIE	265
<i>Naître esthétiquement en Dieu</i>	265
I. Naissance mystique et création esthétique	266
a) Création ou naissance esthétique ?	267
b) La genèse phénoménologique de l'expérience esthétique	270
II. Entre la phénoménologie esthétique henryenne et la mystique eckhartienne de la génération	271
a) L'épreuve artistique comme le lieu de manifestation de l'absolu esthétique.....	273
b) Le monde esthétique et dionysien de l'artiste vivant.....	275
III. La génération esthétique dans la peinture de Pierre Magré	276
a) Naître et co-naître esthétiquement.....	279
CONCLUSION	281
BIBLIOGRAPHIE.....	286

Abréviations utilisées dans les notes

EM	L'essence de la manifestation (M. Henry)
GP	Généalogie de la psychanalyse (M. Henry)
Incarnation	Incarnation, une philosophie de la chair (M. Henry)
MV	C'est Moi la Vérité (M. Henry)
PM	Phénoménologie matérielle (M. Henry)
T	Traités et sermons ¹ (Maître Eckhart)

¹ C'est cette traduction des *traités et sermons* de Maître Eckhart réalisée par F. Aubier et J. Molitor que Michel Henry cite dans *L'essence de la manifestation*.

INTRODUCTION

Ce travail vient couronner un long parcours méditatif qui a débuté avec la préparation d'une thèse en philosophie centrée sur la phénoménologie de la naissance chez Michel Henry. Axée sur les dimensions typiquement phénoménologiques que révèle le phénomène-limite de la naissance, notre première thèse² soutenue en 2003 n'a abordé que d'une manière rapide la question du lien qui constitue l'unité intérieure entre la mystique de l'engendrement chez Eckhart et la phénoménologie de la naissance chez Michel Henry.

Ce travail actuel est conçu dans le but bien précis d'approfondir d'une manière très concentrique l'appartenance originaire entre la mystique eckhartienne de l'engendrement et la phénoménologie henryenne de la naissance et leur enracinement commun dans la vérité néo-testamentaire et la grande Tradition spirituelle de l'Église. S'il y a une connexion originaire entre la théologie mystique d'Eckhart et la phénoménologie de la vie de Henry, c'est parce que les deux ont vu dans *l'intériorité* l'ultime révélation de la vie. En fait, la Vie immanente considérée par Michel Henry comme l'archi-phénoménalité qui révèle et donne toutes choses à elles-mêmes ne se distingue en rien, dans son fond intérieur et invisible, de la Dêité vivante qui pose sa vérité en toutes choses révélées à elles-mêmes en elle. C'est dans un demeurer en soi radical que la Dêité se vit elle-même et se révèle elle-même et donne à toutes choses vivantes d'être révélées à elles-mêmes dans son fond immanent indéchirable. Le tout est donné dans l'Intériorité de Dieu qui, en s'engendrant lui-même, ne cesse d'engendrer et de donner vie.

Si la naissance est la chose la plus profonde qui révèle la vie d'une manière plénière, c'est parce qu'elle est l'effectuation intérieure de la venue de la vie en elle-même. Il s'ensuit que rien ne peut vivre, s'il n'est pas déjà donné à lui-même dans une naissance intérieure, immédiate, invisible, donc *mystique*.

² Cf. J. REAIDY, *Michel Henry, la passion de naître : méditations phénoménologiques sur la naissance*, Préface de Rolf Kühn, Paris, L'Harmattan, Coll. « Ouverture philosophique », 2009.

Mais pourquoi qualifier de mystique tout ce qui naît dans la vie et comme la vie ?

Là où la Vie se rapporte à elle-même en toutes choses, c'est là où il y a une donation excessive de sens. Si la vérité mystique n'existe que dans la mesure où elle est l'effectuation continuelle de ce rapport vivant qui lie toutes choses à elles-mêmes dans la vie de Dieu, c'est parce qu'elle est donnée en toutes choses vivantes comme rapport dans le Rapport qui est Dieu lui-même.

Notre toucher est mystiquement révélateur de sens, puisqu'il ne sent que dans la mesure où il est senti dans la vie. Cousu du contenu intérieur de la vie, le toucher se révèle comme rapport habité par la vérité de toutes choses. Il habite la vérité et est habité par la même vérité, parce qu'il est un rapport mystique qui jaillit de la Source comme la Source. Je peux dire, par exemple : Dieu me touche, je le touche, je touche les choses vivantes en Dieu, les choses sont touchées par Dieu et par moi. Il y a là une unité de révélation mystique propre à la vie intérieure qui fait que nous nous recevons nous-mêmes dans le rapport, nous sommes le rapport et nous laissons venir le rapport. Cela est vrai parce que ce qui naît en nous est intérieurement lié à la Source et à tout ce qui est donné à lui-même dans la Source, cette Source qui est capable de poser en nous le rapport en nous engendrant en elle.

Si la vérité intérieure que révèle la *naissance de Dieu dans l'âme* demeure pour nous la chose la plus proche et la plus réelle, c'est parce qu'elle habite notre passion vivante qui condense en elle la plénitude de notre existence. Avant de dire ou d'écrire quoi que ce soit sur notre naissance dans la vie, nous sommes déjà prononcés et dits dans cette naissance au sein de l'épreuve de son silence révélateur de sens. Notre naissance intérieure est toujours déjà là. Elle est cette épreuve primordiale qui s'impose à nous avant toute autre chose, avant tout questionnement sur l'origine et le commencement. C'est pourquoi en méditant notre naissance d'une façon mystique et phénoménologique radicale, nous laissons notre naissance être le lieu de sa propre manifestation intérieure, puisque c'est elle, et elle seule, qui nous enfante dans son mystère vivant et sa phénoménalité invisible. La naissance, parce qu'elle révèle en elle toute la générosité donatrice de la vie, laisse jaillir le sens du fond de sa simplicité première.

Si la vérité de la naissance intérieure implique une puissance et une révélation phénoménologiques spécifiques, c'est parce qu'elle est de part en part *une pratique*. Étant

le lieu ultime de la phénoménalisation omniprésente et agissante de la vie qui s'effectue intérieurement et invisiblement, notre naissance constitue la *passion pratique* de notre vérité immanente. Éprouver notre naissance dans le lieu même où Dieu nous fait éprouver en lui la plénitude de ce que nous sommes en nous-mêmes est l'unique vérité qui nous donne de nous sentir vivants en Dieu et de vivre de ce que nous sentons. Si tout ce qui nous est donné d'éprouver comme notre vie se révèle en nous dans notre naissance dans la vie de Dieu, c'est parce que nous ne pouvons recevoir notre vérité que de ce qui nous est donné d'être en Dieu et par Dieu. Seul Dieu, parce qu'il est capable de souffrir notre vérité, là où il pose en nous le rapport qui est lui-même, nous révèle complètement à nous-mêmes dans notre naissance en lui. C'est pourquoi il est l'unique Fond qui supporte en lui notre vérité singulière propre. Il s'ensuit que tout ce qui nous révèle à nous-mêmes est essentiellement lié à ce qui effectue en nous notre naissance intérieure. Si nous ne pouvons pas éprouver notre vie que là où nous nous rapportons à nous-mêmes dans la vie de Dieu, c'est parce que nous n'avons d'autre demeure que le fond de la vie divine qui ne cesse de nous engendrer en elle.

Si la référence au christianisme est nécessairement exigée à ce niveau phénoménologique et mystique intérieur, c'est parce que seule la vérité chrétienne est capable de nous révéler à nous-mêmes en nous engendrant au cœur de sa révélation excessive et agissante. L'agir de la vérité chrétienne en nous est l'agir d'une naissance qui révèle dans la mesure où elle laisse venir en nous la puissance de sa donation invisible. Ce qui fait que toute révélation, pour être effective, doit révéler la vie dans sa venue mystique en toutes choses.

Si la phénoménologie de la vie telle qu'elle est conçue par Michel Henry est appelée à rejoindre constamment cette source qui jaillit au cœur de notre naissance mystique, c'est parce qu'elle ne cherche, comme la théologie mystique, qu'à coïncider avec la vérité qui la rend possible. Phénoménologie de la vie et théologie mystique habitent, à ce niveau intérieur, l'unique Fond de la vérité vivante qui ne se donne que là où elle est surgissement de soi en soi et là où elle est son propre connaître.

Si tout connaître primordial est le connaître d'un naître, c'est parce que toute connaissance se nourrit de ce qui s'éprouve mystiquement dans la vie. Nous ne pouvons pas connaître quoi que ce soit, si la naissance ne nous le révèle en elle, dans son épreuve intérieure. La naissance, et seule la naissance, condense en elle toute la révélation de la

vie qui se donne dans toute son effectivité pratique. Elle est la passion ultime de la vie qui ne cesse de s'affecter elle-même dans son fond immanent, puisqu'elle implique en elle toute l'intensité phénoménologique propre à la venue éternelle de la vie en elle-même. La naissance vivante ne surgit pas d'un fond conceptuel, mais d'un fond pathétique qui a la profondeur de la vie elle-même. Naître, c'est vivre dans le pathos intérieur de la Vie qui constitue en nous notre vérité auto-impressionnelle singulière.

Parce que toute venue à l'apparaître présuppose une venue dans l'auto-apparaître de la vie, rien ne peut être donné à lui-même hors de la vie et sa naissance. Pour que le phénomène puisse s'imposer dans son poids phénoménologique effectif, il faut qu'il soit le fruit d'une naissance dans la vie absolue définie comme la phénoménalité originaire donatrice de toutes choses à elles-mêmes.

En développant une phénoménologie de la vie qui vise à remonter à l'essence de la phénoménalité telle qu'elle se donne dans sa nudité pure, Michel Henry a bouleversé la pratique phénoménologique telle qu'elle est pratiquée par Edmund Husserl et Martin Heidegger. Un tel renversement implique la notion d'une « contre-réduction », c'est-à-dire une réduction de la réduction qui va jusqu'au bout dans sa capacité de réduire pour ne laisser jaillir que la vérité dans sa révélation immanente pathétique. Une telle « contre-réduction » est identique à ce que Maître Eckhart désigne par mystique du *détachement*, cette mystique qui rend possible la libération de l'essence de la vie de tout ce qui n'est pas elle. Si la naissance intérieure révèle en elle-même la nudité de l'essence de la vie, c'est parce qu'elle est l'œuvre de la vie la plus nue et la plus détachée. Elle est le phénomène de tous les phénomènes, puisqu'en elle le tout se révèle et se donne d'une manière excessive. Il s'ensuit que l'apparaître de toutes choses est nécessairement l'apparaître de ce qui se donne dans la vie comme sa naissance. C'est pourquoi hors de la vie et sa naissance, personne ne peut jouir d'une existence effective. Et qui dit vie, dit nécessairement cette source divine qui ne cesse de venir en nous dans notre naissance en elle.

Tout le mérite de la phénoménologie de la vie telle qu'elle est conçue par Michel Henry réside dans le fait que ce phénoménologue ne s'est pas uniquement limité à chercher l'essence de la phénoménalité dans sa source subjective humaine, mais il a tout fondé dans la vie de Dieu qui, en s'engendrant elle-même, donne à chacun de nous de naître en

elle. La lecture phénoménologique que propose Michel Henry de la mystique eckhartienne de la naissance fondée sur des intuitions biblique, patristique et mystique manifeste une nouvelle tentative de scruter les profondeurs de la Vie qui s'auto-révèle dans son auto-engendrement, cette Vie qui ne fait que nous engendrer comme elle s'engendre elle-même. Si Michel Henry a trouvé dans la pensée mystique de Maître Eckhart une source d'inspiration singulière, c'est parce qu'elle porte en elle la liberté de son fond qui se manifeste dans la simplicité de sa vérité intérieure. Seule la révélation « détachée » de la vie, parce qu'elle échappe à tout enfermement dans des catégories philosophico-théologiques et métaphysiques visant uniquement à re-présenter la vérité intérieure au lieu de l'être, dit la vérité qui est aussi effective que la vie qui l'éprouve sans cesse dans la nudité de son pouvoir intérieur.

Quant à l'architecture interne qui fait la cohésion de cet essai, elle est conçue dans le but bien précis de définir le rapport primordial qui lie la phénoménologie de la vie à la théologie mystique de la naissance. Les sept parties qui composent la structure de base de ce travail contiennent une pluralité de thématiques qui sont liées étroitement à la naissance, ce tronc commun qui les supporte d'une manière unitaire et intérieure.

La première méditation qui ouvre ce travail porte sur le phénomène-limite de la naissance qui supporte en lui-même l'excès d'une donation phénoménologique primordiale. Une telle méditation est prolongée par une analyse portant sur la méthode phénoménologique pratiquée par Michel Henry, cette méthode qui manifeste un lien fondamental avec la pratique du détachement pris au sens mystique eckhartien radical.

Puis viendra la parole sur les intuitions fondamentales qui structurent la vérité professée par Michel Henry dans son ouvrage *L'essence de la manifestation* et qui doivent beaucoup à la pensée mystique eckhartienne. Une étude portera, dans ce cadre, sur la connaissance absolue et l'essence de la vérité chez Maître Eckhart et Michel Henry. D'autres études porteront sur les fondements bibliques et patristiques de la mystique de la naissance chez Eckhart et Henry. Et c'est dans ce cadre que sont abordées la vérité vivante de Dieu qui est un Père qui engendre et la vérité de l'homme considéré comme un fils engendré dans la vie même de Dieu.

Quant à la question de la naissance dans la vie, elle sera la question fondamentale à partir de laquelle sont interprétés plusieurs axes théologiques, mystiques et phénoménologiques

tels que le problème de la connaissance intérieure, la théologie trinitaire, la théologie de la création, la phénoménologie de l'homme intérieur, l'incarnation, la théologie sacramentelle, le silence mystique donateur de vérité et de vie, la théologie comme praxis vivante, la question de la temporalité et du présent éternel vivant, la phénoménologie de la communauté vivante, la révélation esthétique propre à la naissance mystique, la dimension eschatologique de la vie chrétienne ainsi que la *filiation* considérée comme le lieu d'une « divinisation » identique à cette naissance constamment intensifiée dans la vie de Dieu.

PREMIÈRE PARTIE

Approches phénoménologiques et mystiques de la naissance

I. La naissance, paradoxe des paradoxes phénoménologiques

« L'évocation de la naissance n'est pas familière aux philosophes; la mort est plus pathétique; les pires menaces semblent venir au-devant de nous. Or notre naissance, parce qu'elle est révolue, ne nous menace pas. (...) Je suis toujours *après* ma naissance, - en un sens analogue où je suis toujours *avant* ma mort; je me trouve en vie, je suis déjà né. Bien plus, rien ne m'atteste qu'il y ait un commencement de moi-même et que ce qui se dérobe à ma conscience soit précisément ma naissance; je puis bien dire que je suis déjà en vie, mais non que je suis après ma naissance, sinon par quelque connaissance des lois générales de la vie hors de moi ou par les souvenirs que les miens gardent de mon entrée sur la scène de l'existence »³.

Parce qu'elle est pour elle-même sa propre révélation, la naissance nous pose dans sa vérité sans que cette vérité puisse s'expliquer sur elle-même par un dire extérieur à son dire intérieur vivant. Seule la naissance, parce qu'elle est animée intérieurement par un pouvoir qui ne se distingue jamais de sa vérité pathétique propre, habite la demeure pré-originale de la vie. Ne manifestant que sa non-manifestation, elle nous révèle à nous-mêmes dans l'auto-révélation intérieure de la vie. Étant le phénomène le plus riche et le plus généreux de l'existence, la naissance porte en elle toute la fécondité phénoménologique de la vie qui, dans la mesure où elle se dérobe à la conscience, la donne à elle-même. Cela nous pousse à affirmer que la naissance transcendantale implique en elle-même une puissance de révélation propre qui lie l'échec du savoir objectif et scientifique à maîtriser une telle révélation au pouvoir excessif de la vie s'enrichissant constamment d'un tel échec.

Le caractère limite de la Nécessité absolue de la vie perpétuellement naissante s'affirmant elle-même avant tout commencement précède de loin toute auto-saisie subjective réflexive. Avant que j'assume existentiellement mon être-là, ma naissance transcendantale implique l'antériorité de mon jaillissement en moi-même dans la vie. Et parce qu'elle est enracinée dans la vie transcendantale qui ne cesse de naître, la naissance ne peut pas être le fruit de

³ P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté I : le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1988, p. 407-408.

l'agir d'un « je » qui jouit d'une liberté qui se veut elle-même par elle-même et qui cherche à prouver sa propre venue à soi par pur concept. Le choix de naître comme choix existentiel impliquant l'agir libre lié à une responsabilité première présuppose avant tout une passibilité à la vie qui me donne à moi-même, une passibilité primordiale comprise comme une non-liberté et un non-vouloir. Le fait d'être posé dans une vie singulière dans notre naissance n'est pas le fruit d'un choix égoïque libre. Et c'est là que nous pouvons affirmer que la vie se précède elle-même dans sa naissance transcendante avant toute liberté et toute décision existentielles. C'est pourquoi notre naissance transcendante ne relève pas à ce niveau pré-originaire de notre vouloir égoïque qui laisse venir la naissance comme effectivité à partir d'une affirmation découlant d'un acte libre. Toute assomption du sens de notre naissance dans une existence qui se veut elle-même librement présuppose ce laisser venir la vie en nous. Ce qui fait que tout commencement par la liberté est lié à une non-conscience de commencement, une conscience auto-impressionnelle qui ne cesse de naître en elle-même au cœur de sa vérité pathétique échappant à tout essai de la viser intentionnellement par la conscience éveillée. Cela nous mène à parler d'un commencement absolu de la vie, d'un non-commencement⁴ que présuppose tout commencement de la liberté, de l'agir et du savoir. Un tel commencement absolu n'est rien d'autre que cette « limite fuyante en deçà de mes antiques souvenirs » qui fait que je suis posé dans ma propre vie « *avant* que je commence quoi que ce soit »⁵. S'il y a vraiment une impossibilité radicale de faire de la naissance transcendante un objet à constituer par la conscience éveillée auto-suffisante, c'est parce qu'elle est cette expérience comme défaut d'expérience, le toujours déjà là d'une épreuve qui se révèle comme souffrir et jouir précédant toute structure temporelle ek-statique.

Nous ne pouvons pas parler, certes, d'une conscience de la naissance, mais de la *naissance de la conscience*, une conscience qui ne naît à elle-même que parce qu'elle est déjà

⁴ « Tout ce que je décide, écrit Ricœur, est après le commencement, - et avant la fin. Tout commencement par la liberté est paradoxalement lié à une non-conscience de commencement de mon existence même; le mot commencer comme le mot exister est à double sens; il y a un commencement toujours imminent qui est celui de la liberté : c'est mon commencement comme acte; et il y a un commencement toujours antérieur qui est celui de la vie : c'est mon commencement comme état; je suis toujours en train de commencer d'être libre, j'ai toujours commencé de vivre quand je dis : « Je suis ». Comme la naissance, toute nécessité est antérieure à l'acte même du « je » qui se réfléchit soi-même. Le « je » est à la fois plus ancien et plus jeune que lui-même. Tel est le paradoxe de la naissance et de la liberté. Cette expérience de la fuite de ma naissance est donc riche de cette pauvreté même » (Ibid., p. 415).

⁵ Ibidem.

éprouvée comme telle dans la vie qui ne cesse jamais de naître. D'où, le caractère excessif d'une telle réalité qui m'habite en fuyant mon champ de représentation du fait qu'elle est le phénomène-limite par excellence. L'*anarchie* que peut révéler un tel naître transcendantal dans son venir immémorial est ce qui s'affirme comme la chose la plus indubitable. Rien n'est plus nécessaire et premier que ce venir primordial dans la vie qui, seul, peut rendre effectif l'ensemble des événements possibles animant notre existence. Étant cette pure limite qui fuit tout essai de re-constitution intentionnelle du venir du vivant dans la vie, la naissance transcendantale demeure cette vérité qui, loin d'être réduite à un commencement quelconque et à une origine indéterminée, est le Phénomène-limite qui rend possible tout événement, tout commencement et toute origine.

La naissance révèle, dans son fond intérieur, un excès de la vie sur la représentation, un excès éprouvé comme l'effectivité même de ce que nous sommes dans la vie et en tant que vivants. Ce qui est effectif et vrai ne peut pas être représenté, mais éprouvé au cœur même de la vie, là où elle s'engendre elle-même. Et c'est au cœur même d'un tel auto-engendrement que la vie se révèle à elle-même dans sa venue continue en elle-même. Si la passion de la naissance ne peut trouver ses racines que dans la passion de la vie, c'est parce que rien ne peut manifester la vie plus que sa naissance et rien ne peut manifester la naissance plus que la vie qui implique en elle toute l'effectivité affective d'une venue primordiale en soi. Il s'ensuit que la naissance transcendantale ne peut se manifester dans sa non-manifestation radicale du fait qu'elle est une phénoménalité saturante et saturée que là où la vie se révèle en elle. Si la naissance ne donne et ne révèle que ce qui lui est donné dans la vie, c'est parce qu'elle est constituée comme sens dans l'essence immanente de la vie. Générée dans la générosité de la vie, la naissance implique en elle la révélation excessive de la vie qui fait d'elle le paradoxe de tous les paradoxes phénoménologiques. Mais comment pouvons-nous comprendre phénoménologiquement ce paradoxe ultime de l'existence ?

a) La naissance, phénomène-limite

Si la naissance transcendantale est considérée comme le phénomène-limite par excellence, c'est parce qu'un tel phénomène primordial ne révèle l'apparaître à lui-même que dans son auto-apparaître pathétique non-apparaissant. Le non-apparaître de la naissance transcendantale compris comme auto-révélation pathétique de la vie dans son venir primordial en elle-même manifeste son caractère excessif et fait que tout apparaître n'est effectif que sur base de son auto-apparaître vivant qui se cache dans sa venue même. L'invisibilité de l'auto-apparaître du venir de la vie en elle-même, nous dit Michel Henry, est l'invisibilité de cette matérialité phénoménologique propre qui excède tout horizon phénoménologique ek-statique. Il s'ensuit que la phénoménologie de l'excès que révèle toute phénoménologie se rapportant au phénomène-limite de la naissance est liée à la vérité de la vie qui s'excède elle-même tout en étant pour la conscience la limite qui laisse manifester en elle la non-manifestation qui sature par son caractère inconstituable tout phénomène à constituer.

"Limite" ne veut pas dire mettre un point final à l'élan de la recherche phénoménologique, mais implique un mouvement caractéristique de la dynamique pratique phénoménologique habitée constamment par sa propre puissance qui s'excède elle-même. Éprouver la limite⁶, c'est éprouver ce qui dans la limite est l'excès de la limite sur elle-même, c'est-à-dire ce qui n'est, en elle, que la puissance de l'*illimité*. Ce qui fait de la limite cette blessure qui manifeste tout le souffrir excessif d'une chair vivante à la fois identique à la blessure qui s'excède elle-même dans le souffrir surabondant d'une chair vivante à la fois identique à la blessure dans le souffrir et au souffrir dans la blessure et leur vérité incommensurable.

Une fois que nous avons affaire à un phénomène vivant, nous sommes incapables de le situer au sein d'un horizon qui s'élargit et se rétrécit en fonction de la saturabilité phénoménale de l'objet phénoménologique à analyser. La naissance transcendantale, dans la nudité de sa phénoménalité, échappe à toute délimitation à l'intérieur d'un horizon, parce qu'elle révèle la dimensionnalité intérieure de la vie : sa profondeur, sa hauteur, sa

⁶ Cf. F.-D. SEBBAH, *L'épreuve de la limite*, Paris, PUF, 2001, p.73-83.

longueur et sa largeur comprises au sens mystique. Elle a la taille phénoménologique même de la vie qui ne peut pas être enfermée dans l'espace limité d'un horizon transcendant à elle. *Quant à l'épreuve de la limite, elle n'est autre que l'épreuve de ce qui est gros de son propre excès. La naissance transcendantale est, à la fois, limite de la preuve et fécondité de l'épreuve sans limites. Ce qui fait que l'excès de la vie sur elle-même identique à l'excès d'une chair qui éprouve sa propre venue en elle-même est ce qui ouvre la raison de la vie dans sa finitude même à son épreuve pathétique infinie. Penser la limite à la limite, c'est se laisser être submergé par la fraîcheur d'un surgissement excédent par l'immensité généreuse vivante de l'irreprésentable qui, dans sa puissance agissante, est auto-réalisation de ce qui a depuis toujours explosé les frontières de ce qui le thématise.* Si la « "naissance" est un mot pour dire un excès absolu sur la représentation »⁷, c'est parce que l'épreuve de la naissance nous révèle dans son surgir même l'immédiateté de son auto-étreinte pathétique. Parler donc de cet excès phénoménologique hors représentation, c'est parler sans doute de cet excès éprouvé comme l'effectivité même de ce que nous sommes dans la vie. Si l'effectivité de l'épreuve de la naissance transcendantale ne peut être réduite à une réalité imagée ou re-présentée, c'est parce qu'elle est l'effectuation incessante de ce qui est expérimenté au cœur de la vie, là où elle s'engendre elle-même.

b) L'épreuve de la naissance comme épreuve de la finitude

« La finitude, écrit Borch-Jacobsen, ne serait-elle pas que nous ne pouvons pas penser ce qui nous finit »⁸. L'impossibilité de penser notre finitude est inhérente à l'essence même de la finitude. Et cela est vrai parce que nous ne pouvons pas quitter la sphère subjective transcendantale non-née en vue de la penser en nous distanciant du rapport qui la lie à elle-même. Nous ne pouvons rien expérimenter hors de notre naissance transcendantale à nous-mêmes. Il s'ensuit que toute pensée n'existe que fondée sur cette expérience de la naissance à la présence vivante primordiale. L'échec de la pensée de penser sa propre naissance dans la finitude ou comme finitude ne relève pas uniquement du fait que toute

⁷ J.-L. NANCY, "Naître à la présence", In *Le poids d'une pensée*, Collection Trait d'union, Le Griffon d'argile. Sainte-Foy, Québec, 1991, p.131.

⁸ M. BORCH-JACOBSEN, "Les commencements de l'homme", In *Les fins de l'homme*, Paris, Éd. Galilée, 1981, p. 59.

pensée demeure constamment incapable de penser ce qui la finit, mais du seul fait que la naissance à la présence ou la naissance de la pensée à elle-même ne peut être effective que dans la mesure où elle est éprouvée dans notre naissance dans la vie. La finitude ne se limite pas à être uniquement la finitude de la pensée incapable de penser son commencement absolu, mais elle est l'épreuve de la réception de soi dans la vie. Saisir le nœud de ce Soi vivant donné à lui-même dans la grande passibilité dans l'auto-donation éternelle de la vie rend impossible tout essai de saisir la naissance hors de l'auto-épreuve de la vie qui relève fondamentalement d'un excès du pathos de l'épreuve sur toute représentation, puisque nous sommes là au cœur d'une puissance invisible d'un Pathos vivant non dialectisable, au cœur de la puissance de l'affectivité initiale qui constitue le contenu phénoménologique propre de la vie.

Se recevoir soi-même de la Vie généreuse et générante est ce qui fait de notre finitude ce qui révèle l'absolu dans l'absolu, puisque la finitude n'est autre que la finitude d'un vivant qui ne peut s'éprouver absolument lui-même que parce qu'il est ce vivant singulier donné à lui-même dans l'auto-épreuve éternelle de la Vie. La genèse de la finitude transcendantale absolue est identique à notre naissance dans la vie. D'où, seul le fait d'être toujours-déjà-né dans le Pathos de la Vie, parce qu'il échappe à toute conscience auto-réflexive et intentionnelle, rend possible le naître auto-affectif de la conscience et de la pensée. La pensée ne naît que dans le toujours déjà là charnel d'une non-naissance impliquant le caractère excessif et impensable de la puissance pratique de la vie qui excède de loin toute pensée purement spéculative. C'est pourquoi toute pensée ne peut révéler quelque chose de vrai que parce qu'elle est donnée à elle-même dans le pathos de la vie, dans cette auto-épreuve de la vie qui a depuis toujours donné tout vivant à lui-même dans la profondeur de son pathos qui se situe hors mémoire et hors représentation. Parce qu'elle révèle une finitude éprouvée dans la vie, l'épreuve de la naissance d'un Soi vivant constamment auto-affecté dans l'auto-affection de la vie absolue implique une expérience-limite.

La finitude, une fois qu'elle est comprise à partir d'une phénoménologie radicale de la vie, cesse d'être la finitude de la raison incapable de penser le point-source de son surgissement pour devenir l'épreuve singulière d'une vérité vivante qui laisse venir en elle la puissance de la vie absolue qui l'engendre. L'excès phénoménologique de la naissance transcendantale, loin d'être uniquement ce qui écrase la raison sous le poids

phénoménologique de ce qu'elle n'arrive à porter et à supporter, est l'excès d'une chair qui s'éprouve elle-même comme excès d'elle-même sur elle-même. Et c'est uniquement au cœur de cet excès phénoménologique du naître transcendantal dans la vie que sont possibles tout sens et toute connaissance.

c) La naissance, passion de l'origine

Si toute venue dans la vie demeure une vérité imprévisible échappant à toute reconstitution généalogique ou historique possible, c'est parce que toute reconstitution phénoménologique n'est possible que comme une reconstitution d'un commencement qui se situe au sein de l'horizon temporel ek-statique primordial. L'impossibilité de la reconstitution du phénomène-limite de la naissance relève du fait qu'il ne se révèle en lui-même qu'à travers un rapport pathétique. Tout venir est un surgir qui surgit par pur surgir révélant par là toute la violence « sauvage » immaîtrisable d'une passion pré-originale considérée comme le lieu de tout rapport de soi à soi révélé à lui-même dans la vie absolue. Il s'ensuit que l'excès phénoménologique qu'implique l'origine ne relève point de cette vérité indéterminée de l'« il y a » insupprimable et inobjectivable, mais de sa vérité vivante auto-affectionnelle. L'origine, dans sa vérité impressionnelle et charnelle, n'est rien d'autre que passion et c'est dans cette auto-impressionnalité charnelle vivante que tout commencement peut commencer. Dire que la "passion de l'origine"⁹ est le lieu de toute vérité possible, c'est dire nécessairement que "l'Origine est un pathos"¹⁰ qui ne peut se révéler que dans le "se rapporter à soi" de la vie et de son venir en elle-même. Étant ce rapport à soi vivant, l'origine ne peut se donner à elle-même que dans la puissance pratique d'un pathos relationnel. Ajoutons de même que toute genèse transcendantale du sens n'est rien d'autre qu'une genèse dans l'auto-impressionnalité de la vie et comme cette auto-impressionnalité. Quant à la phénoménologie de l'origine ou l'origine de la phénoménologie révélée à elle-même dans la vie, elle est cette passion de la vie s'engendrant elle-même dans son auto-affection de telle sorte que tout ce qui vient en soi dans cette passion soufferte

⁹ J.-L. NANCY, *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1991, p. 271.

¹⁰ M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, Épiméthée, 1990, p. 49.

comme rapport est sans commencement, sans fond, donc sans origine. La vie est nécessairement sa propre passion pré-originale. D'où, naître en soi dans la passion pré-originale de la vie, c'est naître comme rapport vivant dans la non-naissance qui est depuis toujours déjà immergée dans l'éternité pro-fonde de l'auto-engendrement de la vie. Il s'ensuit que l'Événement, une fois compris comme le surgir continu de la vie en elle-même et par elle-même, n'est possible que comme un venir non-né dans le pathos de la vie. Seule la naissance transcendante révèle la dynamique même du venir de la vie en elle-même et son jaillir d'elle-même sans commencement et sans fin. Elle est cette dynamique plongée éternellement dans le toujours déjà là de la vie ainsi que cette passion puissante non-originale de la vie qui surgit *an*-archiquement et ne cesse de surgir. Il s'ensuit que rien ne peut venir comme factuel effective, s'il n'est cette actualisation pratique de la force de la vie qui vient et ne cesse de venir en elle-même. Naître comme vivant, c'est jaillir dans le demeurer éternel toujours vivant de la vie qui s'éprouve elle-même et ne cesse de le faire selon une nouveauté et une fraîcheur éternelles. Toute passion ne peut se donner comme Rapport que là où elle est la passion d'une chair auto-impressionnelle se rapportant à elle-même dans la vie. D'où, venir à soi dans le pathos de la vie, c'est s'éprouver soi-même dans la vérité de la chair vivante.

d) La naissance transcendante an-archique "sans pourquoi"

L'an-archie de la naissance ne révèle l'excès de l'origine sur elle-même que dans la mesure où elle est an-archie de la non-naissance qui ne cesse de se précéder elle-même dans son propre *Abgrund*. Si le re-commencement ne re-commence que dans la puissance qui laisse le re-commencement venir, c'est parce que le commencement ne commence et re-commence que là où il est le toujours déjà là de l'an-archie du venir incessant de la vie qui ne cesse d'imprimer sa propre arché inoubliable. S'il y a toujours derrière le commencement quelque chose qui ne commence pas, c'est parce que ce qui se précède lui-même en précédant tout commencement est le toujours déjà de quelque chose qui ne commence pas du fait qu'il ne cesse de venir en tant que le venir éternel lui-même, le venir de la vie en elle-même et en toutes choses.

C'est dans la naissance et par la naissance que la non-origine et la non-donation de la vie absolue surgissent d'un seul coup pour laisser naître le vivant comme non-donné, puisque ce qui est donné dans la naissance est ce qui ne naît pas, c'est-à-dire ne commence pas, puisqu'il est depuis toujours non-naissance plongée dans l'"engendrer" de la Vie dans son surgissement même. Avec la naissance transcendantale, nous ne sommes pas au commencement, mais là où le commencement n'a pas commencé, ne commence pas et ne commencera pas. Et même là où nous croyons que nous commençons, nous sommes déjà complètement submergés par l'impossibilité de nous saisir en train de commencer. À chaque fois que je m'éprouve moi-même en tant que vivant, je suis cette plongée immédiate et incessante dans la profondeur de ma vie qui ne cesse de venir en elle-même et de naître d'une façon constamment renouvelée. C'est en ce sens que naître transcendantale implique nécessairement l'impossibilité de naître une première fois. La perte incessante du point de départ trace constamment la limite de l'extension entre le point de départ et le point d'arrivée. Naître ne veut pas dire commencer, mais défier le commencement par la plongée continue dans le non-commencement, dans l'*Abgrund* de la vie. Ce qui commence, en fait, en nous, n'est commencement que parce qu'il est pris dans ce qui s'éprouve comme *an*-archique. La phénoménologie de la naissance transcendantale ne peut être dite, à ce niveau phénoménologique radical, qu'"an-archique", puisqu'elle est toujours déjà plongée dans le fond sans fond de son venir incessant sans commencement et sans fin qui ne peut trouver de principe que dans l'absence de tout principe imposé du dehors. Cela est vrai parce que le phénomène-limite de la naissance révèle un venir à soi dans la vie qui précède toute possibilité d'être du phénomène.

Naître en tant que Soi charnel vivant dans la vie veut dire venir à la vie, là où la vie ne cesse de venir en elle-même. Et c'est en ce sens que la dynamique de la naissance n'est pas ordonnée par la logique de cette extension ek-statique entre le commencement et la fin. La naissance n'a d'autre espace et temps que le temps et l'espace de son propre surgissement an-archique. Ce qui fait que la naissance ne commence que là où elle surgit sans commencement. Son "là" est ce "là" charnel qui n'a d'horizon que son propre horizon immanent à sa propre vérité pré-originale. L'effectivité de son venir surgissant de ce *Rien* qui n'est rien d'autre que ce venir vivant est une effectivité dynamique donc à jamais agissante. "Laisser être" la naissance, comme laisser naître le vivant dans le non-agir de la

non-naissance de l'"engendrer" est ce qui laisse tout vivant être la vie et rien d'autre que la vie. Parler donc du "pourquoi" de la naissance transcendantale n'a pas de sens. La naissance transcendantale est "sans pourquoi", puisqu'elle se précède elle-même en tant qu'elle est toujours déjà là sans raison et avant tout avant. Seule la naissance dans la vie est capable de donner sens, avant qu'elle soit constituée comme structure de sens. Elle *donne* le temps en laissant la temporalité venir dans la venue incessante de sa force charnelle en elle-même. Ce qui fait que ce qui surgit et ne cesse de surgir dans la nouveauté inouïe du surgissement sans commencement et sans fin est ce venir même de la force de la vie en elle-même qui étreint sa vérité éternelle au sein de sa chair auto-impressionnelle.

e) L'épreuve immémoriale de la naissance

Il est vrai que nous sommes toujours précédés par ce qui nous donne à nous-mêmes, mais une telle précédence n'est rien d'autre que l'auto-précédence de la vie absolue dans chaque naissance en elle. Parce qu'elle est posée en elle-même dans l'Avant absolu de la Vie, notre naissance révèle ce venir pathétique en soi dans le rapport éternel à soi. Un tel venir, loin d'être coupé de ce qui le donne à lui-même, est conçu à partir de la passion éternelle de ce qui l'engendre, de sorte que celui qui naît dans la vie absolue a déjà en lui la vérité immémoriale de cette vie et, dans un certain sens, il est non-né. Je ne peux pas jeter un regard visant le passé absolu immémorial de ma naissance dans la vie, puisque là où ma vie jaillit il n'y a que ce rapport vivant qui me lie à moi-même pathétiquement. D'où, l'impossibilité radicale que le jaillissement de ma vie de la vie absolue puisse être repéré au sein d'un horizon temporel ek-statique, puisque la naissance de chacun de nous ne peut avoir lieu hors de la passion de la vie absolue qui l'engendre, cette passion qui ne passe pas¹¹, mais qui s'auto-temporalise selon un auto-mouvement immanent et éternel. Il en résulte que la source de la temporalité vivante est identique à cette *passion immémoriale* de la naissance transcendantale. Quant au regard réflexif posé par une conscience éveillée qui

¹¹ « C'est pourquoi si l'on dit de l'Immémorial de l'antécédence de la vie sur le vivant qu'il est un passé absolu, il faut bien voir que dans ce passé absolu il n'y a rien de passé. Car cette antécédence est celle de la vie tandis que dans le passé il n'y a que de la mort » (M. HENRY, "Parole et religion : la Parole de Dieu", In *Phénoménologie et théologie*, Paris, CRITERION, 1992, p. 146).

cherche à viser de loin le Passé de la naissance, il demeure inapte à percer le fond retiré de la vérité immémoriale de la vie identique à cet oublier inoubliable qui échappe constamment à toute saisie intentionnelle visant le jaillissement archi-impressionnel de la conscience transcendantale. En analysant l'essence de l'oubli liée à l'animalité interprétée par Nietzsche, Henry écrit : « Oublieuse la vie l'est par nature en tant qu'immanence, laquelle expulse de soi insurmontablement l'*ek-stasis* et par suite toute forme de pensée possible. (...) C'est donc en vertu d'une nécessité eidétique que l'animal, pour autant qu'il figure l'essence de la vie et que celle-ci exclut la pensée, se trouve déterminé dans son être par l'oubli. L'homme, "cet animal nécessairement oublieux..."¹² ». Tout cela nous révèle de près le caractère immémorial de la naissance transcendantale qui est cette plongée incessante dans l'origine immémoriale de la vie. Je sens ma naissance dans le même mouvement immanent qui me donne à moi-même et je suis constamment affecté par ma naissance sans que je puisse me souvenir d'elle. De même, je ne peux me rapporter au monde vivant que dans la mesure où il a fait histoire et sens dans l'épreuve incarnée de son événement pour moi. Ce qui fait de ma chair, comme le dit Henry, « la mémoire immémoriale du monde »¹³. La vie est sans mémoire, puisque lorsque nous disons mémoire, nous parlons de cet écart phénoménologique que peut introduire la pensée intentionnelle en visant un passé ek-statique. Mais seule la mémoire charnelle est capable d'être le lieu vivant de l'auto-épreuve de l'Immémorial qui révèle l'épreuve transcendantale de la vie dans son venir en elle-même, là où elle ne se rapporte à elle-même que d'une façon pathétique non-intentionnelle.

Si le rapport à soi qui se fait sans distance et dans l'invisibilité est un rapport pathétique immémorial, c'est parce que, dans notre venue en nous-mêmes dans la vie, nous oublions non seulement nous-mêmes en nous rapportant à nous-mêmes, mais nous portons déjà en nous l'Oubli initial de la vie absolue dans lequel nous sommes plongés en nous-mêmes dans la non-distance.

La Vie me lie à moi-même dans son rapport pathétique éternel à elle-même, de sorte que je ne cesse de naître dans sa passion immémoriale immanente à sa vérité même. D'où, toute

¹² F. NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, trad. I. Hildenbrand et J. Gratién, Œuvres philosophiques complètes, Paris, Gallimard, 1971, p. 252; cité dans M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, Épiméthée, 1985, p. 258.

¹³ M. HENRY, *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 206.

naissance transcendante ne peut se manifester comme telle que comme éprouvée en tant que souffrir et jouir plongés dans l'Avant absolu de la Vie et son présent vivant éternel. Je ne peux penser ma naissance transcendante, puisqu'elle est hors toute réflexion et échappe à tout effort de re-souvenir. L'incapacité principielle de remonter à partir d'une voie réflexive à notre naissance transcendante provient du fait que cette dernière est l'Immémorial hors thème échappant constamment à tout essai de réduction au maintenant de la conscience éveillée. Le passé absolu de l'origine antérieur à toute mémoire est un passé nécessairement oublié, puisque « le temps où je n'étais pas encore homme, le temps d'avant ma naissance, perdu pour moi par la naissance, demeurera irrémédiablement perdu, et jamais ne sera comme tel retrouvé. Mais tout ce que je reconnais et ressaisis, pour la première fois, n'est rendu possible que par cette perte »¹⁴. Tout cela nous conduit à affirmer le caractère paradoxal de la naissance transcendante qui, dans la mesure où elle est oubliée, ne cesse d'être l'inoubliable insupprimable. L'inoubliable est ici l'indépassable, l'indestructible, l'inaccessible et l'insupprimable¹⁵. Il est ce qui supporte l'oubli radical de la vie se rapportant pathétiquement à elle-même. L'immémorial inoubliable nous *supporte* constamment de telle sorte que nous ne pouvons pas nous arracher à lui, puisque nos racines vivantes se dérobent en lui¹⁶. Cela est vrai parce que « l'inoubliable n'est pas ce que nous saisissons perpétuellement et ce qui ne peut se dérober à la mémoire, mais ce qui ne cesse de nous saisir et ce à quoi nous ne pouvons nous dérober »¹⁷.

L'incapacité de saisir notre vie en train de vivre est nécessaire parce que l'auto-épreuve de la vie ne se réalise que là où elle est une puissance agissante qui ne cesse de venir en elle-même hors toute mémoire. L'Immémorial qui se précède lui-même en nous hors toute saisie auto-réflexive de la conscience éveillée est impliqué dans l'invisibilité impressionnelle présupposant l'auto-impressionnalité et l'auto-affection originaire de la chair vivante s'auto-éprouvant elle-même dans la Vie, cette auto-affection qui est plongée dans l'invisibilité de l'Avant absolu qui n'a rien à voir avec l'horizon extatique du passé,

¹⁴ J.-L. CHRÉTIEN, *L'inoubliable et l'inespéré*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 31-32.

¹⁵ Cf. Ibid., p. 77.

¹⁶ Philippe Lacoue-Labarthe évoque d'une façon singulière dans *Phrase* le caractère immémorial et inoubliable de la naissance et de la mort : « ce que nous tenons pour immémorial (naître, mourir; ou plus exactement : mourir, naître) est bel et bien inoubliable. C'est l'inoubliable même » (Ph. LACOUÉ-LABARTHE, *Phrase*, Christian Bourgois éditeur, 2000, p. 53). La naissance et la mort ne sont alors que cet immémorial inoubliable de la vie.

¹⁷ J.-L. CHRÉTIEN, *L'inoubliable et l'inespéré*, Op. cit., p. 120.

puisqu'un tel Avant absolu est plongé dans l'éternité d'un pathos qui est le non-constituable même. Michel Henry nous dit à ce niveau que « c'est uniquement dans la mesure où l'Inextatique auquel ne parvient aucune pensée n'est pas pour autant un Rien phénoménologique mais précisément l'essence phénoménologique du pathos en lequel la Vie advient et ne cesse d'advenir à elle-même dans son Archi-révélation éternelle, que l'Oubli de cet inextatique, l'Oubli de l'Immémorial, se change en ce qui ne peut être perdu. Ce dont on ne peut se souvenir, c'est précisément ce qu'on ne peut oublier. La phénoménologie de l'Immémorial est identiquement une phénoménologie de l'Inoubliable : du premier elle conduit invinciblement au second »¹⁸.

Étant cet Immémorial inoubliable, la vie absolue laisse naître chacun de nous dans son présent vivant qui ne passe pas. « Notre naissance transcendantale, écrit Henry, n'est jamais passée parce qu'il n'y a pas de passé dans le Soi, parce qu'il n'y a pas de passé dans le passé absolu de l'Immémorial de l'antécédence de la Vie »¹⁹. Il en découle que notre naissance est l'unique vérité capable de nous plonger dans la vérité immémoriale de la Vie, là où nous pouvons vivre notre rapport à l'Avant absolu de la Vie d'une façon pathétique et radicale et un tel rapport éprouvé pathétiquement n'a rien à voir avec un rapport ek-statique au passé fondé sur une distanciation originaire de soi à soi, puisqu'il est un rapport qui s'effectue selon cette proximité pathétique immédiate qui lie la Vie à la multitude des vivants. Il n'y a, à ce niveau transcendantal, ni avant ni après, mais l'éternel mouvement de la venue de la Vie en elle-même qui, en s'engendrant elle-même, pose le rapport indéchirable dans le Soi qu'elle génère dans son pathos.

« Il s'agit de penser une forme du rapport à l'Avant qui ne soit plus la distance du passé - aucune distance, aucune "ek-stase". *Toute forme de rapport qui ne tient pas sa possibilité de la mise à distance d'une ek-stase, la puise dans le pathos* »²⁰. Parler donc de ce lien pathétique indissoluble liant la vie absolue à chaque vivant en elle, c'est parler du rapport indestructible et éternel tissé de la matérialité du pathos de Dieu et du pathos de l'homme. Si nous sommes connus déjà depuis toujours dans la Vie, c'est parce que notre rapport à elle est un rapport qui est déjà noué là où la vie ne cesse de vivre en elle-même. Parce qu'elle nous engendre en tant que ses Fils, la Vie nous connaît depuis toujours là où elle est

¹⁸ M. HENRY, "Parole et religion : la Parole de Dieu", Op. cit., p. 151.

¹⁹ Ibid., p. 149.

²⁰ M. HENRY, *C'est Moi la Vérité*, Paris, Seuil, 1996, p. 201.

révélation d'elle-même par elle-même. Henry écrit que « ceux-là (ses Fils), la Vie les a connus à l'avance, parce que c'est en se joignant à elle-même qu'elle a joint à soi chacun d'eux, c'est dans son auto-révélation à elle que chacun d'eux a été révélé à lui-même »²¹. Naître depuis toujours dans la vie en tant que non-né, c'est être plongé dans le « *toujours déjà* de l'immémorial »²² de la vie. « Le *pour toujours* traduit, depuis l'autre extrémité du temps, le *toujours déjà* de l'immémorial »²³. Ajoutons de même que la vérité incessante de tout naître éprouvé dans le "toujours déjà là" absolu de la vie révèle toute la puissance éternellement et pathétiquement agissante de l'Immémorial, de cet « Archi-Ancien qui se dérobe à toute pensée - le toujours déjà oublié, ce qui se tient dans un Archi-Oubli »²⁴.

²¹ Ibid., p. 233.

²² J.-L. CHRÉTIEN, *L'inoubliable et l'inespéré*, Op. cit., p. 29.

²³ Ibidem.

²⁴ MV, p. 190.

f) La naissance, mystère de la vie

Parce qu'elle est le phénomène intérieur qui révèle la vie dans sa vérité excessive, la naissance porte en elle une révélation mystique qui a la taille phénoménologique même de la vie. En suscitant en nous d'une manière exceptionnelle l'émerveillement devant la puissance pratique de son mystère vivant, la naissance nous colle au sens qui envahit toute notre vérité intérieure. Si nous ne pouvons échapper même pour un laps de temps à l'épreuve de notre naissance vivante, c'est parce que nous sommes constamment supportés en elle comme est supporté un fœtus dans le sein de sa mère. La naissance dit dans son silence la force de la vie. Elle dit la vérité en s'éprouvant elle-même comme vérité. Elle est une révélation mystique qui révèle dans la mesure où elle éprouve sa vérité en Dieu. Nous ne pouvons pas naître dans notre vérité, sans que nous naissions avant tout dans la vérité mystique de Dieu. En supportant en soi la passion de vivre Dieu, notre naissance est un enfantement éternel dans la vérité de Dieu. En nous engendrant en lui, Dieu souffre notre vérité en vue de nous la communiquer dans son amour. En naissant en nous, Dieu ne cesse de nous enfanter dans sa vérité mystique.

Mais que veut dire naître *mystiquement* dans la vie et la vérité de Dieu ?

Tout ce qui éprouve sa vérité dans la Vie implique une révélation mystique. La vérité est une naissance mystique dans la Vie, puisqu'elle est enfantée comme sens intérieur, là où la Vie ne cesse de s'engendrer elle-même dans son essence pure. La vie est, dans son fond sans fond, une donation mystique de sens. Elle ne révèle que ce qu'elle se vit dans l'intensité d'un rapport qui la lie à elle-même d'une manière indéchirable. C'est pourquoi, en se révélant au niveau de son pathos pré-originaire, la vie manifeste l'excès de sa vérité pratique sur elle-même. Toute vérité mystique vivante célèbre dans sa puissance pratique excessive le sens intérieur de son mystère. Il s'ensuit que la passion archi-intelligible de la vérité n'est autre que le contenu de la vie qui se connaît elle-même dans son auto-épreuve abyssale.

L'homme qui naît en Dieu ne peut se connaître lui-même que dans la passion de la vie divine qui le constitue en lui-même comme sens et fait qu'il sent dans sa passion singulière

le sens qui le fait naître dans la vérité. La vérité mystique n'est pas une catégorie métaphysique qui structure notre relation à la vérité grâce à cette fondation du sens en nous par une Transcendance qui nous dépasse énormément et qui nous oblige à sortir de nous-mêmes pour la rejoindre au bout d'un cheminement de type extatique. Elle est ce qui habite notre chair souffrante et jouissante. Elle ne construit sa demeure que là où nous nous éprouvons nous-mêmes intérieurement en elle. Elle bat au rythme de toutes les palpitations de notre cœur, ce lieu originaire de notre intériorité. Elle constitue la matière vivante de notre souffle vivant. Elle est aussi profonde que notre sentir et notre pâtir. Elle pénètre notre chair et nos os. Si nous ne pouvons nous sentir nous-mêmes hors du sentir divin, c'est parce que ce qui vit en nous n'est rien d'autre que la vie de Dieu capable seule de nous donner à nous-mêmes d'une manière pathétique. Il s'ensuit que seul le fait de nous sentir nous-mêmes vivants en Dieu est ce qui fonde en nous notre rapport mystique à Dieu. Une fois qu'elle est comprise au sein d'une phénoménologie radicale de la vie, la vérité mystique est identique au fond auto-impressionnel et invisible de la phénoménalité vivante, lieu de toute révélation effective possible. Parler d'une mystique vivante, c'est parler d'une vérité pratique qui porte en elle tout l'excès de la relation vivante entre Dieu, l'homme et toutes choses vivantes, une relation qui se donne comme passion considérée comme le lieu d'un sentir originaire qui révèle la surabondance du sens au cœur de chaque expérience vivante.

Toucher, goûter, éprouver, jouir, souffrir, voir et connaître Dieu sont les modalités pratiques et affectives d'un rapport primordial identique à tout ce que nous éprouvons en nous-mêmes dans la vie de Dieu. C'est au sein même d'un tel rapport cousu d'expériences vécues que l'ivresse d'un jouir peut nous submerger incommensurablement. C'est pourquoi vivre mystiquement de la vie de Dieu, c'est éprouver immédiatement ce rapport pathétique qui nous révèle à nous-mêmes dans l'auto-révélation de Dieu. Être touché par Dieu dans notre sentir intérieur, habiter sa passion comme il habite notre passion, c'est être supporté par son sentir et, par là, être né en lui, là où il ne cesse de nous donner sa vie.

Tout cela nous mène à dire que tout ce qui se donne comme vérité pour un homme vivant doit habiter son toucher intérieur, là où il ne cesse de se sentir lui-même dans chaque point de sa vie immanente. L'homme souffre sa vérité et en jouit avant de la saisir en tant que quelque chose qui est construit conceptuellement. Il se voit lui-même pathétiquement avant

de voir l'extériorité lumineuse du monde, se touche en s'étreignant lui-même de l'intérieur avant de toucher tout ce qui s'étend dans l'horizon ouvert de l'existence, se sent lui-même avant de sentir ce qui lui est extérieur. Tout cela est vrai parce qu'à lui est donné de sentir immédiatement l'odeur mystique d'une fleur et de jouir de ce rapport esthétique primitif qui révèle d'une façon originaire la puissance pratique de la relation vécue dans la vie. Tout ce qui intensifie le rapport mystique entre les vivants sature la réalité vécue d'un contenu qui fait accroître la force pratique de la vérité éprouvée en tant que passion primordiale de la vie. Parler donc de la beauté mystique d'un visage, de la fraîcheur mystique de la rosée et de l'expérience intense vécue entre Dieu et l'homme, c'est chercher la vérité là où elle se rapporte à elle-même dans son fond sans fond pathétique pré-originaire.

Et parce que tout ce que nous éprouvons en nous-mêmes *naît mystiquement* dans la vie de Dieu, toute naissance mystique porte en elle d'une manière singulière la vérité de Dieu. En nous engendrant en lui, Dieu souffre en nous sa vérité qui nous constitue dans notre passion habitée constamment par la plénitude de sa présence. C'est pourquoi seule notre naissance en Dieu est capable de nous faire éprouver notre vérité mystique vécue en lui. Considérée comme le lieu de manifestation de la phénoménalité nue de la vie et sa vérité mystique la plus excessive, la naissance possède son Dire propre qui excède par son pouvoir révélateur tous les modes d'expressivité possibles qui cherchent à exprimer le caractère indicible d'une factualité imprévisible qui est toujours déjà là avant d'être possible. Il s'ensuit que tout ce qui peut être dit de la naissance ne peut être vrai que s'il est connecté immédiatement au Dire indicible de sa révélation abyssale pathétique.

Nous ne pouvons pas habiter hors de la vie de celui qui a posé en nous la possibilité que nous soyons rapport à nous-mêmes dans la transparence de sa propre vérité. Si nous ne pouvons pas saisir notre vérité en Dieu que dans l'invisibilité pathétique de notre rapport à lui, c'est parce que nous sommes le fruit de notre naissance mystique dans la vie divine. Il s'ensuit que ce que la vie divine manifeste comme son essence est aussi invisible que son fond pathétique intérieur, puisque toute révélation vivante ne peut être éprouvée que là où elle est invisiblement vécue. Quant au visible, il n'est que dans la mesure où il est donné à lui-même dans l'invisibilité de la vie. Si la donation de la vérité est une donation dans la non-donation, c'est parce que la vérité n'ouvre l'espace du sens que là où elle est capable

de se retirer au sein de la nuit lumineuse qui rend possible toute ouverture venue dans la lumière.

Parler donc de notre vie mystique, c'est parler nécessairement de ce qui nous fonde dans le fond insondable de la vérité divine intérieure. Et si nous ne pouvons connaître que ce qui s'éprouve dans le rapport, c'est parce que tout ce qui est vrai révèle le rapport et est révélé à lui-même dans le rapport. D'où, l'impossibilité principielle de chercher à connaître la vie hors de ce qui se donne en elle dans ce rapport pathétique qui est elle-même.

Loin d'être réduite à une naissance à soi dans le concept, la connaissance vraie est une naissance à la vérité dans le rapport qui nous lie à nous-mêmes dans la vie de Dieu. C'est en ce sens que nous pouvons comprendre comment le rapport mystique qui nous fait vivre de la vérité précède toute intelligibilité possible donnée à elle-même grâce à un logos extérieur à la vie. Seule la vie est capable de donner sens au-delà du sens, parce qu'elle est capable d'engendrer la vérité en s'engendrant elle-même. Et si tout ce qui naît dans la vie ne peut pas ne pas être le lieu de manifestation du sens mystique de la vie, c'est parce que tout ce qui se donne comme vivant révèle l'énormité de la plénitude de la vie et témoigne de la venue parousiaque de la vérité.

Seule la naissance, parce qu'elle est de part en part une révélation mystique, est le socle vivant de toute venue à l'apparaître, puisqu'elle est en elle-même l'effectuation continuelle de la venue de la vie en elle-même, cette venue qui porte en elle le poids phénoménologique de notre réalité vivante. C'est pourquoi c'est elle, et elle seule, qui donne sens à toute phénoménologie qui cherche l'essence même des choses, puisqu'elle est le phénomène ultime de la vie.

II. Entre phénoménologie et théologie

La phénoménologie de la vie et la théologie mystique ne peuvent révéler quelque chose de vrai et d'effectif que parce qu'elles appartiennent toutes deux au fond unitaire de la vérité éprouvée dans la simplicité et l'unité de la vie. Si la phénoménologie de la vie cherche à rejoindre la source qui laisse surgir à partir d'elle toutes choses vivantes, c'est parce qu'elle est connectée à la donation fontale de la phénoménalité pure qui désigne cette matérialité intérieure transcendantale constituant toute épreuve immanente de soi. Parce qu'elle est aussi intérieure que la vie qui la constitue, une telle phénoménalité pure n'est jamais distincte de l'essence intérieure de la Déité qui révèle dans la simplicité et l'unité le mystère de sa vérité nue.

Pas une contradiction entre ce qui est désigné comme vérité de la vie et ce qui est désigné comme vérité mystique, puisque ce qui s'affirme, à ce niveau, comme révélation ultime est cette manifestation du fond unitaire de l'unique vérité qui supporte dans sa puissance pratique l'excès du sens sur lui-même. Il s'ensuit que la vérité immanente dans son fond unitaire n'est autre que ce sol commun qui révèle toute la dimensionnalité intérieure de la vie dans la simplicité première de son pur jaillir d'elle-même en elle-même. Seule la vérité intérieure vivante rend possible le chemin qui conduit à elle, puisqu'elle est l'unique chemin qui mène d'elle-même à elle-même. D'où, pas de chemin qui conduit à la vérité qui puisse être quelque chose qui se distingue de la révélation immanente à la vie. Il suffit d'être dans la vérité pour avoir en nous tous les chemins possibles qui mènent à elle. Ce qui fait que pas de différence fondamentale entre la phénoménologie de la vie et la théologie mystique quand elles sont révélées à elles-mêmes dans la simplicité primordiale d'une unique vérité. Portées par un même tronc, elles appartiennent toutes deux à cette « archi-intelligibilité »²⁵ de la vie qui est une intelligibilité pratique identique à cette

²⁵ Une telle archi-intelligibilité de la vie correspond, selon M. Henry, au logos de la chair auto-impressionnelle qui souffre son sens dans sa manifestation immanente invisible. Ce logos johannique vivant précède tout discours sur la vérité, puisqu'il implique en lui l'essence pratique de son connaître primordial (Cf. *Incarnation*, dernier chapitre).

passion pré-originale de la vérité soufferte continuellement dans le fond charnel et auto-impressionnel de la vie.

Michel Henry termine son ouvrage *Incarnation*²⁶ en développant une méditation sur l'archi-gnose johannique impliquant tout le pouvoir pratique et charnel de l'intelligibilité pré-originale de la vie qui souffre sa vérité en venant pathétiquement dans son propre Verbe. Et c'est uniquement grâce à une telle archi-intelligibilité que nous pouvons poser les fondements de tout connaître phénoménologique et théologique. La Vie ne peut être sa propre vérité que là où elle s'éprouve dans la *chair de son Logos*. « Avant la pensée, avant la phénoménologie donc comme avant la théologie (avant la philosophie ou avant toute autre discipline théorique), une Révélation est à l'œuvre, qui ne leur doit rien mais qu'elles supposent toutes également. Avant la pensée, avant l'ouverture du monde et le déploiement de son intelligibilité fulgure l'Archi-intelligibilité de la Vie absolue, la parousie du Verbe en lequel elle s'étreint »²⁷. Tout ce qui se donne comme porteur de vérité doit être connecté d'une façon pré-originale à cette Révélation qui souffre sa vérité en s'engendrant elle-même et en engendrant son Dire au cœur de son auto-épreuve vivante. Il s'ensuit que toute logique possible présuppose un logos charnel vivant et tout logos charnel est donné à lui-même dans l'archi-intelligibilité de la vie absolue qui vient en elle-même dans son propre Logos.

En méditant le rapport entre phénoménologie et théologie (ou théophanie), nous cherchons à saisir le sens excessif que peuvent révéler la phénoménologie et la théologie, une fois comprises à partir de leur enracinement commun dans le Fond archi-intelligible de la Vie. Nous n'opérons pas par là un saut d'un axe de recherche à un autre comme si nous cherchons à passer d'une couche métaphysique à une autre plus camouflée et plus gonflée de sa teneur métaphysique²⁸. Notre saut ne se fait que dans l'espace interne et propre à

²⁶ Cf. *Incarnation*, p. 361-374.

²⁷ Ibid., p. 364.

²⁸ Les dimensions théophaniques de la vérité vivante se révélant à ce niveau phénoménologique radical n'a rien à voir avec la réduction de la vie absolue à une nouvelle universalité *métaphysique*. Rolf Kühn nous dit sur ce point que la puissance pratique excessive de la vie, son archi-passibilité et son pathos impliquent une « mise entre parenthèses de toute métaphysique classique, des genres et modes ontologiques aristotéliens et de leur suite historique en faveur d'un tournant radical vers l'*intensité pathétique* ou phénoménologique, c'est-à-dire en faveur d'un dire de l'Affectivité pure qui n'est plus une discursivité abstraite, mais la *chair impressionnelle* même, laquelle est nécessairement donnée en toute phénoménalisation de phénomène. On peut nommer l'absence de cet espace pour le jeu argumentatif habituel une *religion*, mais en faisant remarquer que la religion comme mode de vie ou comme révélation authentique est le seul mode pratique

l'univers phénoménologique de la vie, un saut animé par la force d'une pulsion pré-originale. En se révélant comme vie, la phénoménalité divine, loin d'être identifiée à un phénomène transcendant ou à une phénoménalité relative à un au-delà illusoire, affirme dans la profondeur même de son affectivité pré-originale la puissance de sa vérité effective. Étant cette vérité ultime qui laisse venir la vie dans sa phénoménalité la plus généreuse, le phénomène théophanique génère à partir de son fond généreux toute donation de sens capable d'ouvrir la vérité à elle-même.

Henry ne substitue pas au Dire du christianisme un autre Dire exigé par un autre horizon phénoménologique, mais laisse le Dire du christianisme se manifester dans l'espace d'une phénoménologie de la vie. Il l'approche comme la vérité de la vie et sa révélation, une vérité qui se révèle dans l'invisibilité de sa phénoménalité pure. Il s'ensuit qu'il n'y a, selon lui, aucune incompatibilité entre la recherche phénoménologique de l'humain et celle du divin une fois que nous sommes submergés par l'excès de ce qui peut révéler à la fois et l'humain et le divin. Et si la vérité du christianisme est avant tout une vérité phénoménologique vivante, c'est parce que ses intuitions fondamentales sont foncièrement identiques à ce logos phénoménologique de la vie donné dans l'archi-intelligibilité de son auto-engendrement. Il y a bien là une phénoménalité-limite qui témoigne de l'incommensurabilité de la vie dans l'immensité de son auto-révélation. Et une telle phénoménalité vivante, en se saturant elle-même par l'excès de sa puissance révélatrice, révèle un type de révélation fondamentalement phénoménologique, mais phénoménologie, dans ce cas, ne doit être comprise que comme phénoménologie de la vie.

La phénoménologie de la vie, dans son essence, refuse d'être sélective. Elle est concernée par tout ce qui est vivant, puisque là où il y a un atome de vie, il y a nécessairement une donation de sens immense. D'où, tout ce qui vient à la vie est le lieu d'un rapport qui se révèle selon l'*unité* et l'*intensité*. La donation pré-originale phénoménologique ou la non-donation de la vie absolue donne tout ou rien. Ce qui fait que l'absolu phénoménologique n'est pas coupé de la vérité matérielle de chaque chose vivante, puisque chaque chose vivante obéit dans son événement, dans sa révélation et dans sa matérialité transcendante

réel qui s'accomplit par la seule passivité en tant qu'autorévélation ou autodonation de l'Absolu lui-même » (R. KÜHN, "Réception et réceptivité", In *Revue philosophique*, 2001, n° 3, p. 296-297). Voir aussi R. KÜHN, "Phénoménologie de la religion et phénoménologie de la vie", In *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1993, vol.73, n° 2, p. 155-165.

au même dynamisme phénoménologique qui lui est intérieur. Chaque chose ne révèle que ce qui est vivant au cœur de l'Absolu, de sorte que tout ce qui vit dans la chose vivante est absolutité singularisée de la vie absolue elle-même. Dire que la vie humaine et la vie divine ont une seule et même matérialité phénoménologique pathétique, c'est dire que tout ce qui est donné dans l'auto-donation de la vie absolue porte en lui le secret de la générosité qui donne en se donnant complètement. Mais est-ce que le fait de pratiquer la réduction transcendantale, à ce niveau, ne nous mène-t-il pas nécessairement à opérer une théologisation de la phénoménologie ?

L'essentiel, à notre sens, ne consiste pas à subordonner la théologie à la phénoménologie ou la phénoménologie à la théologie, mais réside dans le fait de les comprendre à partir de leur enracinement commun dans la vie. Ajoutons de même que ce qui jaillit de toute pratique phénoménologique radicale n'est autre que la pureté de la phénoménalité et de l'essence de la vie qui échappe à toute qualification et classification. Et cela nous pousse à dire que ce n'est pas uniquement la phénoménologie qui doit être libérée de la phénoménologie, mais la théologie, elle aussi, est invitée à se libérer de la théologie pour ne laisser la place qu'au jaillissement de la vérité de la vie qui surgit en toute spontanéité, là où la vie engendre et révèle dans son propre engendrement la communauté des vivants dans sa simplicité. Pour être aussi féconde que la vérité qu'elle médite, la théologie doit laisser la vérité de Dieu venir dans un cœur détaché capable de pâtir la vérité et de l'être intérieurement. Seul un fils qui connaît son père par cette même connaissance qui le fait être en lui est capable d'éprouver la vérité comme sa propre vérité. Seul un cœur filial et « détaché » coïncide avec la vérité telle qu'elle se donne en Dieu. En ne cessant de naître dans la Vérité comme son fils, l'homme vivant n'est rien d'autre que cette même vérité qui l'engendre en elle. C'est pourquoi recevoir Dieu de Dieu comme Dieu se donne en lui-même est l'unique façon d'être ce que nous recevons.

Une fois que nous sommes au cœur de la vie, ce qui est constamment en œuvre est l'action puissante de la vie qui creuse en nous la possibilité de la connaître et de connaître toutes choses en elle. Plus nous creusons en profondeur, plus les choses, dans leur jaillissement fontal, deviennent simples et proches. Et une telle proximité n'est perceptible que là où la vie se rapporte à elle-même en rendant possible tout rapport singulier et pluriel. D'où l'affirmation : là où il y a la vie, il y a une seule révélation qui se phénoménalise en s'auto-

donnant en chaque chose vivante singulière. Une telle vision phénoménologique de la vie n'exclut rien de ce qui peut être éprouvé comme phénomène pathétique et comme événement continu dans l'archi-affectivité de la vie, l'espace profond véritable de toute phénoménologie de la naissance. Et si une phénoménologie de la religion peut être possible à ce niveau, c'est parce que la religion et la foi n'ont d'autre "lieu" phénoménologique privilégié que l'affect que présuppose toute puissance de l'intellect.

a) L'absolu et la chair

Si le phénomène de l'absolu excède notre pensée, cela ne va pas dire qu'il est inexistant pour nous et en nous. L'absolu, même s'il ne peut pas être prouvé par l'homme conceptuellement et théoriquement, est éprouvé en lui comme passion invisible. Tout ce qui est éprouvé par l'homme dans sa chair vivante est impliqué dans l'auto-épreuve de l'absolu vivant lui-même. L'absolu n'affecte en nous que ce contenu phénoménologique qui constitue notre vérité, puisque nous ne pouvons éprouver ce que nous sommes dans notre vie sans éprouver en nous le pouvoir immanent de la vie absolue qui nous engendre dans son auto-affection primordiale. Tout ce qui est engendré en nous par la vie absolue est identique au rapport qui nous lie à nous-mêmes dans cette même vie. Il s'ensuit que toute épreuve de l'absolu dans notre chair n'est autre que l'épreuve de Dieu dans notre intériorité auto-impressionnelle.

Je ne peux penser l'absolu ou l'être sans le sentir. L'absolu, je le suis singulièrement au cœur de mon affectivité transcendantale capable de le vivre, puisqu'il n'a de sens pour moi qu'en étant incarné en moi, c'est-à-dire éprouvé dans ma chair comme la chair de ma chair. Ajoutons que la phénoménalité de l'absolu est identique à la matérialité de la chair qui l'éprouve et que l'absolu est ce qui a déjà révélé sa profondeur dans la profondeur de notre chair auto-impressionnelle du fait qu'il est la condition de possibilité de son épreuve en chacun de nous, puisque rien de ce qui peut être éprouvé dans la vie comme vivant ne puisse être coupé de l'épreuve de la vie absolue qui le donne à lui-même dans son fond sans fond affectif. C'est pourquoi l'absolu ne peut se révéler que dans une chair et pour

quelqu'un qui est incarné qui se sent lui-même charnellement dans l'auto-affection éternelle de la vie absolue elle-même.

En nous donnant de vivre singulièrement en elle, la Vie engendre en nous la possibilité de l'éprouver dans notre passion propre. Tout ce qui est éprouvé dans notre chair comme finitude s'éprouve dans la vie absolue comme absoluité singulièrement incarnée. Il s'ensuit que seule la chair auto-impressionnelle considérée comme le lieu de toute phénoménalisation effective concentre en elle toute révélation pratique de la vie. En laissant venir la Vie dans ma chair comme ma chair, je nais comme chair vivante capable d'éprouver l'absolu dans son auto-épreuve singulière.

b) Pour une phénoménologie radicale de la foi

La foi, en termes henryens, est ce rapport à soi indestructible et indéchirable rendu possible par la puissance du « se rapporter soi-même » de la vie absolue dans le vivant. La foi est fondamentalement un rapport vivant qui, en jaillissant de notre naissance dans la Vie, nous lie immédiatement à elle. Elle est, comme l'affirme R. Kühn à la suite de M. Henry, cette « certitude invincible de la vie (*unbesiegbare Gewissheit des Lebens*) »²⁹. Et loin d'être réduite à ce débat qui l'assimile à ce noyau plus ou moins résistant face au pouvoir de la raison, la foi est immergée dans le milieu vivant d'une phénoménologie de la vie. Elle a sa raison, puisqu'elle est un pathos qui raisonne. Elle « n'est pas on ne sait quelle sous-connaissance privée d'ailleurs de tout site assignable et ainsi de toute justification possible, mais seulement un nom pour la certitude invincible que la vie a de vivre et pour son hypersavoir. La Foi ne vient pas de ce que nous croyons, elle vient de ce que nous sommes des vivants dans la vie. 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 »³⁰. Seul celui qui est engendré dans la Vie peut connaître la vie en se connaissant lui-même en elle. Tout savoir vrai n'est autre que le savoir de la foi qui se

²⁹ R. KÜHN, *Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff*, Transzendentalphilosophie Heute, Band 6, Cuxhaven, Junghans-Verlag, 1994, p. 368.

³⁰ M. HENRY, "Parole et religion : la Parole de Dieu", Op. cit., p. 142-143.

révèle comme cette auto-saisie immédiate pathétique de la vie qui donne tout savoir possible à lui-même.

Sören Kierkegaard nous ouvre d'une manière singulière la voie pour penser la profondeur de la foi liée à la racine même de notre subjectivité vivante donnée à elle-même phénoménologiquement dans le pouvoir de la vie absolue et son rapport primordial. C'est en expérimentant la foi que le moi, nous dit Kierkegaard, peut être *lui-même* dans la vie de Dieu, là où Dieu est cette pleine transparence de soi à soi et le lieu vivant d'un rapport immédiat de soi à soi. « Dans son rapport à lui-même, en voulant être lui-même, le moi plonge à travers sa propre transparence dans la puissance qui l'a posé. Et, à son tour, cette formule, (...), est la définition de la foi »³¹. La foi n'est donc que ce rapport affectif primordial indissoluble qui nous lie à ce qui nous a déjà liés à nous-mêmes, à la vie absolue qui, en se rapportant constamment à elle-même, pose en nous son rapport à nous et notre rapport à elle en nous jetant immédiatement dans l'*Abgrund* de sa vérité hors de toute médiation transcendante. Et « si le rapport qui se rapporte à lui-même, écrit Kierkegaard, a été posé par un autre, ce rapport, certes, est bien un tiers, mais ce tiers est en même temps un rapport, c'est-à-dire qu'il se rapporte à ce qui a posé tout le rapport »³². D'où, l'impossibilité de se rapporter à soi-même sans se rapporter à ce qui a posé l'ensemble du rapport, sans se rapporter dans la foi au Rapport absolu. Reste à dire que c'est dans la foi, dans l'épreuve de la vie absolue qui se donne en nous que nous pouvons éprouver notre absoluité.

³¹ S. KIERKEGAARD, "Traité du désespoir", In *Miettes philosophiques, le concept de l'angoisse, traité du désespoir*, Paris, Tel Gallimard, 1990, p. 496. « Croire, affirme Kierkegaard, c'est : étant soi-même et voulant l'être, plonger en Dieu à travers sa propre transparence » (Ibid., p. 435).

³² Ibid, p. 351.

c) Christianisme et phénoménologie de la vie

Y a-t-il un rapport intérieur entre la vérité du christianisme et la vérité inhérente à une phénoménologie radicale de la vie ?

La vérité du christianisme est la vérité de la Vie qui se révèle elle-même dans la mesure où elle s'éprouve elle-même dans son propre pathos intérieur. Si la Vie ne révèle que ce qui se phénoménalise en elle pathétiquement, c'est parce qu'elle est une vérité qui se souffre elle-même en supportant son sens comme son pathos propre. La vérité du christianisme est la vérité de la Vie éternelle qui s'atteste elle-même par la puissance de sa propre révélation pratique capable d'effectuer ce qu'elle révèle, puisqu'elle est l'unique Vie capable d'être sa vérité effective propre. Le christianisme, s'il révèle une chose, ne fait que révéler sa vérité en l'effectuant comme vie et comme praxis puissante et vivante. Si le christianisme coïncide avec la vérité qu'il professe, c'est parce qu'il est la révélation de la vie qui s'apparaît dans la puissance de sa propre vérité effective.

En Dieu, tout ce qui se donne comme vérité, révèle la vie, puisque Dieu est l'essence de la vie. Étant cette révélation immanente et vivante, la vérité n'est vraie que parce qu'elle est aussi vivante que Dieu lui-même. Toute matérialité phénoménologique propre à la vérité n'est rien d'autre que la matérialité pathétique vivante qui constitue et tisse le contenu effectif de toute réalité possible. Et si rien ne peut exister comme réalité effective hors de la Vie, c'est parce que tout ce qui est réel ne peut être donné à lui-même que dans l'auto-donation de la Vie qui, seule, peut engendrer le contenu de ce qu'elle est à partir d'elle-même. D'où, rien ne peut être éprouvé comme vrai qui ne soit d'abord ce qui est éprouvé déjà par la Vie comme son propre contenu donné à soi par soi. Il s'ensuit que rien ne se donne comme vérité qui ne soit pas cette révélation effective de la vie donatrice de tout sens possible. Même avant de parler d'une donation subjective de sens, la vie absolue s'affirme comme donation d'elle-même et par elle-même capable de constituer transcendalement le sens de toute donation phénoménologique possible. Et loin d'être une donation de soi dans le monde transcendant considéré comme le lieu de l'auto-extériorisation de l'extériorité, la Vie ne peut éprouver que ce qui se donne en elle et avec elle. C'est en elle que réside l'effectivité de toute réalité, puisqu'elle est la seule capable

d'ouvrir chaque apparaître à lui-même au sein de son auto-apparaître pathétique. C'est pourquoi si tout ce qui se donne comme vivant se donne en elle, c'est parce qu'elle est capable de générer le contenu qui constitue sa vérité originaire. Une telle archi-phénoménalité qui génère toutes les choses vivantes dans sa générosité phénoménologique n'est rien d'autre que la vie absolue qui, seule, est capable de révéler toute réalité à elle-même dans son auto-révélation propre.

Avant que la phénoménologie de la vie puisse révéler quoi que ce soit sur la vie, la Vie est ce qui ne cesse de se révéler en elle-même en donnant à toute chose vivante d'être vie en elle. Étant le Vivant par excellence, le Dieu chrétien nous conduit à le connaître, là où il se donne à nous dans notre vie, mais une telle connaissance est fondée sur une autre plus originaire, celle liée à l'auto-connaître divin capable d'ouvrir toute investigation phénoménologique à partir de lui. Si l'essence du christianisme consiste à se révéler elle-même en elle-même et à partir d'elle-même, comment une telle auto-révélation se donne-t-elle en nous comme notre propre vérité ? Dans quelle mesure *l'expérience chrétienne de la vérité est-elle capable d'impliquer une révélation absolue de la phénoménalité vivante* ?

L'essence de la vérité ne se révèle à nous que dans la mesure où nous sommes révélés à nous-mêmes en elle. Qui dit vérité, dit révélation de la vie dans sa phénoménalité pure qui n'a rien à voir avec la révélation qu'ouvre le monde à partir de son pouvoir révélateur propre. Nous ne sommes pas là devant une révélation qui se déploie au sein de l'horizon de lumière qu'est le monde transcendant lui-même, mais devant cette vérité absolue qui ne se donne que là où elle étreint sa révélation au sein de son auto-épreuve immanente pure.

Mais en quoi consiste l'essence de toute manifestation ?

L'effectivité de toute révélation est liée au fond auto-affectionnel de la vie immanente. Toute révélation est l'auto-révélation d'une vie qui s'affecte elle-même au sein de sa vérité pathétique intérieure. Hors d'une telle auto-révélation pas de donation de sens possible. C'est en s'apparaissant à elle-même que la vie se connaît elle-même et se constitue comme sens. Il s'ensuit que rien ne se donne comme effectivité authentique hors de cette épreuve de soi qui est, dans son essence, un « se souffrir soi-même » et un jouir de soi. En se souffrant elle-même, la vie se révèle à elle-même en ne cessant de

venir en elle-même, puisqu'elle est l'unique vérité capable de laisser venir son souffrir comme sens primordial. C'est à ce niveau que nous pouvons comprendre que l'essence de toute révélation phénoménologique, pour être effective, doit s'identifier à son propre connaître dans la vie. Tout ce qui nous est donné de vivre dans la Vie, nous donne de la connaître telle qu'elle se connaît elle-même. Il s'ensuit que tout connaître subjectif originaire ne peut coïncider avec les racines mêmes de sa phénoménalité pure que là où il est révélé à lui-même en Dieu. Seul Dieu est capable de nous révéler à nous-mêmes en lui, puisqu'il est la vie de notre vie. C'est pourquoi toute phénoménologie qui cherche à sonder le sens ultime de la vie de l'homme transcendantal doit chercher sa condition première dans la vérité de Dieu qui creuse en nous la possibilité d'être notre vérité propre.

Pour pouvoir révéler quelque chose de vrai, la phénoménologie doit méditer la venue de la vérité de toute chose à elle-même à partir de son enracinement primordial dans la Source qui la donne à elle-même. C'est pourquoi sa tâche consiste à recevoir l'excès de la donation grâce à la générosité de la Source généreuse. Ce n'est pas la phénoménologie qui donne à la Vie son sens propre, mais c'est la Vie qui donne à la phénoménologie de ne révéler que ce qui la donne à elle-même dans son fond générateur de vérité et de sens. Si personne ne peut venir en soi hors de la venue de la Vie en elle-même, c'est parce que seule la Vie « vient d'abord comme l'auto-donation pré-supposée pour toute forme de donation. C'est la vie qui vient au commencement et cela comme l'autorévélation qui constitue le commencement lui-même. Tout comme le Dieu chrétien qui n'est d'ailleurs rien d'autre que la vie, que l'auto-donation. (...) Phénoménologie de la vie et christianisme sont congruents au point que la réalité dont il s'agit en eux étant la même, leurs problèmes aussi sont les mêmes »³³.

Submergée constamment par cette générosité génératrice qui laisse venir la vie dans la vie de Dieu, la phénoménologie de la vie, et pour être fidèle à sa vocation propre, ne peut que s'ouvrir à la vérité du christianisme capable de donner la révélation phénoménologique à elle-même. Étant le lieu d'une archi-révélation donatrice de tout, le Dieu vivant chrétien nous donne la possibilité de comprendre le rapport de la Vie à elle-même ainsi que son

³³ M. HENRY, « Le christianisme : une approche phénoménologique », In *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Paris, Cerf, 2004, p. 23.

rapport pathétique à chaque vivant. Mais en quoi consiste le lien interne qui gère la relation entre la phénoménologie de la vie et la vérité du christianisme ? Et qu'est-ce qui fait que le Dieu chrétien est constamment présupposé par toute vérité qui se révèle comme vie ?

En cherchant à comprendre mystiquement ce que peut révéler une phénoménologie de la vie, nous ne pouvons que nous référer avec Michel Henry à la pensée vivante de Maître Eckhart qui a médité la vérité chrétienne à partir de son fond mystique excessif. En cherchant la vérité chez les sages de l'antiquité, les maîtres et les pères spirituels, les philosophes et les mystiques, Maître Eckhart demeure quelqu'un qui a tout médité à partir de la révélation chrétienne qui porte en elle la plénitude de toute connaissance intérieure. Habité par la vérité mystique du Christ qui l'enfante en elle, Eckhart ne nous parle que de tout ce qui nous conduit à éprouver intérieurement la vérité dans la nudité de sa donation en Dieu. C'est pourquoi connaître Dieu mystiquement, c'est le connaître, selon lui, dans le fond détaché de sa vérité nue. Tout cela nous mène à méditer chez lui la force que révèle la pratique du détachement qui se révèle comme le moteur de toute dynamique libératrice de l'essence qui supporte en elle la pureté de la vérité telle qu'elle se donne dans la générosité de ses racines propres.

III. Le détachement mystique et la libération phénoménologique de l'essence

« J'ai lu beaucoup d'écrits tant de maîtres païens que de prophètes, de l'Ancien et du Nouveau Testament, et j'ai cherché avec sérieux et tout mon zèle quelle est la plus haute et la meilleure vertu par quoi l'homme peut le mieux et le plus étroitement s'unir à Dieu et *devenir par grâce ce que Dieu est par nature*, et pour que l'homme soit plus semblable à son image lorsqu'il était en Dieu, dans laquelle il n'y avait pas de différence entre lui et Dieu, avant que Dieu formât les créatures. Et lorsque je pénètre tous ces écrits autant que le peut ma raison et qu'elle est capable de le reconnaître, je ne trouve rien que ceci : *le pur détachement est au-dessus de toutes choses*, car toutes les vertus ont quelque peu en vue la créature, alors que le détachement est affranchi de toutes les créatures. Voilà pourquoi Notre-Seigneur dit à Marthe : *Unum est necessarium*, c'est-à-dire : Marthe, celui qui veut être en paix et pur doit posséder une chose : le détachement »³⁴.

« Dépouille-toi de toutes choses, il restera seulement ce que le Christ revêtait, et ainsi tu seras revêtu du Christ »³⁵.

Le pur détachement mystique, nous dit Eckhart, est cette unique pratique intérieure qui rend possible notre union à Dieu, notre divinisation intérieure par le pouvoir de la grâce divine et notre naissance dans la nudité de la vérité divine, là où nous coïncidons avec notre vérité éternelle en Dieu. En effectuant en l'homme sa libération intérieure qui consiste à le laisser être lui-même en Dieu, le détachement lui donne de même de se rapporter aux choses vivantes par la liberté intérieure du Fond qui les supporte primordialement.

³⁴ M. ECKHART, « Du détachement », In *Les traités*, Paris, Seuil, 1971, p. 160; souligné par nous.

³⁵ Ibid., p. 170.

Seul l'homme détaché porte en lui la liberté intérieure qui rejoint la liberté de toutes choses vivantes en Dieu. C'est pourquoi en se rapportant aux choses, il ne fait que se rapporter à la source divine qui laisse venir chaque chose dans la simplicité de sa vérité unitaire. Maître Eckhart nous dit que « l'homme qui a ainsi renoncé aux choses dans leur forme la plus basse où elles sont quelque chose de mortel, les reçoit de nouveau *en* Dieu, où seulement elles sont quelque chose de réel : tout ce qui, ici, est mort, est, là, *vie*, et tout ce qui, ici est grossièrement palpable est là, en Dieu, *esprit* »³⁶. C'est à partir de ces termes mystiques que nous pouvons comprendre l'essence même de toute investigation phénoménologique radicale qui vise à réduire tout ce qui *est* à la source vivante qui le révèle à lui-même. La réduction phénoménologique qui s'opère au sein d'une phénoménologie radicale de la vie consiste à laisser les choses être leur propre vérité détachée dans la vérité détachée de la Vie. Si la vérité la plus effective des choses ne se donne que là elle est donnée à elle-même dans la source divine, c'est parce qu'elle n'est elle-même, nous dit Eckhart, que dans la mesure où elle est intérieurement vivante en Dieu. Rien n'est vrai s'il n'est pas intérieurement vivant dans la vie de Dieu. Il s'ensuit que seul l'homme détaché, parce qu'il ne voit les choses que par l'œil de l'esprit vivant, est capable de les saisir telles qu'elles sont révélées à elles-mêmes dans la profondeur divine. Détaché de tout ce qui n'est pas la Source, l'homme intérieur est capable de voir les choses à partir de leur enracinement vivant et primordial dans la Source. « Plus l'homme est pauvre en esprit, plus il est détaché et considère toutes choses comme néant ; plus il est pauvre en esprit et plus toutes choses lui appartiennent et sont son bien propre »³⁷.

Le détachement consiste à laisser tout le créé extérieur pour s'écouler dans le Fond increé de la Dèité, là où l'âme détachée plonge dans la transparence de sa vérité increée en Dieu. En se libérant de tout ce qui n'est pas Dieu, l'âme reçoit Dieu de Dieu en laissant Dieu être ce qu'il est en elle. « Là où finit la créature, là Dieu commence à être, nous dit Eckhart. Or Dieu ne désire rien de plus de toi que le fait que tu sortes de toi-même selon ton mode de créature, et que tu laisses Dieu être Dieu en toi »³⁸. Plus il y a

³⁶ M. ECKHART, *Sermons - Traités*, trad. P. Petit, Paris, Tel Gallimard, 1942, p. 113; souligné par l'auteur.

³⁷ M. ECKHART, *Sermon 74*, trad. Ancelet-Hustache, p. 95.

³⁸ M. ECKHART, *Sermon 5b*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 77.

détachement de tout ce qui n'est pas Dieu, plus il y a possibilité de recevoir Dieu dans notre intériorité tel qu'il désire se donner en nous dans sa vérité la plus nue³⁹. Seul notre détachement laisse Dieu être Dieu en nous, là où nous demeurons en nous-mêmes dans l'unité de notre vie et la nudité de notre essence. Cela est vrai parce que le détachement est un demeurer en soi au-delà de toute sortie de soi. Il est cette unité à soi et cette présence à soi originaire qui se manifestent dans la simplicité et la limpidité de l'essence pure. Se détacher donc de tout ce qui n'est pas Dieu, c'est *libérer en soi l'indestructible* qui est le lieu d'un rapport indéchirable à soi donné à lui-même dans le Rapport qui est Dieu lui-même. Une telle libération intérieure de l'homme vivant le rend plus divin que créaturiel, puisqu'elle laisse venir en lui la pureté de sa vérité telle qu'elle est donnée à elle-même depuis toujours en Dieu.

Celui qui vit le détachement en Dieu contraint Dieu à être en lui et pour lui. Dieu ne peut pas ne pas se donner lui-même complètement à celui qui s'est libéré intérieurement de tout ce qui n'est pas Dieu. Eckhart nous dit que « quand l'esprit libre se tient en juste détachement, alors il contraint Dieu à son être; et pourrait-il se tenir là dénué de forme et sans aucun accident, il prendrait pour soi ce qui est en propre à Dieu. Mais cela Dieu ne saurait le donner à personne qu'à lui-même; c'est pourquoi Dieu ne saurait faire plus pour l'esprit détaché que de se donner soi-même à lui »⁴⁰. Le plus élevé dans l'insondable déité « répond à ce qu'il y a de plus bas dans la profondeur de l'humilité. L'homme vraiment humble ne doit pas prier Dieu, il peut commander à Dieu, car la hauteur de la déité ne jette le regard sur rien d'autre que la profondeur de l'humilité »⁴¹. C'est à ce niveau mystique radical que nous pouvons comprendre l'affirmation eckhartienne : « L'homme humble et Dieu sont Un ; l'homme humble est aussi puissant sur Dieu qu'il l'est sur lui-même »⁴².

³⁹ Angelus Silesius compare la vacuité vraie (*Die wahre Ledigkeit*) à « un noble vase qui a nectar en soi : il a, et ne sait quoi » (A. SILESIUS, *L'errant chérubinique*, Paris, Arfuyen, 1993, p. 103).

⁴⁰ M. ECKHART, *Du détachement et autres textes*, Paris, Éd. Payot/Rivages, 1995, p. 55.

⁴¹ M. ECKHART, *Sermon 14*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 149-150.

⁴² Ibid., p. 150. Dans *L'essence de la manifestation*, Michel Henry souligne l'importance que Maître Eckhart donne à l'humilité et à la pauvreté comprises comme la condition de possibilité de toute union à Dieu : « Comment l'union avec Dieu dépend-elle de la pauvreté, de l'humilité ? En tant qu'elle ne se réalise que dans l'homme qui renonce au monde et à lui-même de manière à n'être plus rien, car c'est seulement s'il n'est plus rien qu'il y a place en lui pour l'opération de Dieu, c'est-à-dire pour Dieu lui-même. Le dépouillement radical de l'homme compris comme la condition de la présence en lui de Dieu,

Nous ne pouvons vivre de Dieu et en Dieu que dans la mesure où nous vivons le détachement suprême de Dieu. Dieu lui-même vit le détachement à son point ultime, puisqu'il ne peut pas être ce qu'il est sans se détacher complètement de tout ce qui est autre que lui-même. Toute la vérité de la Dêité se révèle dans la nudité de sa phénoménalité intérieure et son détachement mystique, puisque la vérité immanente de Dieu, ne peut être comprise, à ce niveau pré-originaire, qu'en étant nécessairement ce visage intérieur de l'essence nue. Tout rapport authentique qui lie Dieu à l'homme et à l'univers ne peut se faire que dans l'unité de la vérité détachée. Dieu ne donne que sa vérité détachée et ne laisse vivre en lui que celui qui est né de lui au cœur de son détachement. C'est là que nous pouvons considérer la naissance de l'homme dans la vie de Dieu comme *l'œuvre de la vie la plus détachée*. Dieu ne peut donner en chaque naissance que sa vérité détachée. C'est pourquoi toute chose vivante donnée à elle-même dans la vie de Dieu témoigne de la richesse et de la générosité de Dieu dans le détachement. Étant ce Néant du néant, la Dêité n'est jamais affectée par ce qui vient s'ajouter à son essence de l'extérieur. La liberté de son essence réside dans son « suprême détachement », dans sa nudité la plus pure et dans le fait de demeurer en soi d'une manière continue.

L'homme ne peut demeurer en Dieu que dans la mesure où Dieu le fait revêtir la nudité de sa vérité. Et pour qu'il soit un dans l'Un, l'homme doit laisser l'Un être en lui la nudité de sa propre vérité intérieure. L'homme ne peut pas vivre Dieu que lorsqu'il vit dans son désert intérieur, ce désert identique au Fond incréé qui constitue en chacun de nous la possibilité intérieure d'habiter divinement le fond divin. « Le désert de la Dêité et le vide de l'âme se rejoignent dans un *fond* commun. (...) Ce fond commun est le Fond sans fond de l'Un pur et nu »⁴³. Pour pouvoir s'écouler dans le fond de la Dêité, l'âme « doit se décréer pour rejoindre l'Incréé »⁴⁴. « Elle doit dé-devenir pour être un dans l'Un »⁴⁵, c'est-à-dire ne laisser venir en elle que ce qui la fonde dans le fond vivant de la Dêité.

n'est-ce point là le thème fondamental et en même temps le sens dernier de la « mystique » d'Eckhart ? » (EM, p. 389).

⁴³ H. PASQUA, *Maître Eckhart. Le procès de l'Un*, Paris, Cerf, 2006, p. 282; souligné par l'auteur.

⁴⁴ Ibid., p. 270.

⁴⁵ Ibid., p. 283.

Saint Paul, nous dit Eckhart, en laissant Dieu être sa vérité nue en lui, a expérimenté intérieurement la plénitude d'être vivant en Dieu. « Le plus élevé et l'ultime que l'homme puisse laisser, c'est qu'il laisse Dieu pour Dieu. Or Saint Paul laissa Dieu pour Dieu : il laissa ce qu'il pouvait prendre de Dieu, et laissa tout ce que Dieu pouvait lui donner, et tout ce que de Dieu il pouvait recevoir. Lorsqu'il laissa cela, il laissa Dieu pour Dieu, et alors Dieu lui resta tel que Dieu est celui qui est à soi-même, non pas à la manière d'un gain de soi-même, plutôt : dans une étantité que Dieu est en lui-même. Il ne donna jamais rien à Dieu, ni ne reçut jamais rien de Dieu, c'est un [seul] Un et une seule union limpide »⁴⁶.

L'appel évangélique à quitter tout pour vivre complètement pour Dieu, à mourir mystiquement pour ne laisser que Dieu être notre vie⁴⁷, à porter la croix christique mystiquement, à vivre la pauvreté en esprit, l'obéissance et l'humilité intérieure n'est rien d'autre que cet appel qui nous incite à vivre pleinement le détachement qui nous rend capables de naître en Dieu et de laisser Dieu naître en nous. Mais de quelle pauvreté s'agit-il ? Dans le célèbre *Sermon 52*, Maître Eckhart opère une radicalisation mystique de la vérité qu'implique la pauvreté vécue en Dieu et en l'homme. Selon lui, seule la pauvreté de l'homme vécue dans la pauvreté de Dieu peut être révélatrice de la vérité humaine dans sa nudité foncière, puisque l'homme, une fois qu'il vit sa vérité détachée en Dieu, se vit lui-même au cœur de la divinité qui le pose en lui-même éternellement. Pour être vraiment pauvre, l'homme doit vivre la pauvreté radicale de Dieu qui n'a d'autre richesse que sa pauvreté identique à la nudité de son essence. Angelus Silesius voit dans la pauvreté une chose divine, puisque Dieu, écrit-il, « est chose la plus pauvre. Il est nu et libre, aussi dis-je à bon droit la pauvreté divine »⁴⁸.

Toute élévation révélée en Dieu est nécessairement l'élévation de son humilité. Dieu ne peut naître en l'homme que là où ce dernier reçoit sa richesse dans la pauvreté divine et son élévation dans l'humilité divine. « Dieu ne peut opérer que dans le fond de

⁴⁶ M. ECKHART, *Sermon 12*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 133.

⁴⁷ A. Silesius écrit sur la mort mystique donatrice de vie : « Bien avant que d'être moi, j'étais Dieu en Dieu, je puis L'être à nouveau, si je suis mort à moi » (A. SILESIIUS, *L'errant chérubinique*, Op. cit., p. 195). Et sur la mort mystique que Dieu éprouve comme don de soi vivant capable de vivifier l'homme qui, à son tour, ne peut vivre qu'en mourant dans la mort mystique de Dieu, il écrit de même : « Rien ne vit sans mourir. S'Il veut vivre pour toi, Dieu même doit mourir; Et tu voudrais sans mort hériter de sa vie ? » (Ibid., p. 23). « Mort est chose bienheureuse : plus elle est forte, plus éclatante la vie que l'on en retire » (Ibidem).

⁴⁸ Ibid., p. 31.

l'humilité, car plus profond dans l'humilité, plus réceptif de Dieu : (...) plus l'homme se trouve abîmé dans le fond d'une vraie humilité, plus il se trouve abîmé dans le fond de l'être divin »⁴⁹. Dieu nous libère par sa pauvreté, pour que nous ne vivions que pour lui. En se donnant à nous, Dieu ne peut nous donner que sa vie *détachée*. Seul le détachement vécu en Dieu est le lieu pratique et effectif de son don de soi. Et c'est au cœur de notre abandon total à Dieu que Dieu nous donne de recevoir de lui son don. Détaché dans le détachement intérieur de Dieu, l'homme reçoit Dieu de Dieu et se sent lui-même dans le sentir de Dieu, de telle sorte que tout ce qui est éprouvé dans la vie intérieure de cet homme porte en lui le goût de Dieu. « Une personne qui serait totalement désappropriée d'elle-même serait tellement enveloppée par Dieu qu'aucune créature ne pourrait la toucher sans toucher d'abord Dieu, et tout ce qui voudrait venir à elle devrait y parvenir en passant par Dieu ; c'est de là que provient le goût et prend son caractère divin »⁵⁰. « L'homme qui se serait ainsi renoncé avec tout ce qu'il a en propre, en vérité, il serait totalement établi en Dieu, et où que l'on touche cet homme, on devrait d'abord toucher Dieu, car il est absolument en Dieu ». Toucher intérieurement l'homme détaché qui vit Dieu, c'est toucher Dieu tel qu'il se révèle en lui-même. C'est pourquoi rien n'est vivant dans cet homme qui ne soit d'abord la vie de Dieu qui le supporte en elle comme elle se supporte elle-même.

Pour être enfanté dans la vie du Père, l'homme doit vivre le détachement du Père. Il faut de même qu'il « s'applique beaucoup à se détacher de lui-même et de toutes les créatures et ne connaisse d'autre Père que Dieu seul. Ainsi, rien ne peut le faire souffrir ni l'affliger, ni Dieu ni la créature, ni rien de créé ou d'incrée, et tout son être, vie, connaissance, savoir et amour, est de Dieu, et en Dieu et Dieu »⁵¹.

En abandonnant totalement l'amour de soi, l'homme ne laisse pour soi que ce qui lui est donné comme son soi régénéré et transformé *intérieurement* en Dieu et en Dieu seul. Loin de s'affirmer soi-même par soi-même hors de Dieu, l'homme véritable ne peut vivre que là où Dieu lui donne de vivre dans sa vie même. D'où, pour que l'homme puisse être vraiment homme, il faut qu'il laisse Dieu être Dieu en lui. Le détachement

⁴⁹ M. ECKHART, *Sermon 55*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 184.

⁵⁰ M. ECKHART, « Instructions spirituelles », In *Les Traités*, trad. Ancelet-Hustache, Op. cit., p. 58.

⁵¹ M. ECKHART, « Le Livre de la consolation divine », In *Les Traités*, trad. Ancelet-Hustache, Op. cit., p. 100-101.

total de tout ce qui n'est pas Dieu en l'homme est l'unique condition de possibilité pour que l'homme soit homme de Dieu. Dans la mesure où l'homme « se renie lui-même pour Dieu »⁵², « se libère de lui-même pour Dieu », « se détourne de lui-même et de toutes choses créées » et abandonne « l'amour de soi »⁵³, il devient « plus Dieu que créature »⁵⁴, puisqu'il ne cherche à vivre qu'« en Dieu » et ne veut que « Dieu dans sa nudité, tel qu'il est en lui-même »⁵⁵. En se libérant de toute centration de soi sur soi, l'homme reçoit sa vérité dans la vie de Dieu qui le donne à lui-même dans son auto-donation propre. Abandonnant complètement ce qu'il croit être hors de Dieu, il se reçoit lui-même dans sa naissance intérieure en Dieu. En mourant mystiquement et intérieurement à lui-même, l'homme devient capable de mourir au monde et à tout ce qui n'est pas Dieu en vue de ne pas vivre que pour Dieu et pour Dieu seul. Il s'ensuit que l'homme, pour qu'il puisse vivre en Dieu, il doit le laisser être sa vie. Plus il devient identique à la vérité de son Dieu qui vit l'humilité d'une façon absolue, plus il coïncide avec sa vérité telle qu'elle est donnée à elle-même depuis toujours en Dieu.

En vivant le Père dans sa vérité kénotique intérieure, le Fils incarné a éprouvé l'humilité de Dieu dans sa chair humaine de telle sorte qu'il est devenu la nudité de la Dêité en l'homme. L'Incarnation et la Croix sont l'effectuation de toute la Gloire de Dieu au cœur de son humilité absolue et sa nudité intérieure. Pour vivre Dieu, l'homme doit vivre avant tout l'humilité divine et sa vérité crucifiée. « L'élévation de Dieu, nous dit Eckhart, tient à ma bassesse; là où je m'abaisse, là Dieu se trouve élevé. (...) Je pensais cette nuit que Dieu doit se trouver dépouillé de son élévation, non pas absolument mais *intérieurement*, et cela signifie Dieu dépouillé de son élévation, ce qui me plut tant que

⁵² M. ECKHART, *Sermon 66*, trad. Ancelet-Hustache, p. 41.

⁵³ « Tout amour de ce monde est édifié, nous dit Eckhart, sur l'amour de soi. Si tu avais abandonné celui-ci, tu aurais abandonné le monde entier » (M. ECKHART, *Sermon 6*, Ancelet-Hustache, p. 85). L'abandon de tout attachement à soi exige de l'âme qu'elle se dépouille radicalement « de sa particularité, de ses images de soi et de Dieu, de ses puissances objectivantes » et retrouve « en elle la virginité de sa nature, son germe de non-être, pour accueillir le Verbe divin comme le principe de son essence véritable » (P. GIRE, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, Paris, Cerf, Coll. « Patrimoines christianisme », 2006, p. 329).

⁵⁴ « Dans la mesure où l'homme se renie lui-même pour Dieu et est uni à Dieu, dans cette mesure, il est plus Dieu que créature. Quand l'homme est absolument libéré de lui-même pour Dieu, n'appartient à personne qu'à Dieu seul et ne vit pour rien d'autre que pour Dieu seul, il est véritablement identique par grâce à ce que Dieu est par nature, et Dieu ne connaît pas lui-même de distinction entre lui et cet homme. Mais j'ai dit : par grâce. Car Dieu est, et cet homme est, et de même que Dieu est bon par nature, cet homme est bon par grâce, car la vie de Dieu et son être sont totalement dans cet homme » (M. ECKHART, *Sermon 66*, trad. Ancelet-Hustache, p. 41).

⁵⁵ M. ECKHART, *Sermon 48*, trad. Ancelet-Hustache, p. 114.

je l'ai écrit dans mon livre. Cela « dit donc : un Dieu dépouillé de son élévation, non pas absolument, mais intérieurement, pour que nous devions nous trouver élevés. *Ce qui était en haut était à l'intérieur. Tu dois te trouver intériorisé*, et à partir de toi-même, pour qu'il soit en toi. Non que nous prenions quelque chose de ce qui est au-dessus de nous; nous devons prendre en nous, et devons prendre à partir de nous dans nous-mêmes »⁵⁶.

L'abaissement de Dieu pour moi est une élévation pour moi, puisqu'en se dépouillant intérieurement de son élévation, Dieu nous élève en nous laissant éprouver *la hauteur de sa propre profondeur*. « Dieu, nous dit Angelus Silesius, est abîme, et pourtant ne se montre que si l'on a gravi les cimes éternelles », puisque « c'est d'en haut qu'il faut voir la profondeur »⁵⁷. « L'esprit qui n'est plus avec Dieu qu'un unique Un, ajoute notre poète mystique, doit avoir sa hauteur comme sa profondeur »⁵⁸. Une fois que l'homme s'abaisse pour ne laisser que Dieu être sa propre grandeur, il est élevé par l'abaissement de Dieu pour lui. « L'homme doit *s'abaisser lui-même* - mais cela risque de ne pas suffire si Dieu ne le fait pas lui-même - *et il doit être élevé*. Ce n'est pas que cet abaissement soit une chose et l'élévation une autre. Au contraire : le plus haut sommet de la sublimité gît dans le fond profond de l'humilité. Car plus le fond est profond, plus il s'abaisse, plus hautes - au-delà de toute mesure - sont la hauteur et l'ascension. Plus la fontaine est profonde, plus elle va haut : profondeur et hauteur sont une seule et même chose. Voilà pourquoi plus on se met bas, plus on se retrouve haut »⁵⁹. L'abaissement mystique implique en lui toute la profondeur de sa propre élévation. En éprouvant intérieurement l'humilité de Dieu, nous éprouvons sa gloire dans notre abaissement même, puisque le plus élevé et le plus profond sont identiques en Dieu. Parler donc de cette profondeur propre à la hauteur de l'abaissement, c'est parler nécessairement de la profondeur de la vie immanente de Dieu qui se révèle dans sa *Gloire* et sa *Croix* en même temps.

⁵⁶ M. ECKHART, *Sermon 14*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 150-151; souligné par nous.

⁵⁷ A. SILESIIUS, *L'errant chérubinique*, Op. cit., p. 163.

⁵⁸ Ibid., p. 209.

⁵⁹ M. ECKHART, *Sur l'humilité*, trad. A. de Libera, Paris-Orbey, Arfuyen, 1998, p. 23-24.

a) Pauvreté mystique et naissance

L'homme pauvre ne doit pas chercher en lui un lieu où Dieu puisse opérer, « car il n'y a vraiment pauvreté en esprit que lorsque l'homme est à tel point libéré de Dieu, et de toutes ses œuvres que Dieu, s'Il voulait opérer dans l'âme, devrait être lui-même le lieu de son opération. (...) Si Dieu trouve l'homme en cette pauvreté, alors Dieu est en opérant sa propre opération et l'homme est en souffrant Dieu en Dieu; et Dieu est le Lieu de son opération; précisément parce qu'Il est un artisan qui opère en lui-même. Ici, dans cette pauvreté l'homme retrouve l'être éternel qu'il a été, qu'il est maintenant et qu'il demeurera à jamais »⁶⁰.

Être pauvre, c'est être libéré à la manière de Dieu qui se libère intérieurement de tout ce qui n'est pas lui. Une telle libération affranchit l'homme de tout savoir de Dieu qui s'effectue dans cette prise de conscience de l'agir que Dieu opère en lui. L'homme doit laisser Dieu être sa propre connaissance en lui de telle sorte que Dieu cesse d'être l'objet d'un savoir qui se donne extérieurement par rapport à cette révélation divine qui œuvre intérieurement et éternellement en cet homme. C'est dans le non-savoir, le non-avoir, le non-vouloir et le non-agir que tout est donné à l'homme dans la pauvreté de Dieu⁶¹. L'homme ne peut être riche par ce qui est riche en soi que dans la mesure où il reçoit sa richesse intérieure de la pauvreté mystique de Dieu. Il s'ensuit que seul l'homme détaché qui n'a d'autre trésor que le royaume de Dieu en lui vit la pauvreté de Dieu, source de toute générosité donatrice de vie.

L'homme, pour être pauvre en esprit, ne doit pas même connaître que Dieu opère en lui sa naissance, puisqu'une telle opération intérieure dépasse tout être, toute connaissance, toute volonté et tout désir. Dieu ne peut opérer que là où il est unité à soi dans le lieu de son opération, c'est-à-dire là où il coïncide avec son agir identique à son pouvoir vivant. Laisser Dieu être le lieu de sa propre manifestation en nous et de son propre opérer éternel est ce qui révèle notre pauvreté en Dieu et la richesse d'une telle pauvreté. D'où,

⁶⁰ M. ECKHART, *Sermon 52*, trad. A. de Libera, p. 353.

⁶¹ L'homme pauvre qui « ne désire rien, n'a rien, ne sait, n'aime, ne veut rien. Il a, sait, désire et aime beaucoup encore » (A. SILESIIUS, *L'errant chérubinique*, Op. cit., p. 27).

plus l'homme détaché laisse Dieu agir en lui, plus il est un avec Dieu dans l'agir, le connaître et le vivre.

L'opération intérieure la plus sublime que Dieu ne cesse d'opérer en nous, c'est notre naissance en lui. En naissant en Dieu, nous naissons dans son fond non-né qui supporte en nous notre vérité incréée qui est aussi ancienne que la vie de Dieu qui la donne à elle-même d'une façon éternellement intérieure. En naissant de Dieu et en Dieu, l'homme est non-né dans le sens où il est né, là où Dieu devient en lui ce fond éternel qui le supporte dans sa propre venue en lui-même. C'est là que Dieu devient en cet homme le lieu intérieur de sa naissance propre, cette naissance qui ne peut être éprouvée intérieurement que là où Dieu ne cesse de venir en lui-même dans l'éternité de sa vie. Être non-né veut dire donc ne pas cesser de naître dans la nudité du Fond divin éternel qui se vit lui-même en lui-même.

Il s'ensuit que ce qui m'est donné comme ma vie propre dans la vie éternelle de Dieu ne se distingue en rien de l'éternité du Fond divin qui me laisse venir en moi-même dans sa vérité intérieure. Si je suis non-né, c'est parce que ma vie ne peut être vivante que dans la mesure où elle ne cesse de jaillir en elle-même dans la Puissance incréée de la Déité. Si la non-naissance est une naissance intérieure dans la Source divine, c'est parce qu'elle est cette naissance qui nous révèle à nous-mêmes dans la pauvreté intérieure du Fond divin qui fonde en nous la liberté originaire du fond sans fond vivant.

b) Entre la pratique mystique du détachement et la réduction phénoménologique radicale à la vie

Si la réduction radicale à la vie suppose le détachement de tout ce qui n'est pas la vie, c'est parce que seule l'unité dans la nudité de la vie peut révéler la vie telle qu'elle est en elle-même au sein de sa vérité immanente. En cherchant à aller jusqu'au bout dans la pratique de la réduction transcendantale jusqu'au point de ne pas laisser place qu'au surgissement originaire de l'auto-apparaître pur de la vie, la phénoménologie de la vie

rejoint la pratique mystique du détachement considérée comme l'unique pratique capable de nous lier au Fond divin, lieu de toute révélation donatrice. D'où, seul le fait d'être riche de cette pauvreté qui n'a d'autre richesse que la richesse du Fond divin est ce qui nous donne accès à notre vérité soufferte dans l'essence de la vérité divine. Il s'ensuit que l'unique chemin qui conduit notre vie à la Vie n'est rien d'autre que ce chemin qui coïncide avec notre abandon de tout chemin qui n'est pas la Vie. C'est à ce niveau que nous pouvons comprendre que la pratique mystique du détachement implique en elle le sens interne de toute réduction transcendantale à la vie. Cela est vrai parce que toute effectuation phénoménologique de la venue de l'absolu en nous présuppose notre détachement pratique de tout ce qui n'est pas lui. C'est pourquoi rien ne nous est donné originairement hors du détachement qui nous donne d'être ce que nous sommes en Dieu. Que toute donation originaire de sens soit nécessairement une donation « détachée », cela relève de la nature phénoménologique de la vérité de l'essence qui ne se révèle que dans le détachement. Avec Eckhart nous pouvons donc définir le principe de tous les principes mystiques et phénoménologiques ainsi : *« plus il y a détachement, plus il y a unité dans la nudité de la Dèité »*.

Le détachement eckhartien (*l'Abgeschiedenheit*), en nous jetant immédiatement au cœur de la phénoménalité pure de la Dèité là où elle bouillonne en elle-même dans son unité, nous laisse vivre dans la vie immanente de Dieu et sa vérité. Chercher la vérité nue de la Dèité au cœur de son bouillonnement et de son auto-engendrement propre, c'est la chercher là où elle est Néant de toute représentation. C'est en ce sens que le Néant eckhartien de la Dèité est un Néant par nudité et non pas par nullité. La nudité est négation de toute nullité comme la Vie est pauvreté et simplicité dans l'unité première et l'exclusion de tout ce qui n'est pas elle.

En parlant de la Dèité comme Néant du néant⁶², Eckhart cherche à libérer Dieu de Dieu⁶³, c'est-à-dire la vie de Dieu de son concept forgé selon une représentation extérieure à lui. Une telle réduction à la Dèité révolutionne complètement notre façon

⁶² Dieu, écrit Eckhart, est cet Un qui est « un nier du nier et un dénier du dénier. (...) Toutes les créatures ont un nier en elles-mêmes; l'une nie qu'elle soit l'autre en quoi que ce soit. (...) Mais Dieu a un nier du nier; il est Un et nie tout autre, car rien n'est en dehors de Dieu. Toutes les créatures sont en Dieu et sont sa dèité propre, et [cela] vise une plénitude comme je l'ai dit plus haut » (M. ECKHART, *Sermon 21*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 204).

⁶³ La liberté intérieure de Dieu est l'effectuation continuelle de sa libération fontale de toute image qui vise à l'ouvrir à lui-même au sein d'un horizon transcendant qui se déploie dans une extériorité radicale à soi.

de voir Dieu et de nous rapporter à lui. Cette pratique phénoménologique « détachée » nous libère des idées que nous faisons de Dieu et laisse jaillir en nous d'un seul coup la vérité de sa Déité dans sa nudité primordiale et son unité. Arracher la vie de Dieu en nous à ce qui la fige dans des catégories conceptuelles, c'est laisser venir dans l'intériorité humaine la vie de Dieu et sa connaissance dans leur nudité la plus pure. Une telle réduction radicale qui s'affirme dans le détachement comme un laisser agir Dieu en nous dans sa vérité la plus pure pour que seule soit révélée la vérité pure dans l'unité plénière à soi correspond, chez Henry, à cette réduction de la réduction considérée comme une réduction à la vie, une « réduction qui va jusqu'au bout de sa capacité de réduire »⁶⁴ et qui est une libération de l'essence⁶⁵ de tout ce qui n'est pas elle. Ce qui fait de la phénoménologie de Michel Henry une « phénoménologie mendicante »⁶⁶ qui vise à se dépouiller de tout ce qui n'est pas la vie afin de rejoindre la source qui est en elle-même sa propre révélation.

Si l'essence absolue de la vie immanente ne se nourrit que de son contenu incréé identique à son propre pathos, c'est parce qu'elle est, nous dit Henry, cette unité absolue qui résiste à toute altération intérieure par une vérité qui lui est extérieure. Incapable de se quitter elle-même pour vivre hors d'elle-même, l'essence originaire de la vie absolue identique à la Déité eckhartienne est cette vérité qui se vit elle-même en demeurant constamment en elle-même selon un rapport indéchirable à soi. C'est pourquoi l'unique rapport qui révèle l'absolu dans sa vérité originaire n'est rien d'autre que ce rapport qui s'éprouve dans l'immédiation pathétique d'un « se rapporter à soi-même » dans l'immanence radicale.

⁶⁴ « Seule une réduction qui va jusqu'au bout de sa capacité de réduire, qui suspend le Dimensional extatique de visibilité où se jettent toute intuition donatrice concevable et l'évidence elle-même, tout faire voir possible, découvre la donation originelle, celle qui, donnant la vie à elle-même, lui donne d'être la vie » (M. HENRY, « Quatre principes de la phénoménologie », In *De la phénoménologie*, t. I : Phénoménologie de la vie, Paris, PUF, 2003, p. 90-91).

⁶⁵ En laissant venir l'essence dans sa liberté première, nous ne faisons que laisser venir la vérité telle qu'elle se donne dans la nudité et la pauvreté de la source qui est en elle-même et pour elle-même l'unique richesse effective.

⁶⁶ B. FORTHOMME, *Manifestation et affectivité suivant Michel Henry*, Zouk Michaël (Liban), Éd. Hatem, 1995, p. 25.

Et c'est ainsi que tout ce qui vit dans l'intériorité⁶⁷ de l'homme vivant en Dieu est fondé dans la vérité et la vie du Fond intérieur divin, ce Fond qui ne cesse de se vivre lui-même en demeurant constamment dans l'*Abgrund* de sa vérité absolue. Tout ce qui est donné en tant que vivant de la vie même de Dieu est donné dans l'auto-donation de l'absolu dans sa vérité plénière. C'est pourquoi l'âme détachée donnée à elle-même dans la vie absolue de la Déité ne peut se révéler à elle-même que dans « la révélation originaire de l'absolu à lui-même »⁶⁸. Et toute pureté au niveau de la connaissance n'est donnée à l'âme détachée que dans la nudité de la Déité et son unité à elle-même. Unie à elle-même dans l'Un, l'âme ne peut pas vivre hors de la vie de Dieu considérée comme la vie de sa vie et l'essence même de sa vérité, puisque c'est en tant qu'engendrée dans la vie de Dieu que l'âme se reçoit elle-même dans la vérité de Dieu et son essence la plus pure. Mais de quoi parlons-nous lorsque nous évoquons la vie chez Eckhart et Henry ?

La vie, selon Eckhart, se désire elle-même d'un désir sans pourquoi⁶⁹ excédant toute raison. Elle est désirable pour elle-même selon un désir sans raison. Et si elle désire quelque chose, elle ne fait que se désirer elle-même pour elle-même comme l'unique chose désirée. Tout ce qui est vécu pleinement dans la vie est désiré par elle comme quelque chose qui lui est éternel. « Pourquoi vis-tu ? Pour vivre, écrit Eckhart, et tu ne sais pas pourquoi tu vis. Si désirable est en elle-même la vie qu'on la désire pour elle-même. (...) Qu'est-ce que [la] vie ? L'être de Dieu est ma vie. Si ma vie est l'être de Dieu, il faut alors que l'être de Dieu soit mon être, et l'étantité de Dieu mon étantité, ni moins ni plus »⁷⁰.

⁶⁷ Ce qui est le plus intérieur dans l'intériorité, c'est le « cœur » défini par Eckhart comme le lieu originaire de la vie. « "Herz", bedeutet den Ursprung (des Lebens), das Innerste » (M. ECKHART, « *Sermon Latin LI* », In *LW IV*, p. 433). D'où l'impossibilité principielle que nous comprenions l'intériorité hors de la vie et de l'éternité, puisqu'elle n'est précisément que « l'éternité ou la détermination de l'éternel en l'homme » (S. KIERKEGAARD, *Le concept de l'angoisse*, Paris, Tel Gallimard, 1935, p. 323). L'intériorité se révèle donc comme cette vérité ultime identique à cette auto-épreuve singulière qui se vit subjectivement et c'est ce qui fait d'elle le lieu originaire d'une passion infinie. L'intériorité, loin d'être ce visage secondaire de la vérité incapable de jouir d'une certaine effectivité phénoménologique qu'à condition d'être située dans le Hors de soi, désigne avant tout « le mode phénoménologique par lequel la vie accède à elle-même grâce à l'Absolu » (R. KÜHN, « Phénoménologie de la religion et phénoménologie de la vie », In *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Vol. 73, 1993/2, p. 159).

⁶⁸ EM, p. 411.

⁶⁹ « Toutes choses ont un pourquoi, mais Dieu n'a pas de pourquoi et l'homme qui demande à Dieu quelque chose d'autre que lui-même fait de Dieu un « pourquoi » » (M. ECKHART, *Sermon 59*, trad. Ancelet-Hustache, p. 193).

⁷⁰ M. ECKHART, *Sermon 5 b*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 84. Eckhart affirme dans ce même cadre que « si on demandait à la vie pendant mille ans : "pourquoi vis-tu ?", si elle devait du tout répondre, elle dirait seulement : "je vis pour vivre !" Cela vient de ce que la vie vit de son propre fond, jaillit de ce qui

Dieu seul vit et est vie et nous vivons de sa vie même, puisque nous sommes donnés à nous-mêmes *en Lui, par Lui et avec Lui*.

La vie de Dieu, selon Eckhart, s'engendre elle-même, demeure en elle-même et, en jaillissant constamment d'elle-même, elle est continuellement elle-même. Elle est bouillonnement⁷¹ en soi et de soi. La vie se nourrit d'elle-même, jouit d'elle-même et se souffre elle-même d'une manière continue et sans fin et ne présuppose jamais un principe fondateur qui lui est extérieur. Elle vit dans son propre Fond sans fond incréé et est vivante de ce qu'elle est en elle-même.

Ce qui est appelé Vie absolue par M. Henry dans *C'est Moi la Vérité*⁷² est identique à la Déité eckhartienne, la vie de toute vie. Et c'est précisément à ce niveau que nous pouvons comprendre cette identité foncière entre la vérité de la Déité eckhartienne et la Vie absolue telle qu'elle est méditée par M. Henry au sein d'une phénoménologie de la vie radicale. La Déité n'implique jamais, selon Eckhart, dans son fond profond l'opposition et la différence. Dans la vie immanente de Dieu il n'y a rien d'autre, rien d'étranger, mais tout est unité et proximité. Parce qu'elle est capable de constituer le contenu qu'elle est elle-même, la Déité repose en elle-même dans la nudité de son essence et ne désire que demeurer dans son propre fond et son propre désert, là où elle étreint sa vérité vivante dans l'unité plénière à soi. L'essence de la Déité, commente M. Henry, réside dans « *son pouvoir fondamental de parvenir en soi-même, de se recevoir elle-même et de se réunir ainsi avec soi, de telle*

lui est propre; c'est pourquoi elle vit sans un pourquoi : elle se vit seulement elle-même ! » (M. ECKHART, *Sermons-traités*, Paris, Tel Gallimard, 1987, p. 84).

⁷¹ Eckhart utilise le terme latin « *bullitio* » pour désigner cette bullition divine interne identique à cette vérité dynamique immanente à la vie de la Déité, cette vérité qui, en demeurant constamment en elle-même, est incapable de se quitter complètement elle-même. Et toute sortie de soi comprise, à ce niveau, comme « *ebullitio* » (ébullition) présuppose le bouillonnement qui rend possible toute transcendance à partir de sa vérité immanente. M. Henry voit, pour sa part, que l'archi-phénoménalité identique à la vie immanente absolue est incapable de se distancier d'elle-même en posant une fissure entre elle-même et elle-même, puisqu'elle ne cesse de demeurer en elle-même et de venir en elle-même selon une dynamique d'auto-étreinte inextatique. Et c'est uniquement à partir de ce demeurer en soi de l'essence absolue de la vie que toute transcendance peut être donnée à elle-même dans la vie immanente. « Dans la phénoménalité qui ne se phénoménalise pas dans l'extériorité, écrit Henry, réside (...) la possibilité phénoménologique de la phénoménalité de l'extériorité elle-même » (EM, p. 331).

⁷² « C'est la Vie qui génère tout vivant concevable. Mais cette génération du vivant, la Vie ne peut l'accomplir que pour autant qu'elle est capable de s'engendrer elle-même. La Vie qui est capable de s'engendrer elle-même, celle que le christianisme appelle Dieu, nous l'appelons la Vie absolue » (MV, p. 68).

*manière que cette unité de l'essence avec soi résulte en elle de l'unité fondamentale qui la constitue »*⁷³.

Michel Henry, à la suite d'Eckhart, a cherché à comprendre la constitution phénoménologique de l'essence de la vie telle qu'elle se révèle elle-même à partir de son fond immanent propre. Selon lui, l'essence originaire de la vie ne se donne rien d'autre qu'elle-même, puisqu'elle se reçoit elle-même d'elle-même dans la grande passibilité de soi à soi. Elle ne peut se manifester que comme unité, proximité et simplicité. « L'unité désigne le mode originaire de présence de l'essence à elle-même. C'est ce mode de présence, cependant, qui se trouve désigné habituellement sous le concept de « proximité », concept dont le caractère ambigu se laisse reconnaître une nouvelle fois. Si par proximité on entend la présence elle-même comme telle, il y a lieu assurément de parler d'une proximité de l'essence qui est aussi bien, dans ce cas, l'essence de la proximité »⁷⁴. L'essence « se rapporte originairement à soi, dans cette relation qui la révèle à elle-même dans sa réalité. Mais la révélation à soi de l'essence dans sa relation originaire à soi-même est la Parousie. La Parousie est l'essence de la vie »⁷⁵. Parler donc de cette plénitude d'être soi-même au sein de ce rapport qui nous lie à nous-mêmes dans la vie immanente, c'est parler de cette effectuation continuelle de la venue plénière de la vie en nous. La vie, parce qu'elle n'a pas besoin de se fonder sur autre chose que soi, est le fondement infondé lui-même. En demeurant en soi sans se séparer de soi, la vie étreint sa vérité au sein de son pathos propre. Excluant d'elle-même toute possibilité de se jeter hors de soi pour se rapporter à soi, elle s'affecte elle-même sans qu'une telle auto-affection suppose nécessairement l'intervention d'une hétéro-affection extérieure.

La vie est le lieu d'une immanence radicale⁷⁶ et d'un rapport immédiat à soi. Elle n'admet aucune distance phénoménologique au cœur de sa structure unitive, puisqu'elle est le lieu

⁷³ EM, p. 402; souligné par l'auteur.

⁷⁴ Ibid., p. 356-357; souligné par l'auteur.

⁷⁵ Ibid., p. 355.

⁷⁶ « La vie demeure en elle-même. Elle n'a pas de dehors. (...) La vie est une *dimension d'immanence radicale*. (...) La vie n'est pas une auto-position, une auto-objectivation, elle ne se pose pas devant elle pour s'affecter elle-même dans un se voir soi-même, un s'apercevoir soi-même, au sens d'une manifestation de soi qui serait la manifestation d'un objet. Car c'est là ce que la vie n'est pas, ne peut pas être. La vie, s'affecte, est pour soi, sans se proposer à elle-même dans l'objection de l'ekstase. (...) Mais cette auto-affection originelle en un sens vraiment radical, au sens d'une immanence absolue exclusive de toute rupture intentionnelle et de toute transcendance, n'est pas un postulat de la pensée » (M. HENRY, « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », In *De la phénoménologie*, t. I, Op. cit., p. 47-50; souligné par nous).

d'une auto-épreuve pathétique et auto-impressionnelle et d'une invisibilité pathétique irréductibles à la visibilité ekstatique et au regard intentionnel de la conscience. La vie est l'auto-révélation de l'auto-affection qui exclut toutes les notions relatives à l'auto-objectivation, l'auto-aliénation et l'auto-négation. De même, la vérité de la vie ne peut pas se manifester au sein de l'horizon du monde, cet horizon de visibilité ekstatique qui s'associe à ce pouvoir d'auto-production de l'au-dehors et qui se définit comme le lieu primordial de l'éloignement transcendantal et de l'altérité de soi à soi.

DEUXIÈME PARTIE

Connaissance et naissance en Dieu

I. La vérité comprise comme le don excessif de la vie

« La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (Jn 17, 3).

« Quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu » (1 Jn 4, 7)

« Un écrit dit : « Personne ne connaît le Père que si ce n'est le Fils », et il suit de là que, si vous voulez connaître Dieu, vous ne devez pas seulement être égaux au Fils, mais devez être le Fils lui-même »⁷⁷.

En interprétant Jn 17, 3 dans son *commentaire du Livre de la Sagesse*, Eckhart écrit : « Il faut remarquer qu'il est dit en Jn 17 : « Ceci est la vie éternelle qu'ils te connaissent ». Et Augustin dit, dans le *De moribus ecclesiae* : « Peut-être demande-t-on de manière opportune ce qu'est la vie éternelle. Mais écoutons plutôt celui qui la donne : « Ceci est, dit-il, la vie éternelle qu'ils te connaissent, toi le vrai Dieu » ; et il suit : « La vie éternelle est donc la connaissance même de la vérité ». C'est donc ce qui est dit ici : *Te connaître est la justice consommée*, ce que la Vérité dit en Jn : « Ceci est la vie éternelle qu'ils te connaissent ». Ce qui est écrit là en Jn : « qu'ils te connaissent » est dit ici : *Te connaître*. C'est pourquoi Augustin dit ainsi dans l'*Epistula ad Dardanum* : « Heureux ceux pour qui posséder Dieu est le connaître » et suit : « C'est une connaissance très pleine, très vraie, très heureuse » »⁷⁸.

Si notre connaissance de Dieu nous donne de vivre de sa vie même, c'est parce que tout ce qui est révélé en Dieu comme sa vérité n'est rien d'autre que sa vie même. Affirmer donc l'identité entre le fait de connaître Dieu et le fait de vivre Dieu éternellement, c'est affirmer qu'en Dieu et en l'homme qui vit Dieu le connaître et le vivre sont un. En nous laissant éprouver sa vérité dans sa vie, Dieu nous engendre dans sa vérité propre. C'est pourquoi nous ne cessons pas de recevoir en Dieu le don de la vérité identique au don de notre filiation divine. Ne cesser jamais de vivre de cette connaissance qui est Dieu lui-

⁷⁷ M. ECKHART, *Sermon 16b*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 167.

⁷⁸ M. ECHARDI, « *Expositio Libri Sapientiae* », In *LW II*, § 262, p. 593.

même, c'est ne cesser jamais d'être enfanté dans cette vérité divine qui fait de nous des fils. Qu'est-ce qui rend possible notre naissance filiale dans la vérité de Dieu ? Comment pouvons-nous laisser Dieu être sa propre connaissance en nous ? Comment accéder à être un avec la vérité qui nous souffre en elle ? Faut-il chercher à saisir Dieu par concept ou par étonnement mystique ?

Il est bien clair que ce qui révèle la vie doit être révélé lui-même à lui-même dans la vie, puisque seule la vie est capable d'être sa propre connaissance. Dieu ne peut jamais être *l'objet* de sa connaissance, puisqu'il est lui-même sa connaissance. Dieu se donne absolument à la manière d'un « non-objet » inconstituable. C'est pourquoi nous ne pouvons le saisir que là où il est en nous sa propre révélation et sa vérité intérieure. Il s'ensuit que personne ne peut prouver conceptuellement la présence de Dieu en lui sans l'éprouver intérieurement dans sa chair vivante, c'est-à-dire sans l'éprouver au sein de son intériorité vivante qui se reçoit elle-même dans la vie immanente divine, puisque « tant que nous invoquons un concept, il ne s'agit pas encore de Dieu »⁷⁹. Grégoire de Nysse nous dit que « les concepts créent des idoles de Dieu. Seul l'étonnement saisit quelque chose », puisque « tout concept formé par l'entendement pour essayer d'atteindre et de cerner la nature divine ne réussit qu'à façonner une idole de Dieu, non à le faire connaître »⁸⁰. En subissant la gravité de l'énormité de la vérité divine, l'homme est submergé par cette même vérité qui le constitue en lui-même en le saturant de sa générosité même.

Quant à l'idolâtrie conceptuelle, elle consiste à ne voir dans la vérité intérieure de Dieu que sa représentation extérieure qui demeure incapable de révéler ce qui est vrai et effectif. Mais que reste-t-il de la vérité divine vivante, une fois qu'elle est réduite à une représentation morte et illusoire ? Jean-Luc Marion voit comme tous les Pères mystiques que la révélation de Dieu sature et submerge de son déluge intuitif tout regard intentionnel qui cherche à la maîtriser, puisqu'elle supporte en elle cette démesure qui « est la mesure de son propre excès »⁸¹ et « se déploie dans la tonalité atone de l'éblouissement »⁸². Parler donc d'une « non-expérience » qui œuvre au sein de toute

⁷⁹ J.-L. MARION, « La banalité de la saturation », In *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005, p. 170.

⁸⁰ Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse*, Paris, Cerf, 1968, p. 213.

⁸¹ J.-L. MARION, « La banalité de la saturation », Op. cit., p. 176.

⁸² J.-L. MARION, « Métaphysique et phénoménologie », In *Le visible et le révélé*, Op. cit., p. 95.

expérience qui cherche Dieu dans la nuit de sa révélation invisible, c'est parler de cette épreuve intérieure qui est saturée par ce qui la rend possible, puisqu'elle est cette épreuve qui est donnée nécessairement à elle-même en Dieu.

Nos Pères spirituels ont déjà expérimenté une voie intérieure qui effectue en eux la vérité qu'ils ont cherchée. Mais cette voie demeure indescriptible par des mots, parce qu'elle ne fait que révéler l'excès de toute révélation sur elle-même. Elle est en elle-même une non-révélation et ne peut être saisie que par le sentir du cœur. Seul le sentir intérieur du cœur connaît Dieu, là où Dieu se retire dans l'invisibilité de son essence immanente.

a) Donation et retrait

Dire que Dieu n'est présent que dans son absence, cela ne va pas dire qu'il n'est pas *là en nous*, mais que la façon dont il se manifeste à nous est liée à sa vérité pathétique qui nous habite intérieurement. Dieu n'est révélé à nous que dans l'effectivité de sa donation invisible et intérieure en nous. Il ne se donne à nous qu'en nous révélant à nous-mêmes au cœur de son auto-manifestation pathétique. Pour vivre Dieu, il faut le vivre dans son pathos qui fonde en nous tout rapport possible. Il ne s'agit pas, à ce niveau pré-originaire, de définir la vérité comme l'éclosion dans le retrait au sein de la transcendance originaire identique à l'Être heideggérien, mais comme l'effectuation absolue de la manifestation de soi cousue de cette invisibilité pathétique propre à la vie immanente.

En cherchant à définir mystiquement la révélation divine, Jean-Luc Marion voit qu'elle ne fait que révéler la non-révélation, puisqu'elle ne donne que ce qui est abandon de toute donation. « La donation par excellence, peut ainsi, écrit-il, virer directement en donation par *abandon*. L'étant-donné absolument sans retenue exerce une phénoménalité telle que, suivant son invisibilité intrinsèque, elle peut éventuellement ne jamais se voir reconnu le statut de phénomène. Le phénomène par excellence s'expose, pour cette excellence même, à ne pas paraître – à rester à l'abandon. En effet, la plupart des autres phénomènes deviennent disponibles au regard qui les voit, les délimite et les manœuvre. Ici, au contraire son indisponibilité radicale expose « Dieu » au risque de se voir dénié le droit à

la phénoménalité – précisément parce que la plupart du temps et de prime abord, notre regard ne veut et veut voir que des objets. La donation par excellence vire ainsi à l'abandon. (...) La donation par excellence s'expose en effet à paraître disparaître (par défaut) précisément parce qu'elle se donne sans réserve (par excès). Étrange mais inévitable paradoxe »⁸³. Irregardable, parce que invisible et intérieure, la révélation mystique de Dieu est essentiellement une donation par excès. Elle est cette révélation intérieure qui ne se donne que dans sa non-donation excessive, parce qu'elle est nécessairement un pouvoir de révélation mystique. Il s'ensuit que « « Dieu » devient invisible non malgré sa donation, mais en vertu de cette donation. (...) Si nous le voyons, comme nous voyons un étant du monde, alors il ne s'agirait déjà plus de « Dieu » »⁸⁴.

b) L'expérience spirituelle chrétienne de la connaissance mystique

Si la connaissance intérieure est aussi profonde que la vie qui l'éprouve, c'est parce qu'elle est identique à la vie dans son auto-révélation même. Nous ne pouvons connaître Dieu que dans la mesure où il nous vivifie par sa vie qui implique en elle la plénitude de sa révélation intérieure. L'homme vivant, s'il connaît, c'est parce qu'il naît dans la vérité qu'il connaît. Sa connaissance lui est intérieurement donnée en Dieu. C'est pourquoi elle est, comme nous disent les Pères spirituels, le fruit mystique de cette relation communiant qui constitue ce rapport intérieur entre Dieu et l'homme. Loin d'être un déploiement de l'essence de l'être transcendant, la vérité est un rapport intérieur souffert en Dieu et en l'homme et en toutes choses vivantes. Et qui dit rapport dit de même excès de sens qui jaillit d'une passion relationnelle vivante. En Dieu, toute connaissance est vécue relationnellement, puisque le Père ne peut se connaître lui-même comme Père qu'en se connaissant dans son Fils et dans la Profondeur de l'Esprit. Pour se connaître et connaître Dieu, l'homme est enfanté dans le rapport vécu en Dieu lui-même. En tant que

⁸³ J.-L. MARION, « Métaphysique et phénoménologie », In *Le visible et le révélé*, Op. cit., p. 95-96.

⁸⁴ Ibid., p. 95.

fil du Père dans le Fils par l'Esprit, l'homme n'est rien hors de sa vérité filiale qui est un rapport vécu intérieurement en Dieu. Que l'homme reçoive sa vérité dans la mesure où il est ce rapport à soi et à toutes choses en Dieu, voilà ce qui constitue en lui sa vérité ultime. C'est pourquoi rien n'est connu de Dieu qui ne soit pas déjà illuminé par Dieu lui-même.

Parce que toute connaissance de Dieu est une révélation intérieure en Dieu, personne ne peut éprouver cette connaissance hors de l'Esprit de Dieu. Seule la connaissance telle qu'elle nous est donnée dans l'Esprit de vérité nous donne par pure grâce de vivre de la vérité du Père et du Fils. Eckhart insiste sur le fait que nous ne pouvons pas recevoir la vérité qu'à condition qu'elle nous soit intérieurement donnée dans l'Esprit Saint. « Personne, écrit-il, ne connaît la justice, s'il n'a en lui l'être de la justice. (...) Personne ne contient la justice ni aucune autre grâce sans que l'Esprit l'y dispose et habite en lui (cf. Rm 5, 5) et selon Sg 8 : « Je ne peux posséder la sagesse que si Dieu me la donne ». C'est ce qui est dit ici de l'Esprit Saint : *Il vous rappellera tout*, en inclinant de l'intérieur et de plus intérieur, en inspirant et en enseignant »⁸⁵. « Quand l'Esprit Saint est venu et nous est envoyé par le Père et le Fils, en tout cas une fois l'Esprit Saint donné, il enseigne tout ce qu'est la vérité, parce qu'il est l'Esprit de vérité »⁸⁶.

Les Pères spirituels voient dans toute connaissance mystique une *illumination du cœur par l'Esprit Saint*. C'est une illumination qui se vit intérieurement comme une donation immédiate dans notre vie immanente, puisqu'elle n'est rien d'autre que le don gracieux de l'Esprit Saint. Elle est, de même, comme le voit Saint Augustin, cette lumière irradiante du Verbe qui submerge notre intériorité en se révélant en nous dans l'immédiateté d'un rapport intérieur. Nous ne pouvons pas connaître Dieu, nous enseigne Saint Paul, que parce que nous avons en nous le « *vous* » du Christ⁸⁷ et la vérité de son Esprit. Il s'ensuit que seul Dieu peut nous faire vivre de sa propre connaissance, puisqu'en lui réside la vérité de notre vie.

⁸⁵ M. ECHARDI, *Expositio Sancti Evangelii Secundum Iohannem*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1994, p. 541.

⁸⁶ Ibid., p. 577-578.

⁸⁷ Cf. 1Cor 2, 16.

c) La « cardiagnosie »

La connaissance mystique est, dans son essence même, une connaissance du cœur, une « cardiagnosie », puisque seul le cœur considéré comme le lieu phénoménologique de toute affectivité, de toute intériorité vivante et de tout sentir mystique vivant peut voir la vérité et la toucher sans médiations. Les Pères spirituels ont déjà défini la vraie connaissance comme cette certitude totale du sentir du cœur pur⁸⁸, la certitude de l'amour pur liée à l'épreuve intérieure du divin. Connaître, c'est jouir intérieurement de la passion de Dieu qui ne cesse de nous constituer relationnellement dans l'amour. Aimer Dieu par la sensation du cœur, c'est le sentir immédiatement selon une ardente passion qui illumine toute connaissance intérieure. C'est en ce sens que tout désir d'aimer et de connaître Dieu est un désir primordial capable d'envahir l'homme au point de faire de lui quelqu'un qui est capable de sentir Dieu « par la sensation même de ses os ». Diadoque de Photice nous dit que « celui qui aime Dieu par la sensation du cœur, celui-là a été connu de lui; dans la mesure, en effet, où l'on reçoit au secret de l'âme l'amour de Dieu, on devient l'ami de Dieu. C'est pourquoi, désormais, un tel homme vit dans une ardente passion pour l'illumination de la connaissance, *jusqu'à ce qu'il sente par la sensation même de ses os*, ne se connaissant plus lui-même, mais transformé tout entier par l'amour de Dieu. [...] Sans trêve désormais, le cœur brûlant du feu de l'amour, il reste uni à Dieu par un désir irrésistible, arraché qu'il fut une fois à lui-même par l'amour divin »⁸⁹. Dieu se connaît en nous dans tous les points de notre intériorité vivante et de notre corps vivant, puisque tout ce qui est éprouvé en nous n'est jamais étranger à sa vérité intérieure. Connaître Dieu dans notre sentir mystique, c'est le connaître immédiatement et intérieurement d'une connaissance qui se sait elle-même dans la vie. En me touchant

⁸⁸ « Qu'est-ce que la pureté du cœur ? La pureté du cœur, c'est d'être écarté et séparé de toutes choses corporelles, recueilli, enfermé en soi-même et, à partir de cette pureté, de se jeter en Dieu et là, d'être uni » (M. ECKHART, *Sermon 21*, trad. Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1974, p. 185). « Seul est pur le cœur qui a anéanti tout ce qui est créé » (M. ECKHART, *Sermon 5 b*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 75).

⁸⁹ Diadoque de Photice, *Chapitres gnostiques*, 14, Sources chrétiennes n° 5 bis, p. 91; souligné par nous.

moi-même au sein de cette vie qui s'étreint elle-même d'une manière indéchirable, je me connais moi-même dans ce toucher intérieur même qui me donne de souffrir la vérité dans ma chair auto-impressionnelle vivante.

Tout ce qui est connu par nous comme une révélation vivante nous est donné dans le sentir de Dieu, puisque nous ne pouvons pas connaître la vérité et la saisir telle qu'elle se donne en elle-même, si elle ne nous est pas déjà donnée dans le sentir divin. « C'est seulement dans l'intériorité de l'enstase et dans l'inhabitation divine que l'âme trouve les conditions nécessaires pour transcender toute connaissance purement intellectuelle (...) et pour atteindre Dieu qui s'offre dans sa grâce; c'est l'expérience très concrète de l'appréhension directe, non conceptuelle, « le sentiment spirituel » de la proximité divine, de la présence de Dieu dans l'âme »⁹⁰. Seule la connaissance intérieure, parce qu'elle est donnée à elle-même en Dieu, révèle la proximité immédiate entre Dieu et l'homme, l'unité et la communion⁹¹ intérieures. Isaac le Syrien définit la connaissance intérieure de Dieu ainsi :

« Qu'est-ce que la connaissance ?

- Le sens de la vie immortelle.

- Et qu'est-ce que la vie immortelle ?

- *Tout sentir en Dieu*. Car l'amour vient de la rencontre. La connaissance unie à Dieu accomplit tout désir. Et pour le cœur qui la reçoit, elle est tout entière douceur débordant sur la terre. Car il n'est rien de semblable à la douceur de la connaissance de Dieu »⁹².

Angelus Silesius nous parle de la hauteur profonde du regard intérieur du cœur pur plongé dans la révélation intérieure de l'essence divine. Seul le cœur pur est un cœur solaire qui ne se distingue en rien de la révélation divine solaire, puisqu'il est capable de voir Dieu là où il rayonne intérieurement. Le voir intérieur de l'aigle sonde les profondeurs divines tout en conservant en lui les hauteurs sublimes de la vérité. Il est identique à notre intériorité vivante pure révélée à elle-même dans le voir divin lui-même. Angelus Silesius conçoit poétiquement cette épreuve intérieure qui jaillit d'un cœur pur qui voit Dieu ainsi :

⁹⁰ P. EVDOKIMOV, *L'orthodoxie*, Paris, DDB, 1979, p. 48.

⁹¹ « Dans l'union à Dieu, le cœur absorbe le Seigneur et le Seigneur le cœur, et de deux ils deviennent un » (Citation attribuée à Saint Jean Chrysostome par Calliste et Ignace Xanthopouloï, 52, Philocalie IV, 252).

⁹² Isaac le Syrien, *Traité ascétiques*, 38^e traité, p. 164; souligné par nous.

« Tranquille, l'aigle fixe d'un regard droit le soleil.

Et toi, l'éclair éternel, si ton cœur est pur »⁹³.

Cette même expérience du cœur pur qui confère à l'âme intérieure la connaissance du Dieu vivant a été conçue singulièrement par Hadewijch d'Anvers qui définit l'expérience de la vision intérieure comme cette plongée dans les profondeurs de Dieu et cette élévation intérieure jusqu'à les cimes les plus hautes de la vérité. Comme l'évangéliste Jean qui a fait l'expérience vivante de l'aigle qui ne vit que de ce qu'il voit en Dieu⁹⁴, notre âme intérieure, pour vivre de ce qu'elle voit et voir ce qu'il la rend vivante, doit faire cette même et unique expérience. « L'âme intérieure, appelée à devenir un aigle, nous dit Hadewijch d'Anvers, doit voler en Dieu par-dessus elle-même, comme on le lit à propos des quatre animaux : le quatrième volait au-dessus des quatre. Et cela même qu'a fait celui qui écrivit « *Au commencement ... L'aigle fixe le soleil sans détourner son regard : l'âme intérieure fait de même, elle ne détourne pas de Dieu son regard* »⁹⁵.

Voir Dieu dans le sentir du cœur qui aime est ce qui nous donne la possibilité de connaître celui qui ne cesse de nous connaître par son cœur. Nous sommes toujours précédés par la connaissance par laquelle Dieu nous connaît en nous enfantant constamment en lui. Nous sommes constamment connus en Dieu dans son sentir paternel et notre connaissance filiale est connectée à son sentir paternel primordial. Dieu supporte notre vérité en nous engendrant dans son sentir intérieur, là où il ne cesse de souffrir sa vie au-delà de tout. D'où, nous ne pouvons nous connaître en nous-mêmes comme fils que là où nous sommes connus et éprouvés dans la vérité paternelle. Connaître pour un fils n'est rien d'autre que vivre de la vie éternelle du Père. Seul un homme vivant de la vie de Dieu peut voir Dieu dans la lumière de sa propre manifestation, puisque rien ne peut être donné comme révélation de Dieu en l'homme hors de cette lumière divine intérieure qui illumine l'homme.

⁹³ A. SILESIUS, *L'errant chérubinique*, Op. cit., p. 115.

⁹⁴ Sur ce même voir intérieur qui plonge dans l'abîme de la connaissance intérieure de Dieu, Evagre le Pontique écrit : « La poitrine du Christ est la connaissance de Dieu. Celui qui repose sur elle sera théologien » (Evagre le Pontique, *Le Miroir des moines*, n° 118-120, Éd. Gressman, p. 163).

⁹⁵ Hadewijch d'Anvers, *Les lettres*, Paris, Éd. du Sarment, 2002, p. 231.

d) Theosis et théognosie

Si la connaissance de Dieu exige nécessairement une naissance dans sa vérité, c'est parce que tout ce que Dieu peut nous révéler de lui-même le révèle dans sa vie qui est à elle-même sa propre vérité. En nous engendrant en lui, Dieu nous plonge dans son voir intérieur, là où sa vie s'éprouve voyante d'elle-même et connaissante d'elle-même. Connaître Dieu intérieurement, c'est le connaître, là où il ne cesse de jouir du bonheur de se goûter lui-même d'une manière absolue. Il s'ensuit que l'homme ne peut vivre que dans la mesure où Dieu lui donne la possibilité de le voir mystiquement et de vivre de cette vision même. C'est dans le même voir que Dieu se voit lui-même que l'homme devient une vision habitée par la révélation de Dieu et la profondeur de sa vie même.

Si le Fils unique est capable de voir le Père et de jouir éternellement de cette vision, c'est parce qu'il est engendré sans cesse dans la vie du Père. Voir le Père dans le Fils par l'Esprit, c'est voir, au sein de notre vie filiale et spirituelle, la profondeur de sa vie et de sa révélation intérieure, invisible et pathétique. C'est dans notre passion filiale que Dieu nous fait vivre de sa vision intérieure même. Il s'ensuit que toute connaissance de Dieu est une naissance mystique en lui et une révélation qui a la profondeur même du cœur de Dieu.

Saint Jean nous dit : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (Jn 17, 3). La connaissance est vie dans la mesure où elle est une naissance filiale dans la vérité du Père qui nous est révélée dans toute sa plénitude dans le Fils⁹⁶. Tous ceux qui vivent de ce rapport qui les fait être en Dieu, connaissent Dieu intérieurement et vivent de cette connaissance qui les divinise sans cesse. La connaissance de Dieu est divinisante, puisqu'elle est aussi vraie et agissante que la vie éternelle qui est Dieu lui-même⁹⁷. Seul un fils peut vivre de ce qu'il connaît et peut

⁹⁶ Clément d'Alexandrie identifie la connaissance authentique « à une grâce qui vient de Dieu par son Fils » (*Stromates* V, 11, 71) et à une source de vie qui jaillit du Père et du Fils, car « ne pas connaître le Père, c'est la mort, de même que le connaître c'est la vie éternelle » (*Stromates*, V, 10, 63).

⁹⁷ Origène insiste sur le fait que notre connaître intérieur qui se dépouille de tout ce qui le trouble extérieurement saisit Dieu dans la pureté de sa vérité vivante. Origène s'exprime sur la vision divinisante

être ce qu'il connaît. Seul celui qui est né de Dieu écoute et connaît Dieu, puisqu'en engendrant l'homme vivant, le Père met en lui sa vérité. « La splendeur de Dieu, écrit Saint Irénée, est vivifiante : ceux qui voient Dieu reçoivent la vie. (...) De même que ceux qui voient la lumière sont dans la lumière et participent à sa splendeur. Car la splendeur de Dieu vivifie : ils participent à sa vie, ceux qui voient Dieu »⁹⁸. « Dieu est lui-même la vie de ceux qui participent à lui »⁹⁹. Pour voir Dieu, il faut vivre Dieu et pour le vivre, il faut que Dieu nous donne d'être vivants de sa vie, source de toute connaissance glorifiante et divinissante. Seul celui qui vit Dieu éprouve Dieu dans sa vérité même. « Il est impossible, nous dit Irénée, de vivre sans la vie, et il n'y a de vie que par la participation à Dieu, et cette participation à Dieu consiste à voir Dieu et à jouir de sa bonté »¹⁰⁰. Voir la gloire de Dieu, c'est être glorifié en Dieu par cette gloire qui est Dieu lui-même. C'est pourquoi tout ce qui révèle Dieu en Dieu révèle de même l'homme à lui-même d'une manière intérieure. Et c'est dans cette révélation vivante que réside toute la gloire de Dieu dans l'homme. « La gloire de Dieu, déclare Irénée, c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu : si déjà la révélation de Dieu par la création procure la vie à tous les êtres qui vivent sur la terre, combien plus la manifestation du Père par le Verbe procure-t-elle la vie à ceux qui voient Dieu »¹⁰¹. Seul celui qui vit est glorifié par la grâce d'être vivant, puisque vivre Dieu, c'est être glorifié en Dieu de cette même gloire divine qui constitue en nous notre splendeur intérieure. Tout ce qui révèle Dieu en l'homme constitue la gloire de l'homme, cette gloire qui est l'effectuation de l'agir, du pouvoir et du connaître divins dans l'intériorité de l'homme vivant. « La gloire de l'homme, c'est Dieu ; (...) le réceptacle de l'opération de Dieu et

de Dieu ainsi : « L'intelligence « *νοῦς* » qui s'est purifiée et élevée au-dessus de toutes les choses matérielles pour avoir une vision nette de Dieu, est déifiée par sa vision (*ἐν οἷς θεωρεῖ θεοποιεῖται*) » (Origène, *In Joannem*, 32, 27, 17). Cette connaissance divinissante de l'homme découle nécessairement de cette union de l'homme à Dieu. « Il n'y aura plus, écrit Origène, qu'une seule occupation pour ceux, grâce au Verbe, sont parvenus jusqu'à Dieu, savoir celle de contempler Dieu, afin que, *formés dans la gnose du Père, tous deviennent parfaitement fils*, de même que maintenant seul le Fils connaît le Père (...). Personne, en effet, fût-il apôtre ou prophète, ne connaît le Père, s'il n'est pas devenu *un* avec lui, comme le Fils et le Père sont un » (Ibid., 1, 16; souligné par nous).

⁹⁸ Saint Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, IV, 20, 5-7.

⁹⁹ Ibid., V, 7, 1.

¹⁰⁰ Saint Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, p. 472.

¹⁰¹ Ibid., IV, 20, 7, p. 474. Rainer Maria Rilke formule cette même et unique vérité ainsi : « N'oubliez pas que vivre est gloire ».

de toute sa sagesse et de toute sa puissance, c'est l'homme »¹⁰². Gloire ne peut rien signifier d'autre que cette auto-révélation de la vie qui s'excède elle-même en elle-même et qui envahit de son éclat parousiaque toute épreuve singulière qui jaillit de son intériorité absolue vivifiante.

¹⁰² Saint Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, p. 372.

II. La connaissance absolue et l'essence de la vérité chez Maître Eckhart et Michel Henry

Michel Henry, à la suite de Maître Eckhart, ce mystique de l'excès, a accordé une importance majeure à la question de la connaissance originaire liée à la structure unitive de l'immanence et de l'absolu. Il suffit de lire les pages consacrées à cette question primordiale dans *L'essence de la manifestation*¹⁰³ pour pouvoir mesurer l'ampleur et l'importance d'une telle question analysée phénoménologiquement d'une façon radicale.

Il y a, selon Maître Eckhart et Michel Henry, une co-appartenance originaire entre la vérité absolue dans son essence immanente divine et celui qui l'éprouve dans la profondeur de sa vie détachée, puisque la vérité ne peut pas se rapporter à elle-même dans l'absoluité de son essence que là où elle est éprouvée d'une façon vivante dans la pureté, l'unité et la simplicité. D'où, l'insistance sur le rapport d'identité réciproque qui rend possible le lien entre le connaître divin et celui humain pris dans leur essence vivante et nue. Et si Michel Henry a donné un poids phénoménologique exceptionnel à la méditation eckhartienne portant sur la connaissance absolue, c'est parce qu'elle révèle, à ses yeux, la structure unitive de l'immanence qui laisse venir la vérité radicale du divin dans l'humain selon un rapport pathétique sans faille. Parce qu'elle est la révélation intérieure de la vie qui se vit elle-même, l'essence de la vérité implique un excès de soi sur soi, l'excès de l'absolu identique à la manifestation surabondante de la vie immanente dans sa phénoménalité pure et son auto-accomplissement effectif pré-originaire.

Mais qu'est-ce qui fait que la vérité, dans son essence originaire, est *notre* vérité que nous éprouvons dans l'absolu et la nudité de l'essence ? Comment l'absolu se manifeste-t-il dans son essence immanente comme cette vérité ultime de soi ? Y a-t-il une hétérogénéité phénoménologique radicale entre le connaître divin et celui humain ? Qu'est-ce qui donne à l'homme la possibilité de recevoir la vérité de l'absolu dans toute son absoluité ? Et si toute révélation effective « est l'œuvre de l'absolu »¹⁰⁴, dans quelle mesure ce qui se révèle

¹⁰³ EM, p. 407-418; 532-556.

¹⁰⁴ Ibid., p. 415.

comme l'absolu divin est-il capable de manifester à l'homme sa vérité dans son essence même ?

a) Connaissance absolue et représentation

La vérité de l'absolu ne se donne à nous que là où elle nous fait vivre en elle. Elle est « une chose intérieure et on ne peut la trouver dans ses manifestations extérieures »¹⁰⁵. Et si elle échappe à toute possibilité de la re-présenter hors de notre vie, c'est parce qu'elle n'a d'autre contenu phénoménologique que ce contenu qui constitue notre vérité intérieure même. Loin d'être quelqu'un que nous pouvons prouver l'existence en cherchant sa vérité effective à partir de cette représentation que nous faisons de lui, Dieu est la Vie qui ne cesse de vivre au sein de notre vie en s'auto-révéant dans notre intériorité propre. Pour le connaître, il faut qu'il nous donne lui-même de le connaître tel qu'il se connaît lui-même dans son Fond pathétique. « Dieu et moi, nous sommes un dans la connaissance »¹⁰⁶ affirme Eckhart, puisque tout ce qui m'est donné de connaître divinement, je le vis en Dieu d'une manière pathétique. L'homme qui vit en Dieu est nécessairement un théognocte (*ein Gott-wissender Mensch*) capable de saisir d'une manière immédiate et pré-réflexive la profondeur divine dans son essence nue.

Afin qu'elle puisse vivre sa connaissance dans l'unité, l'âme est appelée, nous dit Eckhart, à se dépouiller de toute notion de Dieu, de toute pensée visant un Dieu transcendant qui n'est pas l'essence, de toute visée conscientielle intentionnelle qui a besoin de regarder l'étrangè(re)té extérieure. « Pendant que tu regardes les choses et qu'elles te regardent, tu ne vois pas Dieu »¹⁰⁷, puisque toute connaissance, dans ce cas, exige une certaine distanciation entre ce qu'est Dieu en lui-même et l'acte qui définit la connaissance de l'extérieur. L'intériorité divine ne peut impliquer en elle-même une vérité transcendante, puisque Dieu, dans sa réalité essentielle, échappe à toute saisie auto-transcendante de la pensée. « Quand la pensée disparaît, Dieu disparaît également »¹⁰⁸. D'où, « ce qu'il faut

¹⁰⁵ M. ECKHART, *Traités et sermons*, trad. F. Aubier et J. Molitor, Paris, Aubier, 1942, p. 239; cité dans EM, p. 535.

¹⁰⁶ M. ECKHART, *Sermons - Traités*, trad. P. Petit, Op. cit., p.109. Eckhart affirme à plusieurs reprises que nous sommes un avec Dieu dans la connaissance, l'amour et l'agir.

¹⁰⁷ Cité dans EM, p. 535.

¹⁰⁸ T, p. 33; cité dans EM, p. 540.

avoir, dit Eckhart, c'est *un Dieu en substance* qui soit au-dessus de la pensée »¹⁰⁹. À l'extériorité de la pensée qui s'étend dans un horizon de visibilité ek-statique s'oppose l'essence de la Déité qui demeure au-dessus de la saisie cognitive construite conceptuellement. « Tant que l'âme a encore un Dieu, connaît un Dieu, a la notion d'un Dieu, elle est encore éloignée de Dieu »¹¹⁰. C'est pourquoi entre la réalité effective d'un Dieu vivant et la manifestation transcendante de son concept, il y a plus qu'un abîme infranchissable. L'âme, dans ce cas, ne peut connaître la Déité que là où elle est révélée à elle-même dans la lumière de l'essence originaire de la Déité, puisque la Déité constitue l'essence même de l'âme qui ne peut être ce qu'elle est que grâce à cette liaison qui la lie à l'essence de l'absolu immanent. Il est bien vrai donc « que l'essence ne réside pas hors de nous mais dans notre propre vie, et cela parce qu'elle est l'essence même de cette vie qui est la nôtre »¹¹¹. Dieu n'a pas besoin de maintes médiations, pour qu'il se sente vivant dans l'âme, puisqu'il est cette liaison originaire qui la lie à elle-même d'un lien indéchirable. Quant à l'âme qui se rapporte à elle-même dans ce Rapport intérieur qui est Dieu lui-même, elle « n'est plus réduite à l'apparence, à la conjecture ... » et « tout ce qu'elle a jusque-là cru et connu à l'aide de simples mots et de simples démonstrations, tout ce qui lui est représenté sous forme de symbole (...) elle n'a plus besoin de le demander à personne » et cela est vrai parce qu'« elle est parvenue à la vérité »¹¹² et vit de la vérité et demeure en elle.

L'âme, en fait, désigne dans l'homme l'intégralité de sa vérité intérieure fondamentale et singulière identique à la Vie absolue de la Déité. C'est pourquoi elle n'a pas besoin de faire un cheminement vers une vérité extérieure en se quittant elle-même, parce qu'elle est habitée intérieurement par la vérité essentielle. Et ce qu'elle cherche n'est autre que ce qu'elle est dans sa vérité singulière en Dieu. D'où, pas une dislocation au niveau de la donation de l'être de Dieu et sa manifestation plénière dans l'âme détachée. Et « c'est parce que la manifestation de l'être est identique à sa réalité et ne peut se produire qu'en elle, que la relation de l'âme à Dieu qui trouve sa possibilité dans une telle manifestation et se confond avec elle, ne peut elle aussi s'accomplir que dans la réalité de l'être et comme

¹⁰⁹ Cité dans EM, p. 539.

¹¹⁰ T, p. 248; cité dans EM, p. 537.

¹¹¹ EM, p. 538; souligné par l'auteur.

¹¹² T, p. 242; cité dans EM, p. 541.

identique à celle-ci »¹¹³. Et si l'âme ne peut être illuminée véritablement par la lumière ekstatique, c'est parce qu'elle est incapable de laisser jaillir en elle la lumière véritable hors de cette source archétypale jaillissante de la suressentialité divine. Pour voir Dieu, il faut laisser Dieu être notre lumière intérieure propre. En nous laissant vivre de sa vérité, Dieu se révèle en nous tel qu'il est. C'est lui qui vit dans l'œil intérieur de notre âme détachée qui se laisse être envahie par sa vision de l'essence. L'homme qui se voit lui-même, nous dit Eckhart, par l'œil vivant de Dieu est constamment « tourné vers lui-même de manière à connaître Dieu dans son propre goût et dans son propre fond », puisque Dieu « est déjà en lui essentiellement »¹¹⁴. Pour connaître Dieu par l'œil de Dieu, il faut que je sois moi-même ce que je vois. Angelus Silesius nous dit que pour que je puisse « voir comme elle est la vraie lumière, il faut que je sois elle ou cela ne sera »¹¹⁵.

Voir les choses par l'œil de Dieu et comme Dieu lui-même les voit, c'est l'apogée de toute vision illuminée en Dieu-Lumière. « Jamais je ne pourrai voir Dieu, affirme Eckhart, si ce n'est là où Dieu se voit lui-même »¹¹⁶. Et « personne n'eût jamais été capable de découvrir Dieu, si ce Dieu ne s'était Lui-même manifesté »¹¹⁷. Il s'ensuit que Dieu, en se révélant à lui-même, nous révèle à nous-mêmes en lui. Et si je suis capable d'éprouver Dieu en le voyant par son œil propre, c'est parce que « l'œil qui intérieurement voit Dieu est le seul œil avec lequel Dieu me voit intérieurement; mon œil et l'œil de Dieu est un seul [œil] et une vision et un connaître et un aimer »¹¹⁸. Il s'ensuit que personne ne peut voir l'Absolu que par l'Absolu même et tel que l'Absolu se révèle à lui-même en lui-même¹¹⁹. « Pour connaître vraiment l'être, il me faut le connaître là où il est l'être en soi, et non pas là où il est déjà divisé : c'est-à-dire en Dieu, car c'est seulement Là que l'âme connaît l'être en

¹¹³ EM, p. 542. Et « parce que la réalité dans laquelle elle (l'âme) se connaît est la réalité de l'être absolu lui-même, c'est ce dernier en fait, c'est la réalité de l'être absolu qu'elle connaît quand elle se connaît elle-même. Voilà pourquoi, dans cette réalité qui constitue identiquement sa propre réalité et celle de l'être absolu, l'âme parvient à celui-ci, à Dieu » (EM, p. 543).

¹¹⁴ M. ECKHART, *Sermon 10*, trad. A. de Libera, p. 284.

¹¹⁵ A. SILESIUS, *L'errant chérubinique*, Op. cit., p. 77.

¹¹⁶ T, p. 223; cité dans EM, p. 542. Cf. M. ECKHART, *Sermon 62*, trad. Ancelet-Hustache, p. 23. Celui qui voit quelque chose en Dieu qui n'est pas Dieu ne voit pas Dieu.

¹¹⁷ M. ECKHART, *Sermon 79*, trad. A. de Libera, p. 379.

¹¹⁸ M. ECKHART, *Sermon 12*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 135. Pour connaître Dieu dans l'unique connaître par lequel il se connaît lui-même et connaît toutes choses en lui, il faut que l'œil intérieur de l'âme soit identique à l'œil intérieur de Dieu.

¹¹⁹ « Dieu ne connaît non plus rien hors de lui, son œil est seulement tourné en Lui-même. Tout ce qu'il voit, Il le voit en Lui-même » (M. ECKHART, *Sermon 5a*, trad. A. de Libera, p. 249).

entier »¹²⁰. C'est là que le fait de connaître Dieu en nous-mêmes comme il se connaît lui-même dans son essence originaire nous enracine dans la réalité de Dieu. « En Dieu, dit Maître Eckhart, l'âme connaît selon l'être »¹²¹. Notre réalité intérieure est identique à la réalité divine et tout ce que je connais de moi-même en Dieu, je le connais tel qu'il est connu en lui, parce qu'il est l'essence de ma vie. En me connaissant moi-même tel que Dieu me connaît en lui-même « je connaîtrai comme je suis connu » (1Cor 13,12) et je peux connaître Dieu tel qu'il me connaît et Dieu peut se connaître lui-même en moi-même au niveau de l'essence¹²². Seul celui qui se voit dans le voir de Dieu en lui voit Dieu en vérité et devient une vision vivante.

Le Fils, parce qu'il vit dans le Père, est capable de voir la Vie par l'œil du Père, et c'est là où « il vit, là il voit ». En commentant Jn 1, 18, Eckhart insiste sur le fait que le juste n'est juste que parce qu'il vit dans la justice et est fils du père de la justice. Il n'y a qu'une seule vérité que contemple le Fils dans le Père et le Père dans le Fils. Le Fils « voit » la justice parce qu'il « vit » dans la justice et ne peut se voir lui-même que dans le se voir soi-même originaire de la vie et de la justice. Le juste voit la justice « avant tout en tant que tel, à savoir en tant que juste, il la contemple toujours, si tant est qu'il est engendré par elle seule et par nul autre; car il voit ce à quoi il est semblable, ce dont il est fils. Si donc il la voit avant tout, et de ce fait la voit toujours, il s'ensuit que le juste, unique engendré, ne se voit pas lui-même sans être dans la justice elle-même, dans le sein de la justice qui enfante et qui est le père du juste »¹²³. « Le juste, à savoir le fils de la justice, se connaît lui-même et connaît ce qui est juste dans la justice elle-même, dans le sein de son Père, c'est-à-dire dans le sein de la justice »¹²⁴. En interprétant Jn 10, 14-15, Eckhart parle de ce même et unique rapport qui lie dans la connaissance et la vie le Père à son Fils et le Fils à son Père. Ce même rapport intérieur vit en tous ceux que le Fils connaît dans la vie de son Père et qui les nomme « mes brebis ». Il s'agit là du lien vivant entre la justice qui se connaît elle-même

¹²⁰ M. ECKHART, *Sermon 68*, trad. A. de Libera, p. 367.

¹²¹ T, p.117; cité dans EM, p. 543.

¹²² « Il faut savoir, nous dit Eckhart, que connaître Dieu et être connu de Dieu, voir Dieu et être vu de Dieu, sont un, selon la réalité des choses. En connaissant et en voyant Dieu [nous connaissons et voyons] qu'il nous rend voyants et connaissants. Et de même que l'air qui est illuminé n'est rien d'autre qu'illumination – car il illumine parce qu'il est illuminé – de même que nous connaissons du fait que nous sommes connus et qu'il se fait connaître de nous » (M. ECKHART, *Sermon 76*, trad. Ancelet-Hustache, p. 110).

¹²³ M. ECKHART, « Commentaire sur le prologue de Jean », In *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, Op. cit., p. 341.

¹²⁴ Ibid., p. 347.

en se voyant elle-même en elle-même et le juste qui n'a d'autre demeure que l'intériorité de la justice qui l'engendre dans son propre connaître intérieur¹²⁵. Eckhart nous dit dans ce même contexte que personne ne peut connaître la justice s'il n'est pas lui-même juste, puisque l'être et le connaître sont une seule et une même chose. D'où l'affirmation : « Celui qui n'est pas juste, n'est pas le fils de la justice et la justice n'est pas son père ». Si le Père ne connaît que son Fils et le Fils ne connaît que son Père, c'est parce que le Père et le Fils sont un dans le connaître et l'être intérieur. Être fils dans le Fils, c'est connaître le Père par cette même connaissance qui constitue l'être du Fils lui-même. Demeurer dans la vie du Père comme le Fils demeure en lui (Jn 14, 10), c'est demeurer dans son connaître qui nous engendre constamment dans sa vérité propre¹²⁶. Toute connaissance filiale révèle la vérité dans la mesure où elle l'éprouve dans le fond sans fond de la vie paternelle. Seul celui qui est engendré dans la justice révèle la justice telle qu'elle se révèle en elle-même. Il y a là une unité de révélation pathétique qui lie le juste à la justice comme sont liées la vérité et la vie entre elles.

Si l'esclave ne peut connaître la volonté de son maître, c'est parce qu'il est, à la différence du fils ou de l'ami, quelqu'un qui demeure déconnecté de la vie de son maître. Seul un fils ou un ami vit avec son père ou son maître, puisqu'il est lié à lui d'un lien intérieur. « L'esclave ne demeure pas à jamais dans la maison, le fils y demeure à jamais » (Jn 8, 35). Et dans le temps où l'esclave demeure à l'extérieur, le fils habite sans cesse l'intériorité de son père¹²⁷. C'est dans le Fils que nous avons reçu notre liberté filiale faite d'amour et de vérité. Le Christ nous dit : « Je ne vous appelle plus serviteurs,

¹²⁵ Eckhart médite ce rapport entre le Père et le Fils, la justice et le juste ainsi : « Wie die Gerechtigkeit als solche nichts erkennt als nur in sich, der Gerechtigkeit selbst, ebenso wird sie nicht von irgend etwas erkannt als nur in sich selbst. Denn wie würde die Gerechtigkeit erkannt, wo sie nicht ist und sie nicht gerechtigkeit ist ? Und das ist der Sinn dieses Wortes : *ich kenne meine Schafe, wie mich der Vater kennt, und meine kennen mich, wie ich den Vater kenne*. Denn der (von der Gerechtigkeit) gezeugte Gerechte kennt die zeugende Gerechtigkeit, die in sich ungezeugt ist, einmal weil die Gerechtigkeit selbst nur in sich ist, sodann weil der Gerechte selbst, insofern er gerecht ist, nicht ist und nicht gerecht ist als nur von ihr, durch sie und in ihr, gemäß dem Wort : "Gott hat niemand je gesehen; der Eingeborene, der im Schoss des Vaters ist, er hat ihn kundgetan" (Jn 1, 18), das heisst, er hat ihn gesehen. Er sagt : "der Eingeborene", das heisst, der von dem Einen Geborene, "der im Schoss des Vaters ist", das heisst, *in seinem Innersten*. Der Gerechte ist nämlich nicht und sieht die Gerechtigkeit nicht, ebenso wenig der Sohn den Vater, als nur weil und insofern *er in ihm ist*. Mit dem Gesagten stimmt deutlich überein, was der Apostel (1 Cor 13, 12) sagt : « jetzt erkenne ich teilweise, dann aber werde ich erkennen, wie auch ich erkannt bin » » (M. ECHARDI, *Expositio Sancti Evangelii Secundum Iohannem*, Op. cit., p. 435).

¹²⁶ Cf. Ibid., p. 559.

¹²⁷ Cf. Ibid., p. 560.

car le serviteur ne sait pas ce que fait son maître ; mais je vous appelle amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (Jn 15, 15)

En commentant ce verset de l'Évangile de Saint Jean, M. Eckhart affirme cette communauté de vie et de connaissance entre le Christ et ses amis : « Notre-Seigneur dit beaucoup plus exactement que Saint Paul : « Je ne vous ai pas appelés serviteurs, je vous ai appelés mes amis ». « Le serviteur ne connaît pas la volonté de son maître », mais l'ami sait tout ce que sait son ami. « Tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai révélé », et tout ce que sait mon Père, je le sais, et tout ce que je sais, vous le savez, car moi et mon Père avons un seul Esprit. Or l'homme qui sait tout ce que Dieu sait est un homme « qui sait Dieu ». Cet homme saisit Dieu dans son être propre et dans son unité propre et dans sa propre présence et dans sa propre vérité »¹²⁸. Eckhart nous dit de même sur cette même vérité qui l'a méditée longuement : « Tout ami de Dieu, qui aime Dieu, est fils de Dieu. Donc tout ce que le Fils entend et tout ce que le Père dit, il le fait connaître, comme il est dit ici, à ses amis. Et c'est peut-être ce qui est dit ici : « *Je vous ai appelés amis*. Car dire, dans les réalités divines, c'est engendrer, d'après cette parole d'un psaume (81, 6) : « J'ai dit : vous êtes des dieux et des fils du Très-Haut »; même pour nous, dire, c'est engendrer un rejeton : c'est-à-dire un verbe engendré par nous dans le cœur ou dans l'âme de celui à qui nous parlons »¹²⁹. Le Père ne nous parle que là où il engendre en nous son Fils qui ne vit que dans cette vérité qui lui est révélée dans la vie de son Père. Seul celui qui écoute le Verbe de Dieu est fils et ami de Dieu, parce qu'il ne vit que de ce qu'il lui est révélé en Dieu par son Verbe. C'est en révélant Dieu comme il se révèle en nous dans son Fils unique que nous pouvons engendrer mystiquement tous ceux qui écoutent la vérité intérieurement. Être fils de la Vérité, c'est être fils de Dieu et ami de tous ceux qui écoutent la Vérité et se transforment en elle.

¹²⁸ M. ECKHART, *Sermon 10*, trad. Ancelet-Hustache, Op. cit., p. 108.

¹²⁹ M. ECHARDI, *Expositio Sancti Evangelii Secundum Iohannem*, Op. cit., p. 558.

b) Connaissance pure et non-connaissance

La vraie connaissance est, selon Eckhart, un non-savoir qui porte en lui tout le poids phénoménologique excessif d'une vérité qui se donne dans le pouvoir pratique et invisible de la vie divine. Seul le non-savoir qui se manifeste comme « cette pure ignorance » et cette nescience initiale qui portent en elles le secret de la « haute perfection »¹³⁰ peut donner accès à la plénitude de la révélation vivante. Si nous ne pouvons pas saisir la réalité par un savoir extrinsèque à elle, c'est parce que la réalité n'est rien d'autre que la révélation de ce qu'elle est en elle-même. Et parce que la réalité ne peut trouver son essence que dans l'effectivité de son invisibilité pathétique, nous ne pouvons pas percer son secret que par la cécité considérée comme le Néant de toute luminosité se déployant uniquement au sein d'un horizon qui s'auto-fonde dans son auto-transcendance même. « *On ne peut voir Dieu que par la cécité, le connaître que par la non-connaissance, le comprendre que par la déraison* »¹³¹. C'est dans la nuit du voir intérieur que l'œil du cœur voit Dieu par le sentir mystique. « *Deviens tel un enfant*¹³², *rends-toi sourd et aveugle !* »¹³³, puisque « *tous les aveugles de naissance sont des Mystiques* »¹³⁴.

Ajoutons, dans ce cadre, que la vraie connaissance matutinale est liée à cette connaissance apophatique de Dieu qui exige cette plongée dans les ténèbres de Dieu, pour que seule soit effective la manifestation de l'être-caché de l'origine dans la non-manifestation. Les ténèbres de Dieu sont, selon Eckhart, Néant de tout ce qui vient uniquement dans la clarté du monde créé et ne révèlent que l'être caché du fond divin. Il y a là une parenté phénoménologique entre les deux visions eckhartienne et henryenne portant sur la conception de la non-Révélation re-tirée de l'Origine vivante et intérieure qui, selon

¹³⁰ M. ECKHART, « *Sermon "De la naissance éternelle"* », In *Sermons - Traités*, trad. P. Petit, Op. cit., p. 51. Dans le *Sermon 102*, Eckhart nous dit qu'il « nous faut devenir connaissant de la divine ignorance : alors notre ignorance est ennoblée et ornée par le savoir surnaturel » (M. ECKHART, « *Sermon 102* », In *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*, Paris-Orbey, Arfuyen, 2004, p. 84).

¹³¹ T, p. 241; souligné par Henry, cité dans EM, p. 549.

¹³² La connaissance, parce qu'elle est cette naissance continuelle dans l'enfance transcendantale, est l'œuvre la plus pure et la plus détachée de la vie. Et enfance, à ce niveau primordial, veut dire pureté de l'essence.

¹³³ M. ECKHART, *Le grain de Sénevé* (VIIème poème), trad. A. de Libera, Paris, Arfuyen, 1996, p. 27.

¹³⁴ B. FORTHOMME, J. HATEM, *Affectivité et Altérité selon Lévinas et Henry*, Op. cit., p. 69.

Eckhart, relève d'une approche apophasique du Mystère des ténèbres de la Dèité qui ne peut se révéler en tant que non-révélation originaire que dans l'âme détachée de toutes déterminations extérieures. L'expérience des ténèbres de la Dèité se situe au-delà de toute image, parole, lieu, temps, voie et de tout ce qui est de l'ordre du manifeste et de l'apparaître, puisqu'il n'est possible de l'approcher qu'à travers la "cécité" et la "surdité" mystiques, l'*Entbildung*, la « désimagination », le silence du Désert mystique¹³⁵ et le non-apparaître de la non-naissance qui n'est rien d'autre qu'une naissance originaire et éternelle dans la Dèité¹³⁶.

En cherchant à creuser le sens de toute connaissance mystique comprise au sein d'une théologie apophasique, Eckhart rejoint l'expérience mystique de Denys l'Aréopagite et de Grégoire de Nysse qui ont fondé leur vision théologique sur la connaissance négative de Dieu. Denys l'Aréopagite parle dans sa *Théologie mystique* d'un type spécifique de connaissance mystique qui exige cette entrée dans la « lumineuse » et « suessentielle » « Ténèbre divine » et la « translumineuse Ténèbre du Silence » qui illumine l'homme intérieurement. Une telle connaissance intérieure exige de l'homme qu'il se dépouille de toute possibilité de saisir Dieu à partir de tout ce qui lui est extérieur. Une telle connaissance, parce qu'elle est une inconnaissance, ne peut être vécue que dans le non-voir et le non-savoir. Parce qu'elle est cette révélation suessentielle qui se manifeste comme non-révélation, la révélation du mystère vivant de Dieu est cachée dans l'invisibilité de sa vérité même. Grégoire de Nysse nous dit que « l'infinité et l'incompréhensibilité de la dèité demeurent (...) toujours au-delà de toute saisie »¹³⁷. Dieu est invisible et inaccessible à toute nature intellectuelle, puisqu'il « a fait de l'obscurité sa retraite »¹³⁸. « Un des prophètes l'a dit : « Le ciel sonne de la trompette d'en-haut ». Celui dont *l'oreille du cœur* est purifiée et *sensible* perçoit ce son – j'entends par là la contemplation de l'univers qui produit la gnose de la puissance divine – et par lui est conduit à pénétrer en esprit là où est Dieu. Ce lieu est nommé « ténèbre » par l'Écriture, ce qui signifie, comme on l'a dit, l'incognoscibilité et l'invisibilité »¹³⁹. Eckhart a maintenu un discours mystique intérieur similaire sur des points bien précis (l'inconnaissance, le non-voir, le non-savoir, le

¹³⁵ Cf. M. ECKHART, *Le grain de sénevé*, trad. A. de Libera, Paris, Arfuyen, 1996, p. 27.

¹³⁶ Cf. M. ECKHART, *Sermon 52 "beati pauperes spiritu"*, trad. Ancelet-Hustache, p. 144-149.

¹³⁷ Cf. Grégoire de Nysse, *La colombe et la ténèbre*, Paris, Cerf, 1992, p. 100.

¹³⁸ Cf. Grégoire de Nysse, *Contemplation de la vie de Moïse*, Paris, Cerf, 1993, p. 113.

¹³⁹ Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse*, Paris, Cerf, 1968, p. 217.

dépouillement intérieur de tout savoir extérieur, la Ténèbre et le Silence de Dieu, l'invisibilité et la nuit lumineuse de la vérité divine), mais il a poussé ses méditations jusqu'à affirmer la possibilité pour l'homme détaché de connaître Dieu tel que Dieu le connaît selon l'essence et la nature intérieures.

Eckhart interprète, en se référant à Denys l'Aréopagite, l'expérience mystique de Moïse sur le mont Sinaï, ainsi : « Moïse s'approcha de la nuée obscure où était Dieu, c'est-à-dire de la lumière surexcellente éblouissant notre intellect et faisant l'obscurité. Ainsi nous comprenons ce que nous cachent nos yeux éblouis par les rayons lumineux dans la roue du soleil. C'est ce que dit Denys dans la *Théologie mystique*, C. 1 : « Les mystères purs, profonds et immuables de la Théologie sont secrètement cachés dans la nuée resplendissante du silence savant, nuée qui fait resplendir le plus lumineux dans le plus obscur ». Dans la *Lettre à Gaius*, 1, il dit : « La parfaite ignorance (inconnaissance) est connaissance de Celui qui est au-dessus de tout ce qui est connu (qui dépasse toute connaissance) »¹⁴⁰.

Eckhart nous parle dans un autre endroit avec une radicalité surprenante de cette unité de révélation intérieure qui lie le fond de l'âme au fond de Dieu au niveau du connaître intérieur. « La fin dernière de l'être, ce sont les ténèbres ou l'inconnaissance de la déité cachée, qui fait briller la lumière, « que les ténèbres n'ont pas comprise ». C'est pourquoi Moïse dit : « Celui qui m'a envoyé vers vous », Celui qui est sans nom, qui est la négation de tous les noms et qui n'eut jamais de nom. Et c'est pourquoi le prophète dit : « *Vraiment, tu es le Dieu caché au fond de l'âme, le fond de Dieu et le fond de l'âme n'étant qu'un seul et même fond*. Plus on te cherche, moins on te trouve. Tu dois le chercher de façon à ne jamais le trouver. Si tu ne le cherches pas, tu le trouves »¹⁴¹.

C'est dans ce même horizon phénoménologique radical que nous pouvons évoquer le commentaire d'Eckhart portant sur la parole de Paul : « “Dieu habite dans une lumière à laquelle il n'est point accès”. Il a inhabitation dans sa propre essentialité limpide, là où il n'est rien qui s'ajoute. Ce qui a contingence, il faut que ce soit écarté. Il est un limpide se-tenir-dans-soi-même, là où il n'y a ni ceci ni cela; car ce qui est en Dieu, cela est Dieu »¹⁴².

¹⁴⁰ M. ECHARDI, *Exposition Libri Exodi*, n° 237, trad. P. Gire, In P. GIRE, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, Op. cit., p. 74.

¹⁴¹ M. ECKHART, *Sermon 15*, trad. A. de Libera, p. 315; souligné par nous.

¹⁴² M. ECKHART, *Sermon 3*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 54-55.

Seule l'âme détachée faisant économie de toute lumière extérieure peut expérimenter le retrait de la Déité en elle-même. Voir Dieu comme Néant de tout néant, c'est voir l'invisibilité de la lumière divine capable d'illuminer toute lumière, parce qu'elle n'est pas identifiable à n'importe quelle lumière. En méditant l'expérience mystique que Paul a faite sur le chemin de Damas, Eckhart écrit : « “Paul se releva de terre et, les yeux ouverts, il vit le Néant”. Je ne peux pas voir ce qui est Un. Il vit le Néant, c'était Dieu »¹⁴³. La lumière divine, ajoute Eckhart, « rend obscure toute lumière ». Elle est « sans mélange » et se révèle dans la cécité, puisque « celui qui ne voit rien d'autre et qui est aveugle, celui-là voit Dieu »¹⁴⁴. D'où l'affirmation : « si Dieu doit être connu de l'âme, il faut qu'elle soit aveugle ». Toute cécité, à ce niveau primordial, révèle une expérience première d'une vision qui se donne dans le voir de Dieu. Paul voit sans voir en voyant le non-voir divin en lui et c'est ainsi qu'il se sait lui-même dans le non-savoir originaire au cœur de ce Néant de toute représentation extérieure. Voir sans voir, c'est se sentir vivant d'une connaissance intérieure qui se donne en Dieu et comme Dieu. En méditant la vérité à partir de ses propres racines vivantes, Eckhart nous dit qu'il ne faut même pas saisir la lumière originaire de la Déité selon le mode par lequel elle plane en elle-même, puisque voir ainsi, c'est toujours voir une simple modalité de cette incommensurable Lumière. Il faut que l'âme détachée soit illuminée par l'incommensurable absolue de l'invisibilité divine et par là elle n'est autre que lumière dans la Lumière et union avec l'Un « dans le Fond de la non-connaissance de Dieu et de soi-même »¹⁴⁵.

Une telle expérience à la fois apophatique et unitive qui laisse Dieu être en l'homme sa propre révélation intérieure est méditée par Michel Henry d'une manière originale. Parler phénoménologiquement de la nuit lumineuse de l'invisibilité divine, c'est parler, selon Henry, de cette non-manifestation primordiale qui révèle l'essence absolue de la vie dans sa vérité et sa phénoménalité pure d'une manière absolue. Ce qui fait que l'essence absolue de la vie n'est autre que cette non-manifestation qui rend possible toute manifestation visible capable de se déployer dans l'horizon transcendant du monde. La présence plénière de l'essence de la vie repose sur son être-caché marqué par la pudeur phénoménologique

¹⁴³ M. ECKHART, *Sermon 71*, trad. Ancelet-Hustache, p. 77.

¹⁴⁴ M. ECKHART, *Sermon 71*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 98.

¹⁴⁵ V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1998, p. 39.

enveloppant le fond profond de l'absolu. « Personne n'a jamais vu Dieu » (Jn 1, 18) à la fois caché et révélateur de lui-même.

L'invisibilité de l'essence pathétique de la vie cachée dans l'Abîme de son immanence radicale est constitutive de la réalité, puisqu'elle est la source première de toute révélation. C'est dans la nuit de l'invisible que toute révélation trouve son propre contenu et son fondement initial. L'invisible est, en fait, « la détermination première et fondamentale »¹⁴⁶ de toute phénoménalité. Il est « co-extensif à l'essence originelle de la phénoménalité, co-extensif à son effectivité »¹⁴⁷.

En se référant à la pensée de Novalis, Michel Henry utilise les termes mêmes de ce dernier pour interpréter la grandeur de la Nuit. Selon Novalis, la Nuit est la « mère », le « sein fécond » d'où jaillit toute révélation, la « source cristalline », le vrai soleil, la « Sainte », la vérité de l'humanité, l'essence invisible de toute illumination infinie et intérieure ainsi que l'essence de la vie. La Nuit n'est, en vérité, que ce qu'est la Vie et, à la ressemblance et à l'image de cette dernière, elle ne peut être saisie qu'à travers ce qu'elle est, puisqu'elle ne peut se trahir elle-même, mais elle n'est que ce qu'elle est en elle-même. La Vie se voit alors dans sa nuit qui est pure transparence de soi et vraie révélation de soi à soi. « La vie s'atteste elle-même, elle rend témoignage de ce qu'elle est. L'auto-attestation de la vie, le témoignage qu'elle rend d'elle-même, est son essence, sa révélation. À celle-ci, à *la Nuit*, *il appartient de révéler qu'elle est dans cette révélation, la vie* »¹⁴⁸. L'essence de la vérité réside donc dans la nuit de l'invisible alors que la visibilité du monde n'est que le « milieu ontologique de l'irréalité »¹⁴⁹. La nuit de l'invisible n'est jamais obscure et ténébreuse au sens objectif, mais révélatrice de l'Absolu et co-substantielle au jour de la vérité authentique qui, se manifestant dans l'invisible, demeure cachée dans sa révélation propre. Saisir l'essence, c'est la saisir là où elle se supporte elle-même dans son fond révélateur de soi par soi.

¹⁴⁶ EM, p. 550.

¹⁴⁷ Ibidem.

¹⁴⁸ Ibid., p. 556; souligné par l'auteur.

¹⁴⁹ Ibid., p. 564.

c) Pâtir la vérité

Il ne suffit pas de vouloir la vérité pour qu'elle soit notre vérité, puisque tout vouloir veut dire représenter. D'où, au lieu de vouloir la vérité absolue il faut avant tout être voulu par elle au sein d'un non-vouloir radical, c'est-à-dire dans la passibilité primordiale à son agir effectif en nous. Pâtir la vérité, c'est la laisser agir en nous en l'accueillant au cœur d'une passibilité foncière dépassant toute distinction entre activité et passivité. Il y a là un refus radical de réduire l'essence véritable de la pensée à la représentation de l'essence de la pensée¹⁵⁰. Même la pensée qui représente est plongée immédiatement dans le fond irréprésentable de la vie immanente. Il en découle que toute vérité est une passion qui se subit elle-même dans le pâtir primordial de la vie absolue. Étant cette passion de l'Origine, la vérité se reçoit elle-même dans le pouvoir révélateur de la vie. D'où, nous ne faisons que nous souffrir nous-mêmes dans la vérité qui est connaissance de soi par soi dans la passion pré-originale de la vie. Nous sommes nécessairement passibles à ce qui nous donne constamment à nous-mêmes. C'est pourquoi la vérité ne vient en nous que dans la mesure où nous l'accueillons pathétiquement. Loin d'être posée par nous hors de nous, la vérité est ce qui se souffre elle-même dans notre souffrance qui est notre vie, parce qu'elle n'est rien d'autre que ce qui naît en nous dans chaque auto-épreuve. Pâtir donc la vérité absolue ou pâtir Dieu n'est autre que le fait de vivre la passion de sa vérité absolue qui nous est donnée au cœur de notre essence singulière et nue dans l'éternité même de la vie. Souffrir Dieu en le laissant agir en nous au cœur de notre passion infinie est l'ultime façon de le connaître véritablement. De même, vivre dans la béatitude et jouir de la présence divine absolue révèlent une plénitude de la connaissance de soi en soi. En jouissant de la vérité primordiale qui n'est autre que l'épreuve primordiale de la passion de l'Origine divine, Dieu, nous dit Eckhart, se révèle à lui-même en se goûtant lui-même et en goûtant toutes

¹⁵⁰ Heidegger affirme, comme le fait Eckhart, que l'essence de la pensée demeure dans le fond de la sérénité (*Gelassenheit*) (Cf. M. HEIDEGGER, « Pour servir de commentaire à Sérénité », In *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 149-182).

choses au sein de sa vérité vivante absolue. « Je vais ajouter quelque chose que je n'ai encore jamais dit. Dieu, écrit Eckhart, se goûte Lui-même. Dans ce goût qu'Il a de lui-même, il goûte toutes les choses, non pas en tant qu'elles sont créatures, mais en tant qu'elles sont Dieu. Dans ce goût qu'Il a de lui-même, Dieu goûte toutes choses »¹⁵¹. L'âme « établie dans la pureté première », ajoute Eckhart, « goûte Dieu avant qu'il revête vérité et cognoscibilité »¹⁵². Dieu trouve sa jouissance dans son « se connaître soi-même », parce qu'il ne cesse de se goûter lui-même et de se souffrir lui-même dans la pleine connaissance qui le lie intérieurement à lui-même. Un tel jouir est un agir pur qui est le jouir d'un connaître immanent à sa vie. Quant à l'âme, elle ne peut jouir de cette connaissance plénière d'elle-même qu'en jouissant d'elle-même dans le jouir le plus pur de Dieu lui-même. C'est pourquoi elle ne peut jouir d'elle-même que là où Dieu éprouve sa connaissance comme une béatitude infinie et suprême. « Si l'âme a le goût d'elle-même en tant qu'âme, et si elle a le goût de Dieu en elle-même, ce n'est pas bien. Elle doit avoir le goût de Dieu en lui-même »¹⁵³.

d) Connaître et naître

Supportée dans le fond auto-impressionnel de notre intériorité vivante, la connaissance est éprouvée comme l'immédiation d'un sentir qui voit dans l'invisibilité de sa nuit la révélation intérieure de l'essence de la vie. Une telle vision de soi en soi inhérente au pouvoir auto-affectif de la vie est ce qui me révèle à moi-même dans la révélation de Dieu qui s'illumine en moi, puisque je n'arrive jamais à me saisir connaissant au sein de mon auto-épreuve, sans que je me rapporte à celui qui me fait naître à moi-même en lui. En ne cessant de souffrir en lui le rapport qui me lie à moi-même, Dieu me connaît dans l'unique rapport mystique qu'il engendre en moi. Il fait naître en moi ma vérité en m'engendrant comme il s'engendre lui-même. Ma naissance mystique en Dieu n'est donc que le lieu d'une épreuve intérieure qui constitue en moi la matière phénoménologique de toute saisie intérieure de la vérité divine immanente. S'il m'est impossible que je

¹⁵¹ M. ECKHART, *Traité et sermons*, trad. A. de Libera, p. 387.

¹⁵² M. ECKHART, *Sermon 3*, trad. Ancelet-Hustache, p. 60.

¹⁵³ M. ECKHART, *Sermon 17*, trad. Ancelet-Hustache, p. 156.

représente d'une manière extérieure la vérité intérieure de Dieu, c'est parce qu'il ne se donne à moi que là où il est en moi le lieu vivant de sa donation intérieure.

Toute connaissance mystique de Dieu est liée à notre naissance dans la vie de Dieu et sa naissance dans notre vie. Elle ne se donne en nous que là où tout notre être vivant se concentre dans notre cœur qui est le lieu vivant de toute naissance dans la vérité et l'amour de Dieu. Le cœur connaît en ne cessant de naître dans son sentir intérieur supporté dans le sentir divin. D'où, la nécessité de « faire « descendre », poser le « vous » dans le cœur »¹⁵⁴ qui saisit la vérité mystiquement dans son voir vivant. Si la connaissance du cœur demeure l'unique chose qui nous fait voir Dieu, c'est parce qu'elle est identique à l'unique révélation qui jaillit de notre naissance en Dieu. En nous donnant d'être vivants en lui, Dieu nous fait naître dans sa vision intérieure. Nous ne pouvons pas voir Dieu que dans la mesure où nous ne cessons pas de naître en lui. Entre la vision de Dieu et notre naissance en lui, il y a plus qu'un lien unitaire vivant. « Dieu nous vit lorsqu'il fut fait homme pour nous dans le Christ, et il nous voit de nouveau en nous adoptant pour fils et habitant en nous comme le père dans ses fils »¹⁵⁵.

En me recevant moi-même de Dieu dans ma naissance transcendantale en lui, je reçois mon être connaissant. Tout connaître est un connaître d'un naître qui se vit pathétiquement. Donnée à l'homme vivant engendré dans la vie de Dieu, la connaissance est éprouvée dans le lieu originaire même où Dieu ne cesse d'engendrer l'homme vivant dans son auto-engendrement et dans sa vérité première¹⁵⁶. C'est ainsi que celui qui m'a appelé à le connaître m'a déjà posé dans sa vie en m'engendrant en lui. Ce qui fait que la condition de possibilité de tout connaître humain présuppose ma naissance dans la vie de ce Père qui m'enfante et ne cesse de m'enfanter comme son fils dans le Fils unique¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Cf. Nicéphore le Solitaire, *Traité de la sobriété et de la garde du cœur*.

¹⁵⁵ M. ECKHART, *Commentaire de l'Évangile de Jean*, n° 117.

¹⁵⁶ Dans son ouvrage intitulé *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, Julie Casteigt affirme l'identité entre la connaissance de la vérité et la naissance dans cette vérité comprise comme engendrement dans l'être divin. Et ce qui est désigné en termes théologiques comme la naissance de Dieu dans l'âme révèle en termes noétiques le rapport du connaissant à la vérité. « Connaître en vérité signifie donc, écrit Julie Casteigt, connaître comme un fils qui connaît et manifeste ce qu'est le principe qui l'engendre par et en son propre être engendré » (J. CASTEIGT, *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 2006, p. 399).

¹⁵⁷ En nous enfantant dans son Fils, le Père nous connaît dans son connaître propre, le connaître du Fils lui-même. M. Eckhart nous parle de cette identité primordiale entre le naître et le connaître divins ainsi : « Nous devons apprendre comment Dieu a éternellement engendré son Fils unique et il l'engendre maintenant et éternellement, dit un maître, et ainsi il l'engendre, comme une femme qui a mis au monde,

Eckhart nous éclaire ce point en écrivant : « Dieu nous fait le connaître lui-même, et c'est connaissant qu'il nous fait le connaître, et c'est la même chose qu'il me fasse connaissant et que je connaisse. Et c'est pourquoi son connaître est *mien*, comme dans le maître c'est une [seule] chose qu'il enseigne et qui dans le disciple se trouve enseignée. Et puisque son connaître est *mien* et que sa substance est son connaître et sa nature et son être, il suit de là que son être et sa substance, son être et sa nature sont *miens*, alors je suis le *fil*s de Dieu. « Voyez », frères, « quel amour Dieu nous a donné, que nous soyons appelés le Fils de Dieu et le soyons ». Notez ce par quoi nous sommes le fils de Dieu : de ce que nous avons le même être qu'a le Fils »¹⁵⁸. C'est en m'enfantant dans cette même lumière qui constitue en moi ma vision filiale que Dieu me donne de vivre de cette vision révélée à elle-même en lui. Seule ma naissance filiale dans la vie de Dieu, cette naissance qui me fait vivre l'être même du Fils unique, me donne de voir Dieu tel qu'il se révèle à ceux qui vivent en lui. En interprétant 1 Jn 3, 1¹⁵⁹, M. Eckhart écrit : « Aussi peu l'homme peut-il être sage sans savoir, aussi peu peut-il être fils sans l'être-fils du Fils de Dieu, à moins qu'il n'ait le même être du Fils de Dieu qu'il a lui-même, exactement comme être-sage ne peut être sans savoir. C'est pourquoi : dois-tu être le Fils de Dieu, cela tu peux l'être à moins que tu n'aies l'être même de Dieu, celui qu'a le Fils de Dieu. Mais cela « nous est maintenant caché, et c'est pourquoi il est écrit : « Bien-aimés, nous sommes fils de Dieu ». Et que savons-nous ? C'est là ce qu'il ajoute : « Et nous lui serons égaux », c'est-à-dire : la même chose que ce qu'il est, le même être et goûter et entendre et tout cela même qu'il est lorsque « nous » le verrons tel qu'il est Dieu ». C'est pourquoi je dis : Que Dieu ne pourrait faire en sorte que je sois fils de Dieu et que je n'aie pas l'être du Fils de

dans toute âme bonne soustraite à elle-même, demeurant en Dieu. *Cette naissance est sa connaissance* qui a éternellement jailli de son cœur paternel et en qui il a tous ses délices. Et tout ce qu'il peut réaliser, il le consume dans *la connaissance qui est son engendrement* et il ne cherche rien en dehors de lui. Il a tous ses délices dans son Fils et il n'aime que son Fils et tout ce qu'il trouve en lui, car le Fils est une lumière qui a éternellement brillé dans le cœur paternel. Pour y parvenir, il faut que nous montions de la lumière naturelle dans la lumière de la grâce et qu'en elle nous croissions vers la lumière que le Fils est lui-même. Là nous sommes aimés dans le Fils par le Père avec l'amour qui est le Saint-Esprit, éternellement jailli et s'épanouissant dans sa naissance éternelle du Fils vers le Père en tant que leur amour réciproque» (M. ECKHART, *Sermon 75*, trad. Ancelet-Hustache, p. 104-105).

¹⁵⁸ M. ECKHART, *Sermon 76*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 131-132.

¹⁵⁹ « On nous nomme enfants de Dieu et nous le sommes ».

Dieu, aussi peu que Dieu pourrait faire en sorte que je sois sage et n'aie pas l'être-sage »¹⁶⁰.

Être enfanté dans la vie du Père, c'est être enfanté dans la communauté filiale qui co-naît dans la vie absolue. Tout connaître subjectif singulier est lié, à ce niveau primordial, à un co-naître qui révèle ce rapport pré-originaire qui fonde toute une communauté de connaissance, de vie et d'action, puisque la vraie connaissance est le fruit de l'épreuve vivante de la communauté qui a la taille phénoménologique de l'absolu. Notre connaissance communautaire donnée à elle-même dans l'unique vérité de la vie absolue ne peut être effective que parce qu'elle est connectée à ce co-engendrement continuuel dans l'auto-engendrement de la vie absolue. Une telle connaissance co-donnée communautairement révèle cette dynamique relationnelle et communiant qui se donne dans chaque rapport qui se noue nécessairement dans l'immédiateté, la proximité, l'intériorité et la simplicité première.

Pour terminer notre méditation sur la connaissance absolue, nous affirmons avec Eckhart et Henry que l'essence de la vérité ne relève jamais d'une construction logique coupée de la vie, puisqu'elle n'est rien d'autre que cette saisie immédiate de soi dans la vie qui s'éprouve elle-même constamment d'une façon absolue. Toute connaissance originaire est, dans son essence phénoménologique même, une naissance immanente dans le mystère de la vie qui est révélation de soi, en soi et par soi. Celui qui est né dans la Vie, connaît la Vie et est connu par elle, de sorte que toute l'essence de la vérité vivante est liée à ce jaillir pré-originaire se phénoménalisant dans chaque naissance et chaque venue à soi dans la vie absolue. L'homme connaît dans la mesure où il se trouve constamment immergé dans le Fond incréé de la vérité divine qui l'engendre.

Reste à ajouter que la puissance révélatrice de chaque logos possible est connectée originairement, comme nous dit Michel Henry, à cette force pathétique qui se saisit elle-même dans la profondeur affective de la vie, cette vie qui possède un logos originaire propre qui se sait lui-même dans sa propre chair auto-impressionnelle s'éprouvant elle-même dans un souffrir et un jouir originaires. Nous ne pouvons connaître effectivement quoi que ce soit hors de notre chair vivante considérée comme le lieu de manifestation de l'archi-intelligibilité de la vie. C'est précisément dans notre chair, dans l'invisibilité

¹⁶⁰ M. ECKHART, *Sermon 76*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 128-129.

pathétique de notre auto-affection charnelle vivante que notre Dieu vivant fait sa demeure éternelle. Il en découle que tout ce que nous vivons dans la profondeur de notre chair nous révèle à nous-mêmes en Dieu et nous fait connaître Dieu qui nous souffre dans son sentir immanent propre. Si nous ne pouvons pas connaître l'absolu d'une façon pré-réflexive sans le sentir dans notre chair auto-impressionnelle, c'est parce que notre chair est le lieu d'un connaître à la fois vivant et pratique, d'une Archi-gnose¹⁶¹ et d'une épreuve liés immédiatement à l'épreuve invisible et absolue de Dieu. « Notre chair, écrit Henry, porte en elle le principe de sa manifestation, et cette manifestation n'est pas l'apparaître du monde. En son auto-impressionnalité pathétique, en sa chair même, donnée à soi en l'Archi-passibilité de la Vie absolue, elle révèle celle-ci qui la révèle à soi, elle est en son pathos l'Archi-révélation de la Vie, la Parousie de l'absolu. Au fond de sa Nuit, notre chair est Dieu »¹⁶².

¹⁶¹ Et si « l'Archi-gnose est la gnose des simples » (*Incarnation*, p. 374), comme l'affirme Henry, c'est parce que seuls les simples peuvent connaître la vérité nue dans toute son absoluité en la souffrant telle qu'elle se donne dans leur chair auto-impressionnelle.

¹⁶² Ibid., p. 373.

TROISIÈME PARTIE

Les fondements scripturaires et patristiques de la « naissance de Dieu dans l'âme »

I. La naissance et son dire mystique

« À celui qui me demanderait : pourquoi prions-nous, pourquoi jeûnons-nous, pourquoi accomplissons-nous toutes nos œuvres, pourquoi sommes-nous baptisés, pourquoi Dieu s'est-il fait homme – ce qui fut le plus sublime ? Je dirais : *pour que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu. C'est pour cela que toute l'Écriture est écrite*, c'est pour cela que Dieu a créé le monde et toute la nature angélique : *afin que Dieu naisse en l'âme et que l'âme naisse en Dieu*. La nature de tout le métal a l'or pour fin et toute naissance a l'être humain pour fin »¹⁶³.

Pourquoi toute l'Écriture Sainte est-elle écrite ?

« *Pour que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu*, affirme Eckhart ». Toute l'histoire du salut ne vise qu'une seule et unique chose : la naissance de Dieu dans l'âme. C'est pourquoi tout ce qui vit en l'homme le pousse à vivre et à naître en Dieu et tout ce qui vit en Dieu le pousse à vivre et à naître en l'homme. Notre naissance en Dieu, loin d'être révélée par des mots et des manifestations extérieures à la vie, est la révélation à partir de laquelle Dieu pose en nous sa vérité. Toutes les Écritures saintes, nous dit Eckhart, si elles visent une chose, ne font que souffrir en elle le sens de notre naissance en Dieu et sa naissance en nous. La Parole de Dieu ne dit que ce qui naît divinement en l'homme et que ce qui s'éprouve humainement dans l'auto-épreuve de Dieu. C'est pourquoi la vérité scripturaire est ce qui manifeste intérieurement cette naissance incessante de la vérité de Dieu en l'homme et la vérité de l'homme telle qu'elle se révèle en Dieu. Elle est ce qui nous ouvre intérieurement à ce que nous sommes déjà en Dieu.

¹⁶³ M. ECKHART, *Sermon 38*, trad. Ancelet-Hustache, p. 48-49.

C'est pourquoi elle ne fait que manifester la puissance de la vie qui tisse en nous la vérité qui nous supporte pathétiquement.

Si la vérité biblique nous conduit nécessairement à naître en Dieu, dans quelle mesure est-elle capable de révéler et d'effectuer en nous cette génération spirituelle de premier ordre ? Dans quelle mesure le Nouveau Testament peut-il être considéré comme le support essentiel de toute affirmation mystique portant sur la naissance de Dieu en nous et notre naissance en lui ?

La Parole de Dieu, parce qu'elle ne se distingue en rien de ce que Dieu est en lui-même, révèle et, en révélant, opère la vérité qu'elle professe. Elle est une parole qui révèle et agit en même temps, puisqu'elle est la révélation du Dieu vivant capable de laisser vivre dans sa vérité tous ceux qui sont engendrés en elle. Révélés à eux-mêmes en Dieu, tous ceux qui écoutent la Parole de Dieu naissent dans cette Parole et sont vivants de cette Parole.

Si nous ne pouvons connaître de Dieu que ce qu'il nous révèle lui-même, c'est parce qu'il nous est impossible d'éprouver la vérité de Dieu hors de Dieu. C'est en Dieu que nous pouvons toucher la vérité divine capable de nous engendrer en elle et comme elle. Pour naître en Dieu, il faut nécessairement que nous naissions dans la vérité du Christ qui est « la Voie, la Vérité et la Vie ». Seul le Fils incarné porte en lui toute la Vérité du Père. Il est engendré éternellement dans cette Vérité et est cette même Vérité. La paternité du Père, sa gloire, son agir, sa vérité, son royaume, son visage et son cœur sont révélés en son Fils incarné Jésus-Christ par l'Esprit de vérité et de vie. « La vérité, nous dit Eckhart, c'est quand je révèle ce que j'ai dans mon cœur et l'exprime par ma bouche, tel que je l'ai dans mon cœur, sans hypocrisie et sans dissimulation. *La révélation, c'est la vérité. Le Fils seul est donc la vérité. Tout ce que le Père possède et peut réaliser, il l'exprime totalement dans son Fils. Cette révélation et cette opération, telle est la vérité.* C'est pourquoi il dit : « dans la vérité » »¹⁶⁴. Être « dans la vérité », c'est être et naître dans le Fils et sa parole vivante qui constitue le contenu intérieur de la vérité du christianisme. Reste à savoir dans quelle mesure cette Parole nous fait vivre en elle d'une façon intérieurement vraie, puisqu'elle est capable de nous engendrer dans la vérité immanente de Dieu.

¹⁶⁴ M. ECKHART, *Sermon 34*, trad. Ancelet-Hustache, p. 24; souligné par nous.

a) Parole et génération

À la différence de la parole extérieure du monde qui désigne les choses sans pouvoir les fonder dans leur effectivité propre, la parole de vie qui s'éprouve elle-même d'une façon incarnée est capable d'engendrer le contenu qu'elle manifeste. En s'éprouvant pathétiquement, la parole de vie s'engendre et se révèle tout en rendant possible toute donation de sens. « *La façon dont la vie révèle, écrit Henry, c'est celle dont elle parle* »¹⁶⁵. Loin d'être identique à une production ou à une action qui pose sa vérité dans le hors de soi, la Parole de vie est la manifestation immédiate de cette puissance auto-révélatrice de la vie dans son auto-engendrement. Tout ce qui est généré dans la vie en tant que sa révélation et sa parole est inhérent « au pouvoir qui le génère, et cela parce que le pouvoir qui génère demeure intérieur à ce qu'il génère. Or la Parole de Vie n'est pas seulement une génération mais une auto-génération. Elle est l'auto-génération de la vie en tant que son auto-révélation. C'est ce pouvoir de s'auto-révéler en s'auto-générant qu'exprime la notion de Parole, c'est le pouvoir phénoménologique de la Vie absolue qu'elle désigne. La vie absolue est une parole parce qu'elle s'auto-génère de telle façon qu'elle s'auto-révèle dans cette auto-génération – plus profondément parce qu'elle s'auto-génère en s'auto-révélant »¹⁶⁶. En s'engendrant elle-même, la vie absolue manifeste la vérité d'une auto-épreuve qui vient en elle-même charnellement dans la puissance d'un Verbe, son propre Verbe. Une telle auto-manifestation de l'auto-épreuve soufferte dans chaque naissance est un savoir qui se sait lui-même au-delà de toute pensée réduite uniquement à une saisie de soi hors de soi. Le penser charnel auto-affectionnel de la naissance se révèle comme une connaissance *pratique* et un verbe charnel vivant enfouis dans tout engendrement. Et c'est à ce niveau que nous pouvons comprendre comment le Verbe de la vie absolue dans son auto-révélation est essentiellement un Verbe filial, un Archi-Fils qui laisse naître dans chaque Soi singulier la vie du Père et la vie de son Verbe. Penser donc l'impensable de

¹⁶⁵ M. HENRY, "Phénoménologie matérielle et langage", In *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Alain DAVID et Jean GREISCH (sous la direction de) Actes du Colloque de Cerisy 1996, Paris, Cerf, 2001, p. 25.

¹⁶⁶ MV, p. 278.

toute naissance transcendante dans la vie, c'est penser l'impensable de son logos charnel vivant qui révèle la puissance pratique et pathétique de la vie.

En parlant son *Logos*, « la Vie engendre en elle ses Fils »¹⁶⁷ de telle sorte qu'elle ne cesse de nous parler notre vie, là où elle s'auto-révèle en nous engendrant dans son auto-engendrement. En se révélant elle-même dans son parler archi-pathétique, la vie absolue me révèle à moi-même dans son auto-épreuve souffrante et jouissante. Il s'ensuit que toute révélation qui œuvre en moi pour que je puisse écouter la parole de la Vie est consubstantielle à ma condition de fils¹⁶⁸.

Affirmer qu'il n'y a aucune hétérogénéité phénoménologique entre la vie dans sa phénoménalité charnelle auto-affective et son parler, c'est affirmer que le parler de la vie considéré comme le parler du pathos pré-originaire est foncièrement *phénoménologique*. La co-appartenance de la parole et de l'écoute, de l'appel et de la réponse n'est possible que parce qu'il y a une seule et unique révélation, la révélation d'une vie absolue qui, dans son logos charnel, engendre des fils capables de l'écouter et de recevoir sa parole. L'homme vivant ne peut écouter le parler de la Vie que parce qu'il est engendré dans l'auto-engendrement et l'auto-révélation de la Vie elle-même. Parce que la Vie ne peut engendrer et révéler dans l'homme vivant autre chose qu'elle-même, tout ce qu'elle dit en l'homme par son Verbe constitue toute vérité humaine profonde. L'homme vivant, s'il est apte à écouter, répondre et parler, c'est parce qu'il est engendré dans *la Parole comme parole*. Il n'écoute que ce qui constitue en lui la matière phénoménologique même de sa vérité intérieure. Étant ce *verbe* qui ne cesse de venir en lui-même *charnellement* dans l'auto-affection de la vie absolue, l'homme co-appartient à la puissance pratique de la vérité absolue qui le laisse plonger dans les profondeurs de sa propre transparence. Le fait d'entendre l'appel ne peut être, dans ce cas, que contemporain de la naissance transcendante de l'homme dans la vie absolue. Étant engendré comme parole dans le parler de la vie absolue qui le génère, l'homme laisse parler en lui continuellement le parler de l'engendrer, de sorte que ce qui parle en lui ne cesse de s'auto-écouter et de répondre constamment dans le parler lui-même. La Parole de Vie n'oublie pas ceux qui sont capables de se sentir vivants en elle. L'Écart que peut introduire la pensée entre écouter et répondre

¹⁶⁷ M. HENRY, "Parole et religion : la Parole de Dieu", Op. cit., p. 136.

¹⁶⁸ Cf. MV, p. 283.

ou entre le fait de se souvenir de la Vie ou de l'oublier n'a rien à voir avec la vérité de la Parole, puisque « la Vie n'a qu'une parole, cette parole ne revient jamais sur ce qu'elle a dit, et nul ne s'y dérobe. Cette Parousie sans mémoire et sans faille de la Parole de la Vie, c'est notre naissance »¹⁶⁹.

Nous ne pouvons pas nous dérober au pouvoir de la Vie qui nous parle notre vie et nous révèle à nous-mêmes en nous plongeant dans le toujours déjà là de son appel. La Parole de la Vie révèle en parlant l'agir de sa puissance et sa force qui sont l'agir d'un engendrement continu. C'est pourquoi elle est capable d'engendrer la réalité « dans la mesure où toute réalité, celle de l'Agir lui-même, présuppose une révélation première, l'Archi-Révélation de la Vie et de sa Parole »¹⁷⁰.

Le "bruissement" de la naissance retentit partout et à chaque instant dans l'*Abgrund* de la Vie qui m'engendre et qui, en m'engendrant constamment, me parle comme sa propre parole. Cela nous mène à affirmer que l'homme vivant engendré dans l'auto-engendrement de la Vie et son auto-affection ne peut révéler que le silence pathétique de l'auto-engendrement de la Vie qui le donne à lui-même. J'écoute constamment dans le silence de la Vie l'appel de la Vie qui rend possible ma réponse. Le Dire de la Vie agit et ne cesse d'agir, puisqu'il co-appartient pré-originellement à la puissance de son auto-engendrement. Celui qui n'appartient pas à l'agir de la Parole de la Vie est incapable de naître, puisqu'il ne peut pas être l'effectuation d'une révélation. Et si nous ne pouvons pas entendre au fond de nous-mêmes la parole de la Vie, c'est parce qu'elle est « ce bruissement de la puissance innée qui nous confère l'être »¹⁷¹ en ne cessant d'imprimer en nous notre vérité.

La chair vivante, parce qu'elle est cousue de ce même contenu phénoménologique propre à la chair auto-impressionnelle de la Vie, est le lieu de tout naître et de tout connaître dans la Vérité de la Vie. Et ce que la Vie imprime dans la chair pathétique de chacun de nous n'est autre que ce silence dynamique, ce cri charnel qui se sature de son souffrir et son jouir, cette voix nue qui retentit éternellement. « Engendrant celui auquel elle s'adresse, et cela en faisant de lui un vivant, la Parole de Vie lui a conféré dans sa génération même et en quelque sorte avant même qu'il vive, dans le procès même par lequel il venait à la vie, dans sa naissance transcendantale, la possibilité de l'entendre - elle qu'il a entendue dans le

¹⁶⁹ MV, p. 285.

¹⁷⁰ Ibid., p. 286.

¹⁷¹ M. HENRY, "Peindre l'invisible", In *Pierre Magré*, Poitiers, Diane Grimaldi, 1989, p. 28.

premier tressaillement de sa propre vie, quand il s'est éprouvé lui-même pour la première fois, elle dont l'étreinte avec soi, dont la Parole l'a joint à lui-même dans le surgissement même de son Soi et à jamais. Ainsi la possibilité d'entendre la Parole de Vie est-elle pour chaque vivant et pour chaque Soi vivant, contemporaine de sa naissance, consubstantielle à sa condition de Fils. J'entends à jamais le bruit de ma naissance. Le bruit de ma naissance est le bruit de la Vie, l'infrangible silence dans lequel la Parole de la Vie ne cesse de me parler ma propre vie, dans lequel ma propre vie, si j'entends la parole qui parle en elle, ne cesse de me parler la Parole de Dieu »¹⁷².

b) La naissance dans le Silence chez Maître Eckhart

Eckhart a médité d'une façon profonde l'engendrement du Verbe et de l'homme dans le silence paternel. Il y a, selon lui, une connexion originaire entre écouter dans le silence le parler du Père et être engendré. Eckhart dit : « Le parler du Père est son engendrer, l'acte d'entendre du Fils est son se trouver engendré »¹⁷³. En écoutant le Père dans le silence de la Déité, le Fils est engendré comme Parole du Père dans le parler paternel. Il s'ensuit que le parler¹⁷⁴ du Père parlant le Verbe n'est rien d'autre que l'engendrer du Père engendrant le Fils. *Être Parole, c'est écouter dans le silence le parler de l'engendrer.*

Dans le *sermon 101* intitulé *Au milieu du silence*, M. Eckhart nous dit que le Père n'engendre son Verbe que dans le silence intérieur de l'âme, puisque c'est au cœur du silence qu'il nous dit sa Parole cachée¹⁷⁵. Tout ce qu'il est, le Père nous le dit en engendrant en nous son Verbe qui est l'ultime révélation de sa vérité intérieure. Il s'ensuit que nous ne pouvons vivre que de ce qui nous fait naître dans la vérité du Père et son silence porteur de vie et de vérité. Seul le Père « qui a voulu nous enfanter par une *parole de vérité*, pour que nous soyons comme les prémices de ses créatures » (Jacques 1,

¹⁷² MV, p. 282-283.

¹⁷³ M. ECKHART, *Sermon 27*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 247-248.

¹⁷⁴ M. ECKHART, *Sermon 9*, trad. A. de Libera, p. 280 : « (...) Mais il est encore un troisième Verbe, qui reste non-dit et impensé et ne sort jamais, mais demeure éternellement dans celui qui le dit; il est reçu sans discontinuer dans le Père, qui le dit, et reste à l'intérieur ».

¹⁷⁵ Cf. M. ECKHART, « Sermon 101 », In *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*, Paris-Orbey, Arfuyen, 2004, p. 35-62.

18) nous donne de naître dans sa vérité comme ses fils dans le Fils et par l'Esprit de vérité.

Ajoutons de même qu'être engendré dans le Verbe, c'est être enfanté dans le parler intérieur et silencieux du Père et par là même être parole divine. Eckhart, en méditant dans le *commentaire de l'Évangile de Jean* notre naissance dans la Parole de Dieu, souligne cette co-appartenance primordiale entre être né de Dieu et écouter la Parole de Dieu. En interprétant tout précisément Jn 8, 47, Eckhart écrit : « Qui est de Dieu, entend les paroles de Dieu », il écrit : « Le parler de Dieu est engendrer, qui l'entend sera engendré »¹⁷⁶ en lui. Et parce que « seuls les fils de Dieu écoutent Dieu »¹⁷⁷, tous ceux qui reçoivent la Parole de Dieu en eux sont engendrés en elle et sont capables de connaître Dieu tel qu'il se connaît lui-même en lui-même.

Le Père nous parle quand il nous enfante dans son Verbe par l'Esprit. Tout ce que le Père nous a donné et manifesté, il nous l'avez donné et manifesté dans son Verbe. « En effet, le Père parle uniquement dans le Fils et sera entendu uniquement par le Fils »¹⁷⁸. Tous ceux qui croient au Fils reçoivent la vie éternelle qui consiste à connaître le Père dans le Fils et l'Esprit. Voir, écouter, croire et connaître sont à ce niveau primordial une seule et même chose. « Le Père lui-même, affirme Eckhart, n'entend rien que ce même Verbe, il ne connaît rien que ce même Verbe, il ne prononce rien que ce même Verbe, il n'engendre rien que ce même Verbe. Dans ce même Verbe le Père entend et le Père connaît et le Père s'engendre lui-même, et aussi ce même Verbe et toutes choses, et sa Déité jusqu'en son fond, lui-même selon la nature et ce Verbe avec la même nature dans une autre Personne. (...) Dans ce Verbe, le Père prononce mon esprit et ton esprit et l'esprit de tout être humain, semblable à ce même Verbe. Dans cette même Parole, tu es et je suis naturellement fils de Dieu comme ce même Verbe »¹⁷⁹. En laissant le Verbe être ma propre vérité, j'éprouve ma vérité dans le silence de la vérité éternelle qui m'enfante intérieurement en elle. Mon enfantement dans le Verbe est aussi intérieur et vivant que mon enfantement dans la vie du Père. Ma naissance intérieure s'accomplit là où je suis intérieurement révélé à moi-même dans la Parole éternelle et là où j'accueille dans mon

¹⁷⁶ M. ECHARDI, *Expositio Sancti Evangelii Secundum Iohannem*, Op. cit., p. 418.

¹⁷⁷ Ibid., p. 419.

¹⁷⁸ « Gott spricht nämlich nur im Sohn und wird nur vom Sohn gehört » (Ibid., p. 420).

¹⁷⁹ Cf. M. ECKHART, *Sermon 49*, trad. Ancelet-Hustache, p. 119-120.

silence intérieur la venue du Verbe de Dieu. Il s'ensuit que là où la Parole éternelle se révèle au cœur de mon âme, c'est là où cette Parole m'engendre dans sa vérité qui porte en elle toute la vie de Dieu. C'est pourquoi dans la mesure où je reçois ma vérité en Dieu, je suis engendré en lui comme son fils. Eckhart nous dit que c'est dans le Verbe de Dieu que chacun de nous est naturellement fils de Dieu. Tout ce que le Père donne au Verbe, il nous le donne de même en lui, afin de devenir ce même Verbe. « Le Père du royaume céleste te donne son Verbe éternel et dans ce même Verbe il te donne sa propre vie et son propre être et sa Déité, absolument, car le Père et le Verbe sont deux Personnes et une vie et un être sans séparation. Lorsque le Père t'accueille dans cette même lumière afin que tu connaisses et contemples cette lumière dans cette lumière, de la même manière dont il se connaît lui-même et toutes choses selon l'intellect et la vérité, ainsi que je l'ai dit -, il te donne le pouvoir d'engendrer avec lui toi-même et toutes choses et il te donne sa propre puissance comme à ce même Verbe. Ainsi, avec le Père, dans la puissance du Père, tu engendres sans relâche toi-même et toutes choses en un continuel présent. Dans cette lumière, ainsi que je l'ai dit, le Père ne connaît aucune différence entre toi et lui, ni aucun avantage, ni plus ni moins, qu'entre lui et ce même Verbe. En effet le Père et toi-même et toutes choses et ce même Verbe êtes un dans la lumière »¹⁸⁰.

Dans la mesure où le Père prononce son Verbe dans l'homme tel qu'il est médité, écouté et connu par lui et en lui, l'homme naît comme verbe et comme « ad-verbe à côté du Verbe »¹⁸¹. Naître dans le Verbe et comme verbe divin, c'est naître comme fils. L'homme ne peut attirer le Verbe pour qu'il naisse en lui que lorsqu'il devient le lieu intérieur du silence de la Déité, c'est-à-dire le Lieu du parler paternel et de son Verbe¹⁸². C'est dans le silence du Verbe que l'homme devient capable d'écouter le Verbe qui, en nous donnant de vivre de sa vérité même, fait de nous des fils à partir de sa vérité filiale éternelle. En associant entre le rapport existant entre le Père et son Verbe et celui existant entre le Verbe et l'homme, Eckhart lie la révélation intérieure de l'homme dans le Verbe éternel à sa naissance filiale dans le Verbe qui est l'unique et le vrai Fils du Père. Il suffit d'être vivant de la vérité du Verbe pour être fils du Père dans ce même Verbe divin. Eckhart nous

¹⁸⁰ M. ECKHART, *Sermon 49*, trad. Ancelet-Hustache, p. 120.

¹⁸¹ Cf. ECKHART, *Sermon 9*, trad. Ancelet-Hustache, p. 104.

¹⁸² Angelus Silesius nous parle de l'homme révélé à lui-même dans le silence de Dieu ainsi : « *C'est par le silence qu'on entend* : La Parole est en toi plus que sur d'autres bouches; Si pour elle tu fais silence, aussitôt tu l'entends » (A. SILESIUS, *L'errant chérubinique*, Op. cit., p. 67).

explique comment tous ceux qui écoutent le Verbe se transforment en cette vérité écoutée par le Verbe, la vérité du Père. Tout ce que le Père donne au Fils unique de l'être, il l'est dans tous ceux qui écoutent sa vérité. Être à l'écoute du Verbe, c'est recevoir du Verbe ce qui fonde en nous notre vérité filiale. « Qui veut entendre le Verbe de Dieu doit s'être entièrement laissé : dans le Verbe éternel, ce qui entend est identique à ce qui y est entendu. Tout ce qu'enseigne le Père éternel, c'est son être, sa nature et toute sa déité; Il nous le révèle entièrement dans son Fils unique et nous enseigne que nous sommes le même Fils »¹⁸³.

¹⁸³ Cf. M. ECKHART, *Sermon 12*, trad. A. de Libera, p. 296.

II. L'apparaître du monde et l'auto-apparaître de la vie dans le Nouveau Testament

« Tout ce qui est né de Dieu est vainqueur du monde » (1 Jn 5, 4)¹⁸⁴.

Le monde, tel qu'il est compris surtout dans l'Évangile de Saint Jean, n'est pas le monde-de-la-vie, mais ce monde qui cherche sa vérité hors de la vie de Dieu. Il est le lieu du déploiement d'un pouvoir qui n'a d'autre champ de manifestation que l'extériorité en tant que telle. Le monde, parce qu'il est ce pouvoir qui étend son règne dans une sphère déconnectée de la vie de Dieu, ne peut être défini que comme le lieu de toute irréalité ontologique et phénoménologique. Il est Néant de tout ce qui est vivant, puisqu'il est le « Là » de tout ce qui n'a pas la vie en lui.

Quant à la vie absolue, et à la différence du monde transcendant qui se suffit à lui-même, elle ne se donne que là où elle est pour elle-même ce qu'elle révèle à elle-même. Elle n'est jamais dépendante de quelque chose d'autre qu'elle-même. « Ne vit vraiment, écrit Michel Henry, que celui qui est capable de se faire vivre, de s'apporter soi-même dans la vie. Par conséquent, Dieu n'est certainement pas un simple vivant, il est celui dont le vivre est tellement puissant qu'il se fait vivre constamment. C'est seulement à la condition d'un tel vivre que tout vivant est possible. S'il n'y avait pas un vivre qui soit capable de s'apporter lui-même dans la vie, aucun vivant ne pourrait être. Pour Eckhart la vie s'engendre ainsi elle-même. Cela signifie phénoménologiquement que la réalité de la vie consiste à s'éprouver soi-même. La vie *s'apporte* dans ce « s'éprouver soi-même », elle est un processus de venue de la vie en soi-même »¹⁸⁵.

En se recevant elle-même de la vie de Dieu, notre vie ne peut être ce qu'elle est que parce qu'elle est vivante en Dieu. Seul Dieu est la Vie, révèle la vie et donne la vie et tous ceux

¹⁸⁴ Cité par M. Eckhart dans le *sermon* 7.

¹⁸⁵ M. HENRY, « Christianisme et phénoménologie », In *Auto-donation*, p. 118.

qui s'éprouvent vivants reçoivent leur vérité dans l'intériorité vivante de Dieu. Vivant de ce qu'il est en lui-même, Dieu nous donne d'être vivants en lui. Il est ce Père qui, en ne cessant d'engendrer son Fils unique, ne cesse de nous engendrer comme son Fils par la grâce de l'Esprit Saint.

Et pour connaître Dieu le Père, il faut que nous le laissions se manifester dans notre vie comme l'unique vérité à connaître. Et parce qu'il est la Vie, le Père ne cesse de nous donner ce qui révèle en nous notre vérité vivante. Si le christianisme implique une révélation vivante, c'est parce que le Dieu chrétien est la Vie en soi. « Selon le christianisme, il n'existe qu'une seule Vie, l'unique essence de tout ce qui vit. Il ne s'agit pas d'une essence immobile à la manière d'un archétype idéal comme celui du cercle présent dans tous les cercles, mais d'une essence agissante, se déployant avec une force invincible, source de puissance, puissance d'engendrement immanente à tout ce qui vit et ne cessant de lui donner la vie. Pour autant que cette Vie est celle de Dieu et s'identifie à lui, l'Apôtre peut écrire : « Il n'est qu'un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, agit en tous et est en tous » (Eph 4,6) »¹⁸⁶.

Le Père vivant, parce qu'il est la vie éternelle qui se donne elle-même à elle-même, donne la vie à partir de sa vérité vivante propre. Rien n'est vivant hors de cette vie absolue qui ne cesse de parvenir en elle-même en laissant venir toutes choses vivantes en elle. Seule la Vie peut donner accès à elle-même et personne ne « pourra jamais parvenir en elle si son parvenir dans la Vie ne s'appuie sur le propre parvenir de la Vie en soi »¹⁸⁷. Si le christianisme est capable de nous ouvrir l'intelligence pour saisir le mystère de notre vérité vivante, c'est parce qu'il est le lieu d'une révélation qui est aussi vivante que Dieu lui-même. Comment Michel Henry, en se référant à la révélation chrétienne, a-t-il essayé d'exprimer phénoménologiquement ce qui est propre à cette vie divine intérieure ?

« La vie, écrit Henry, est un auto-mouvement s'auto-éprouvant et ne cessant de s'auto-éprouver dans ce mouvement même - de telle façon que de ce mouvement s'auto-éprouvant rien ne se détache jamais, rien ne glisse hors de lui, hors de cette auto-épreuve se mouvant. Le mouvement par lequel la vie ne cesse de venir en soi et ainsi à la jouissance de soi - le mouvement de son propre vivre qui lui-même ne cesse pas, ne se détache jamais de soi

¹⁸⁶ MV, p. 72.

¹⁸⁷ Ibid., p. 73.

mais demeure éternellement en soi -, tel est donc le procès en lequel consiste l'essence de la vie, son auto-génération »¹⁸⁸. Cette même vie ne peut jamais être subordonnée à l'Être transcendant qui s'auto-révèle dans un horizon extérieur à soi. « *La vie n'est pas. Elle advient et ne cesse d'advenir. Cette venue incessante de la vie, c'est son éternel parvenir en soi, lequel est un procès sans fin, un mouvement. Dans l'accomplissement éternel de ce procès la vie se jette en soi, s'écrase contre soi, s'éprouve soi-même, jouit de soi, produisant constamment sa propre essence pour autant que celle-ci consiste dans cette jouissance de soi et s'épuise en elle. Ainsi la vie s'engendre-t-elle continûment elle-même. Dans cette auto-génération qui n'a pas de fin s'accomplit l'effectuation phénoménologique active du venir en soi de la vie comme venir dans le s'éprouver soi-même en lequel réside tout vivre concevable* »¹⁸⁹.

Le Nouveau Testament insiste sur le fait que Dieu est Père¹⁹⁰, source de toute paternité et de tout don vivant (Eph 3, 14-15). Toute la paternité de Dieu se révèle dans son pouvoir d'engendrement qui consiste non pas à poser la vie hors de sa vie, mais à donner vie dans sa vie. Parce qu'il est le Vivant, le Père se donne lui-même la vie qu'il est lui-même. C'est pourquoi tout ce qui est donné à lui-même comme vivant est donné dans la vie du Père qui ne cesse de s'engendrer lui-même en engendrant.

Le Père se donne en donnant et ce qu'il donne n'est jamais séparé de ce qu'il est. En s'engendrant lui-même, le Père engendre éternellement son Fils unique en qui il a mis toute sa vérité et sa gloire. Et c'est dans ce même Fils et par l'Esprit qui est l'Esprit du Père et du Fils que le Père fait de nous ses fils. Saint Paul nous enseigne dans Gal 4, 4-7; Rm 8, 14-16 et Eph 1, 4-6 que nous sommes des fils adoptifs qui éprouvent la vie du Père dans la vérité du Fils et l'amour de l'Esprit. Et c'est dans notre filiation divine qui nous est révélée dans le Fils incarné et l'Esprit que nous pouvons éprouver la vérité de Notre Père qui nous a choisis pour être ses fils dans le Fils Jésus Christ et par la grâce de l'Esprit. Si « par lui (le Christ) nous avons, tous deux en un seul Esprit, accès auprès du

¹⁸⁸ MV, p. 74-75; voir aussi M. Henry, "Phénoménologie et langage", In Michel Henry, *l'épreuve de la vie*, Actes du Colloque de Cerisy 1996, Paris, Cerf, 2001, p. 24.

¹⁸⁹ MV, p. 74; souligné par nous.

¹⁹⁰ Le Père céleste, écrit Henry, est, selon le christianisme, la Vie, « l'éternel parvenir en soi en lequel celle-ci s'engendre éternellement elle-même. C'est à cet auto-engendrement de la Vie, qu'il appelle la Vie éternelle, une Vie qui précède et qui précèdera éternellement tout vivant, que le Christ donne le nom de Père » (Ibid., p. 95). Le Père est la Vérité de la Vie qui « n'apparaît en aucun monde et ne se révèle qu'en elle-même » (Ibidem; souligné par l'auteur).

Père » (Eph 2, 18), c'est parce que nous sommes ceux que le Père engendre dans sa vie comme son Fils unique dans l'Esprit Saint.

Si nous sommes capables d'éprouver la vérité du Père, c'est parce qu'il nous est donné dans le Fils incarné de vivre notre vérité en lui. Hors du Fils incarné, personne ne peut vivre la vérité telle qu'elle se révèle en elle-même depuis toujours, puisque seul celui qui vit dans le sein du Père révèle le Père et est sa vérité vivante. Le Fils est « sorti du Père » (Jn 16, 28 ; 30) et est venu dans le monde pour « rendre témoignage à la vérité » (Jn 18, 37), puisqu'il est cette vérité qui l'enfante. Il n'a cessé de nous parler de son royaume intérieur qui na rien à voir avec le royaume du monde. Son royaume est le royaume de la vérité et de la vie. Il est aussi profond que la vie de celui qui l'engendre. C'est dans ce cadre que nous pouvons comprendre les paroles que Jésus a adressées à Pilate : « Mon royaume n'est pas de ce monde; si mon royaume était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu pour que je ne fusse pas livré aux Juifs, mais maintenant mon royaume n'est point d'ici-bas". Pilate lui dit : "Tu es donc roi ?" Jésus répondit : « Tu le dis, je suis roi. *Je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité: quiconque est de la vérité écoute ma voix* ». Pilate lui dit : "Qu'est-ce que la vérité ?" » (Jn 18, 36-37). Si le royaume du Christ « n'est pas de ce monde », c'est parce qu'il est le royaume de la vie identique à la révélation de Dieu en lui, cette révélation qui s'accomplit hors toute référence au monde et son pouvoir phénoménologique spécifique.

Jésus est celui que le Père « a consacré et envoyé dans le monde » (Jn 10, 36) pour révéler cette vérité qui habite la vie du Père. Tous ceux qui croient en Jésus-Christ vivent dans le Père et l'Esprit et naissent dans cette vérité divine qui constitue intérieurement et immédiatement leur foi. Saint Jean nous dit que notre naissance spirituelle dans le Père est une naissance intérieure dans la foi en Jésus-Christ, puisque la vie éternelle ne demeure que dans l'intériorité de ceux qui croient au Fils incarné. « Quant à tous ceux qui l'ont reçu, est écrit dans le prologue de l'Évangile de Jean, il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui *croient* en son nom, qui non du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais *de Dieu sont nés* » (Jn 1, 12-13). Et Saint Paul déclare de même : « vous êtes tous fils de Dieu par la foi dans le Christ Jésus » (Gal 3, 26). C'est pourquoi tous ceux qui reçoivent intérieurement le Christ sont nés dans sa vérité, puisqu'ils sont ces fils engendrés dans la puissance de la vie de Dieu.

C'est en vivant ce rapport intérieur qui jaillit de la vie du Christ que nous pouvons vivre le Père dans l'Esprit. Croire en Jésus-Christ, c'est croire en sa vérité qui nous enfante dans la vie du Père. « Quiconque croit que Jésus est le Christ, est né de Dieu; et quiconque aime celui qui l'a engendré, aime aussi celui qui est né de lui. À cette marque nous connaissons que nous aimons les enfants de Dieu, si nous aimons Dieu, et si nous observons ses commandements. Car c'est aimer Dieu que de garder ses commandements. Et ses commandements ne sont pas pénibles, *parce que tout ce qui est né de Dieu remporte la victoire sur le monde; et la victoire qui a vaincu le monde, c'est notre foi.* Qui est celui qui est vainqueur du monde, sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu ? » (1Jn 5,1-5). Il est bien affirmé que notre foi en Jésus-Christ nous donne de vaincre le monde, cette foi qui nous unifie à la vie de celui qui a « vaincu le monde » (Jn 16, 33) par son pouvoir vivant propre.

Que nous naissions au monde par le pouvoir du monde, cela diffère radicalement de notre naissance dans la vie de Dieu. Naître dans la vie de Dieu, c'est vaincre le monde. Et si le Règne de Dieu n'a rien à voir avec le règne du monde, c'est parce que là où il y a Dieu, le monde transcendant n'est pas. Celui qui veut vivre en Dieu doit être comme son Dieu libre devant le monde. Seules notre liberté filiale et notre foi vivante affermissent en nous une telle vérité intérieure. Mais reste à savoir : pourquoi y a-t-il une hétérogénéité phénoménologique entre le pouvoir révélateur du monde et le pouvoir révélateur de la Vie ? Comment pouvons-nous comprendre cette incapacité d'être en même temps pour Dieu et pour le monde ?

Même s'il y a une duplicité phénoménologique qui repose sur deux modalités d'apparaître propres au monde transcendant et à la vie immanente, cette duplicité n'est concevable que pour un œil qui conserve au sein de sa vision une fissure entre l'invisibilité intérieure de la vie et la visibilité extérieure des choses. Il n'y a, en fait, qu'une seule structure unitive où règne la vie dans son pouvoir intérieur indéchirable. Le royaume de la vie ne vient et ne se déploie que là où il s'affirme comme cette unité essentielle de soi à soi. Tout ce qui est vivant appartient à l'unique et même royaume vivant de Dieu qui ne connaît en lui-même aucune division et aucune aliénation. Le Christ n'a pas professé la venue de plusieurs royaumes infinis qui ne font que s'opposer les uns aux autres, puisque le royaume du Père ne vit que de ce qu'il est en lui-même et

tout ce qui s'y oppose n'est pas de lui et ne peut pas communier à sa vérité. Le Royaume de la vie n'admet jamais le fait d'être *pour* la vie et *contre* la vie en même temps. C'est pourquoi le Christ a dit à tous ceux qui l'ont accusé de chasser les démons par le pouvoir de Béelzéboul : « Tout royaume divisé contre lui-même va à la ruine et les maisons tombent l'une sur l'autre. Et si Satan aussi est divisé contre lui-même, comment son royaume pourra-t-il subsister ? Puisque vous dites que c'est par Béelzéboul que je chasse les démons. Mais si, moi, je chasse les démons par Béelzéboul, par qui vos fils les chassent-ils ? C'est pourquoi ils seront eux-mêmes vos juges. Mais si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, le royaume de Dieu est donc arrivé à vous » (Lc 11, 17-20). « Qui n'est pas avec moi est contre moi, et qui n'amasse pas avec moi disperse » (Lc 11, 23). « En effet, il n'y a pas de bon arbre qui donne de mauvais fruits, ni non plus de mauvais arbre qui donne de bons fruits; car chaque arbre se reconnaît à son propre fruit. On ne cueille pas des figes sur les épines; on ne ramasse pas de raisin sur les ronces. L'homme bon sort le bien du trésor de bonté de son coeur; et, du (trésor) de sa malice, l'homme mauvais sort le mal; car sa bouche parle du trop-plein du coeur » (Lc 6, 43-45). Saint Jacques nous éclaire sur ce même point en écrivant : « Est-ce que de la même ouverture, la source fait jaillir le doux et l'amer ? Est-ce qu'un figuier, mes frères, peut produire des olives, ou la vigne des figes ? Ainsi une source salée ne peut donner de l'eau douce » (Jacques 3, 11-12).

Parce qu'il n'y a d'autre royaume effectif que le royaume de Dieu, tout ce qui existe réellement ne peut révéler quoi que ce soit qu'à partir de l'auto-révélation du royaume de la vie en lui. C'est parce qu'il ne laisse déployer en lui autre chose que le pouvoir de la vie que l'homme vivant est fils du royaume divin. Il s'ensuit que tous ceux qui cherchent à voir Dieu dans la lumière du monde transcendant demeurent incapables d'habiter la vérité divine qui est, dans son essence même, intérieure, invisible et inextatique. Pour connaître le Père, il faut que nous ayons en nous la lumière vivante du Fils. Contempler la gloire du Père, c'est la contempler nécessairement sur le visage du Fils qui est en lui-même la révélation intérieure et plénière de son Père.

Le Christ, étant le Fils incarné qui est venu du coeur du Père, connaît le Père par cette même connaissance par laquelle le Père se connaît lui-même. Il est la gloire du Père, sa lumière, sa révélation, sa connaissance et sa profondeur intérieure. Et si le monde refuse

de recevoir la vérité du Christ, c'est parce qu'il n'est pas de Dieu. Tous ceux qui accueillent la vérité du Christ naissent du Père et possèdent la vérité du Père en eux. « *Celui qui vient d'en haut est au-dessus de tous*¹⁹¹; celui qui est de la terre est terrestre, et son langage aussi. Celui qui vient du ciel est au-dessus de tous; Et ce qu'il a vu et entendu¹⁹², il l'atteste; mais personne ne reçoit son témoignage » (Jn 3, 31-32). Celui qui est né du Père écoute son Fils et l'aime. « Jésus leur dit : « Si Dieu était votre Père, vous m'aimeriez, car *c'est de Dieu que je suis sorti et que je viens*; et je ne suis pas venu de moi-même, mais c'est lui qui m'a envoyé » (Jn 8, 42).

Nous ne pouvons jamais voir le Père si nous sommes habités uniquement par le voir du monde. Le Père, nous ne pouvons le voir et le vivre que là où il nous donne de le voir et de le vivre dans son Fils. Il s'ensuit que nous ne pouvons voir le Père que par l'œil intérieur du Fils qui porte dans son intériorité filiale la splendeur de la gloire intérieure du Père. « Dieu, personne ne le vit jamais : le Fils unique, qui est dans le sein du Père c'est lui qui l'a fait connaître » (Jn 1, 18). « Père juste, le monde ne vous a pas connu, mais moi, je vous ai connu, et ceux-ci ont connu que c'est vous qui m'avez envoyé » (Jn 17, 25). Nous lisons de même dans l'Évangile de Jean : « J'ai beaucoup de choses à dire de vous et à condamner en vous, mais celui qui m'a envoyé est véridique, et ce que j'ai entendu de lui, je le dis au monde ». Ils ne comprirent point qu'il leur parlait du Père » (Jn 8, 26-27).

Seul le Fils connaît le Père et est capable de faire connaître sa vérité à tous ceux qui sont engendrés dans cette même vérité, puisqu'il a en lui la vie en sa plénitude. Quant au monde, il ne révèle que ce qui lui appartient. Et s'il maintient constamment un rapport conflictuel avec tous ceux qui sont nés de Dieu, c'est parce qu'il ne cesse de chercher à les faire détourner de la vie. « Si le monde vous hait, sachez que moi, il m'a pris en haine avant vous. *Si vous étiez du monde, le monde aimerez son bien* ; mais parce que vous

¹⁹¹ Le Christ déclare de même : « Vous, vous êtes d'en bas, et moi, je suis d'en haut; vous êtes de ce monde, moi, je ne suis pas de ce monde » (Jn 8, 23).

¹⁹² Eckhart, en se référant à Jn 15, 15, écrit : « C'est dans ce sens qu'il faut entendre la parole de Notre-Seigneur : « Tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai révélé ». Qu'est-ce donc que le Fils entend de son Père ? Le Père ne peut qu'engendrer, le Fils ne peut qu'être engendré » (M. ECKHART, *Sermon 29*, trad. A. de Libera, p. 330). Et Eckhart ajoute : « Le parler du Père est son engendrer, l'acte d'entendre du Fils est son se trouver engendré » (M. ECKHART, *Sermon 27*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 247-248).

n'êtes pas du monde¹⁹³, pour cette raison le monde vous hait » (Jn 15, 18-19). « N'aimez point le monde, ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui. Car tout ce qui est dans le monde, la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux, et l'orgueil de la vie, ne vient point du Père, mais du monde » (1Jn 2, 15-16). « Ne savez-vous pas que l'amitié du monde c'est l'inimitié contre Dieu ? Quiconque veut être ami du monde se rend ennemi de Dieu » (Jacques 4, 4). Si nous ne pouvons jamais appartenir au Père et au monde en même temps, c'est parce que là où le Père nous donne de vivre de sa vie, il nous engendre dans sa vie comme ses fils hors du monde. Seul celui qui est fils vainc le monde dans le Fils, puisqu'il ne laisse régner en lui comme le Fils unique que la vie du Père.

a) Le mystère de notre naissance filiale dans la vie de Dieu dans le Nouveau Testament

Si la naissance filiale de l'homme est connectée pré-originellement à la vérité intérieure de Dieu, c'est parce qu'elle est impliquée dans le mystère enfoui depuis l'éternité dans l'intériorité de Dieu et qui nous est communiqué en Jésus-Christ dans « la plénitude du temps » (Gal 4, 4). Ce mystère ne révèle autre chose que notre naissance en Dieu qui s'effectue par la richesse incommensurable de sa grâce. Par sa grâce infinie, Dieu nous a appelés à vivre comme le Fils, par lui et en lui et par l'Esprit Saint, dans sa vie intime. Il nous a élus « dès avant la création du monde » pour être « ses fils d'adoption par Jésus-Christ, afin de faire éclater la magnificence de la grâce dont il nous a gratifiés dans le Bien-Aimé » (Eph 1, 4-6). Tous ceux qui ont été choisis par le Père pour être l'image du Fils sont justifiés et glorifiés par la justice et la gloire du Fils lui-même. « Ceux qu'il a connus d'avance, écrit l'Apôtre Paul, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que son Fils soit le premier-né d'un grand nombre de frères. Et ceux qu'il

¹⁹³ Les Apôtres, s'ils ne sont pas du monde, c'est parce qu'ils sont animés comme leur Seigneur par la vérité de la vie. En priant son Père, Jésus dit : « Je leur ai donné votre parole, et le monde les a haïs, parce qu'ils ne sont pas du monde, comme moi-même je ne suis pas du monde » (Jn 17, 14). « *Ils ne sont pas du monde, comme moi-même je ne suis pas du monde. Sanctifiez-les dans la vérité* » (Jn 17, 16-17).

a prédestinés, il les a aussi appelés; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés » (Rm 8, 29-30). M. Eckhart interprète Eph 1, 4-6 ainsi : « Saint Paul dit : « nous sommes éternellement élus dans le Fils ». C'est pourquoi nous ne devons jamais avoir de repos avant de devenir ce que nous avons été éternellement en lui, car le Père presse et poursuit, afin que nous naissions dans le Fils et devenions ce qu'est le Fils »¹⁹⁴.

Dans le connaître intérieur et éternel du Père, l'homme existe depuis toujours, parce qu'il n'a de vérité que celle qui lui est donnée en Dieu. Toute l'économie du salut vise à réaliser en l'homme sa vérité filiale qui est l'ultime révélation de ce qu'il est en Dieu. Mais une telle vérité filiale ne peut être éprouvée intérieurement par nous que dans l'Esprit Saint qui est l'Esprit d'adoption filiale. Saint Paul nous parle de notre naissance filiale dans l'Esprit en écrivant : « Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. En effet, vous n'avez point reçu un Esprit de servitude, pour être encore dans la crainte; mais vous avez reçu un Esprit d'adoption, en qui vous criez : Abba ! Père ! Cet Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Or, si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers, héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ, si toutefois nous souffrons avec lui, pour être glorifiés avec lui » (Rm 8, 14-17)¹⁹⁵.

Nous ne pouvons pas vivre le Christ et naître en lui sans avoir en nous l'Esprit du Christ. « Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il ne lui appartient pas » (Rm 8, 9). Étant l'Esprit

¹⁹⁴ M. ECKHART, *Sermon 39*, trad. Ancelet-Hustache, p. 58-59.

¹⁹⁵ Saint Paul nous dit de même dans l'épître aux Galates : « Mais quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la Loi, afin de racheter les sujets de la Loi, afin de nous conférer l'adoption filiale. Et la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père ! Aussi n'es-tu plus esclave mais fils; fils, et donc héritier de par Dieu » (Gal 4, 4-7). Cette même affirmation portant sur la filiation adoptive de l'homme, nous pouvons la méditer dans le *Sermon pour le jour de l'Ascension* professé par Issac de l'Étoile : « Ce que le Fils de Dieu est par génération, ses membres le sont, non pas par constitution, comme Moïse, constitué dieu de Pharaon, ni simplement par dénomination, comme « il y a une quantité de dieux et de seigneurs », mais par adoption, selon la parole : « Vous avez reçu l'Esprit d'adoption des fils, dans lequel nous criez : Abba ! Père ! » Avec cet Esprit « il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu », afin qu'à l'école de celui qui est « le premier Premier-né d'une multitude de frères », ils apprennent à dire d'une manière privilégiée : « Notre Père qui es aux cieux ». Et cette autre parole : « Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu ». S'il est en effet le Père commun et le Dieu de tous, en vertu de la création, c'est pourtant d'une manière spéciale qu'il l'est de nous, en vertu de l'adoption gratuite, et d'une manière unique qu'il l'est de ce Fils unique en vertu de la génération » (Isaac de l'Étoile, *Sermon pour le jour de l'Ascension*, In *Sermons III*, SC 339, Paris, Cerf, 1987, p. 49-51).

de filiation, son agir intérieur nous fait croître dans la vie du Christ mort et ressuscité. C'est par son Esprit que le Christ nous donne d'être fils du Père. Incorporés au Christ et fils de Dieu, nous le sommes grâce à l'Esprit du Père et du Fils que Dieu répand en nous à profusion par Jésus-Christ, notre Sauveur (Tite 3, 4-7). C'est par ce même Esprit que nous vivons du Fils.

Le monde, parce qu'il n'a pas une intériorité qui éprouve Dieu dans l'Esprit et la Vérité, demeure incapable de connaître et de recevoir l'Esprit de Vérité. Le Christ nous dit que le monde ne peut pas recevoir l'Esprit de Vérité, « parce qu'il ne le voit ni le reconnaît » (Jn 4, 16-17). Seul l'homme qui est né du Père dans l'Esprit et la Vérité, éprouve le Père, l'aime et l'adore en esprit et en vérité (Jn 4, 23-24). Il le connaît dans la révélation intérieure du Fils unique et le sent par la profondeur vivante de l'Esprit. C'est pourquoi tous ceux qui ont reçu la grâce d'être vivants en Dieu n'ont pas reçu « l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu » (1Cor 2, 12). En nous engendrant dans le Fond insondable de sa profondeur, l'Esprit Saint nous donne de vivre *intérieurement* le Père dans notre vérité filiale qui nous est donnée dans le Fils unique. C'est lui qui prie en nous notre vérité filiale et constitue en nous le contenu intérieur de notre rapport vivant à Dieu. Notre naissance continuelle dans la vie du Père et du Fils unique est l'œuvre spirituelle ultime que l'Esprit Saint ne cesse d'opérer en nous. C'est pourquoi tout ce que l'Esprit opère en nous, il l'opère en vue de notre naissance intérieure en Dieu. Seul l'homme mû par l'Esprit est capable de naître spirituellement dans la vie divine, puisque c'est l'Esprit qui « témoigne avec nos esprits que nous sommes enfants de Dieu » et « co-héritiers du Christ » (Rm 8, 16-17) et fait de nous fils du Père dans le Fils unique. En nous enfantant dans son fond intérieur comme fils dans le Fils, l'Esprit affermit en nous le règne du Père céleste. Il est la source de notre croissance spirituelle dans la vie de Dieu ainsi que le principe de notre naissance dans la profondeur divine. Il est de même cette source vivifiante qui laisse jaillir en nous les fleuves d'eau vive (Jn 7, 38-39).

Liée à cette adoration intérieure du Père, notre naissance filiale dans la Vérité révèle en nous le mystère d'une vie nouvelle qui s'opère dans l'Esprit. Personne ne peut vivre de la vie du Père et voir son royaume, s'il ne naisse intérieurement dans l'Esprit. Notre naissance baptismale en Dieu comme fils dans le Fils par l'Esprit est l'unique vérité qui fait de nous des fils du royaume céleste. Jésus, dans l'entretien avec Nicodème, affirme

avec une force inouïe : « "En vérité, en vérité, je te le dis, nul, s'il ne naît de nouveau, ne peut voir le royaume de Dieu". Nicodème lui dit : "Comment un homme, quand il est déjà vieux, peut-il naître ? Peut-il entrer une seconde fois dans le sein de sa mère, et naître de nouveau ?" Jésus répondit : "En vérité, en vérité, je te le dis, nul, *s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu*, car ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est esprit. Ne t'étonne pas de ce que je t'ai dit : il faut que vous naissiez de nouveau. Le vent souffle où il veut et tu entends sa voix; mais tu ne sais d'où il vient, ni où il va : ainsi en est-il de quiconque est *né de l'Esprit* » (Jn 3, 2-8)¹⁹⁶. Naître d'en haut, c'est naître dans la profondeur invisible de la vie de Dieu, dans cette intériorité divine qui nous engendre dans son fond insondable. La naissance nouvelle dans l'Esprit, parce qu'elle est la chose la plus intérieure qui vit en nous, nous révèle à nous-mêmes dans la profondeur d'une vérité invisible qui a la taille du royaume de Dieu. Pour être fils du royaume du Père, il faut que nous naissions intérieurement dans l'Intériorité de l'Esprit, source de notre vie nouvelle et éternelle en Dieu. Eckhart nous a laissé une interprétation très profonde du troisième chapitre de l'Évangile de Jean où sont mentionnées dans l'entretien de Jésus avec Nicodème les conditions de toute naissance nouvelle dans l'Esprit. Eckhart voit dans la naissance nouvelle une naissance qui s'opère hors du monde et du temps, puisqu'elle n'est pas une vérité terrestre qui vieillit, mais une vérité spirituelle qui jaillit de l'intériorité de l'Esprit Saint qui laisse venir en nous la nouveauté éternelle de la vie de Dieu. Seul celui qui est né de nouveau, c'est-à-dire seul celui qui laisse le règne de Dieu venir en lui d'une manière filiale et spirituelle vit en Dieu et Dieu vit en lui. Il ne suffit pas à l'homme de re-naître d'un sein maternel terrestre pour qu'il soit vivant de l'intérieur. La vie nouvelle ne jaillit en nous que là où l'Esprit devient en nous le principe de notre vie intérieure. Cela est vrai parce que « le semblable ne peut être engendré que par le semblable ». Seul L'Esprit peut donner naissance à ce qui est spirituel et divin. Quant à la chair extérieure, elle ne produit que ce qui est

¹⁹⁶ Théodore de Mopsueste médite, dans ses *homélies catéchétiques*, cette naissance spirituelle ainsi : « À Nicodème qui lui dit : *Peut-on entrer une seconde fois dans le sein de sa mère et renaître ?* Notre Seigneur répondit : si on ne naît de l'eau et de l'Esprit, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu (Jn 3, 5). Il montre ceci : De même que dans cette naissance charnelle, le sein de la mère reçoit un germe, mais que la main divine le forme selon le décret (porté) au commencement; ainsi, dans le baptême, l'eau devient un sein pour celui qui naît, mais c'est la grâce de l'Esprit qui y forme celui qui est baptisé une seconde naissance et le rend tout autre » (Théodore de Mopsueste, *Les homélies catéchétiques*, IIIème homélie sur le baptême, p. 421).

extérieur à la vie de Dieu. La chair corruptible, parce qu'elle déploie son règne dans l'extériorité la plus radicale, ne peut recevoir en elle le règne de la vie éternelle incorruptible. Seul l'Esprit Saint est capable de nous donner la nouveauté propre à la vie de Dieu. En nous laissant naître en lui, l'Esprit ne nous donne que ce qu'il est en lui-même, puisqu'il est la Source de toute naissance spirituelle. En naissant dans l'Esprit, l'homme reçoit sa vérité et sa vie dans l'unité de l'Esprit. Il n'est rien d'autre que ce que l'Esprit fait de lui et engendre en lui¹⁹⁷, puisque tout ce qui est né dans l'Esprit vit de cette unité que l'Esprit éprouve dans sa Profondeur même. Naître en Dieu dans l'Esprit, c'est naître dans l'unité de la Source qui nous enfante en elle. Seul celui qui *naît* en Dieu est *un* avec Dieu, puisque Dieu n'engendre en celui qui naît en lui autre chose que lui-même¹⁹⁸. Une telle unité vécue en Dieu est une unité dans l'agir, la vérité et la vie. « Cueille-t-on des raisins sur des épines ? Ou des figues sur des chardons ? Ainsi tout arbre bon produit des bons fruits, tandis que l'arbre gâté produit de mauvais fruits » (Mt 7, 16-17). C'est dans la mesure où ce qui est né de la justice, ajoute Eckhart, est juste, ce qui est né de la vérité, est lui-même vrai. Cela est vrai parce que tout ce que Dieu opère en lui-même et en nous est un.

Si l'unité est grande entre Dieu et l'âme de celui qui est né dans l'Esprit, c'est parce que l'âme ne vit que de ce qui lui est donné en Dieu et en son Esprit. L'homme qui est né dans l'Esprit doit trouver en Dieu en même temps l'origine, la finalité, l'être, la connaissance, l'amour et la source de tout agir. C'est dans ce cadre que Maître Eckhart nous explique la parole de Jésus : « L'Esprit souffle où il veut » (Jn 3, 8), cet Esprit qui agit en nous dans la mesure où il nous fait naître dans sa vie. Si l'homme ne peut vivre que là où Dieu constitue en lui le contenu même de son épreuve de soi, c'est parce que seul Dieu est l'essence de toute vie possible. Parce que la vie est la chose la plus intérieure en nous, n'est vivant donc que celui qui se meut lui-même par lui-même en

¹⁹⁷ Eckhart interprète Jn 3, 6 : « Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'Esprit est esprit » ainsi : « Wenn nun in der Wirkung oder dem hervorgebrachten nur Geist ist und umgekehrt in dem hervorbringenden nur der Geist als Form ist, so muss das aus dem Geist als solchem Geborene selbst Geist sein. Ebenso verhält es sich mit dem Fleisch. Das ist der Sinn des Wortes : das aus dem Fleisch Geborene ist Fleisch usw. » (M. ECHARDI, *Expositio Sancti Evangelii Secundum Iohannem*, Op. cit., p. 278).

¹⁹⁸ « So ist auch alles, was aus dem Einen als solchem geboren ist oder geboren wird, notwendig Eines; denn aus dem Einen als solchem kann nur Eines hervorgehen, wie aus der Olive nur die Olive, aus dem Weinstock der Weinstock. Das Eine nämlich als solches ist ganz und gar Eines und hat nichts anderes in sich als das Eine; ja sogar ist und wird alles, was in ihm ist Eines » (Ibidem).

Dieu. Loin d'être le fruit d'une donation extérieure au donateur, la vie n'est rien d'autre que l'effectuation intérieure de l'auto-donation de la vie divine en nous. Tout ce qui demeure extérieur à la vie ne peut rien donner, puisque seule la vie qui se révèle en Dieu est vie et donne la vie. Il s'ensuit que l'extériorité qui déploie son pouvoir dans le hors de soi demeure incapable de donner vie. Seule la demeure dans la vie de Dieu laisse venir en l'homme le règne effectif de la vie et son agir puissant. Le Fils « s'il a la vie en lui-même », c'est parce qu'il vit dans le Père et laisse le Père opérer en lui toutes ses œuvres. Parce que le juste ne vit que dans la justice et comme la justice, tout ce qu'il opère est opéré dans l'intériorité de la justice de telle sorte qu'il n'y a pas de distinction entre ce que le juste vit en tant que juste et ce que la justice opère dans le juste à partir de sa vérité intérieure. « Le Père demeurant en moi fait ses œuvres » déclare le Christ. Cela nous montre bien comment l'homme spirituel qui est né dans l'Esprit ne vit et n'opère que selon la vérité de l'Esprit de Dieu qui opère tout à partir de lui-même et en lui-même¹⁹⁹, puisqu'il est l'Intériorité vivante capable de donner vie à toutes choses de l'intérieur. Celui qui est né dans l'Esprit et agit dans l'Esprit ne se distingue en rien de la vérité de l'Esprit telle qu'elle se donne en elle-même et par elle-même, puisqu'il est *un* avec l'Esprit « dans l'essence, l'être, la vie, le connaître et l'agir »²⁰⁰. Cela est vrai parce que « ce qui est de l'Esprit est esprit » (Jn 3, 6) et ce qui est né de Dieu est fils de Dieu, donc « héritier de Dieu » (Gal 4, 7). L'Esprit Saint ne vient et n'est envoyé que pour ceux qui sont fils de Dieu : « Et la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père ! Aussi n'es-tu plus esclave mais, fils; fils, et donc héritier de par Dieu » (Gal 4, 6-7). Personne ne peut concevoir le Fils en lui si l'Esprit ne vienne tout d'abord sur lui. Il fallait que l'Esprit Saint vienne sur Marie, nous dit Saint Luc dans son Évangile (1, 35), pour qu'elle puisse concevoir en elle le Fils

¹⁹⁹ C'est dans l'Esprit, par et comme l'Esprit que l'homme qui est né de l'Esprit vit et agit intérieurement, puisque, pour lui, vivre Dieu et agir selon le pouvoir intérieur vivifiant de Dieu sont un. Eckhart écrit : « Wie der göttliche Geist alles aus sich selbst, durch sich selbst, in sich selbst und um seiner selbst willen wirkt, so wirkt der geistliche Mensch, der aus dem Geist geborene, als solcher, nämlich als Gerechter, gerecht von sich selbst her : nämlich von der Gerechtigkeit, die eins mit dem Gerechten selbst ist – aus sich selbst, da er der Form nach gerecht ist – um seiner selbst willen : nämlich in der Gerechtigkeit willen, die mit ihm eins ist » (Ibid., p. 289-290).

²⁰⁰ Ibid., p. 292.

de Dieu. Il est bien pour nous donc, commente Eckhart, que « le Christ, le Fils, parte, afin de nous envoyer l'Esprit qui fait de nous des fils »²⁰¹.

Sous des formes diverses cette même affirmation d'une naissance nouvelle éprouvée dans la vie de Dieu revient fréquemment, par exemple, 1 Pierre 1, 3 ; 23²⁰²; Jacques 1, 16-18²⁰³; et surtout les textes de Saint Paul qui parlent du baptême comme sacrement de vie et de régénération (cf. Tite 3, 5). Tout ce qui est affirmé dans les Écritures saintes au sujet de notre adoption divine révèle mystiquement cette communication dynamique et vivante de la nature divine (2 Pierre 1, 4) ainsi que cette communication de l'Esprit (2 Cor 1, 22 ; Rm 5, 5 ; 8, 9-11 ; 1 Jn 4, 13 et Jn 14, 23). Élus depuis toujours pour vivre de la vie du Père, nous sommes frères de Jésus-Christ (Rm 8, 29) et membres du corps mystique christique qui vit le Christ, sa mort et sa résurrection. Naître en Dieu, c'est se transformer toujours en cette image qu'est le Fils lui-même, ce Fils incarné qui nous enfante dans son incarnation, sa mort et sa résurrection²⁰⁴ faisant de nous un seul être avec lui²⁰⁵. C'est dans la vie du Ressuscité que nous pouvons revêtir la vérité de l'homme céleste, cet homme dont le corps de misère est transfiguré en un corps de gloire (Phil 3, 21). Ajoutons de même que nous sommes les héritiers de Dieu et les cohéritiers du Christ (cf. Gal 3, 29 ; 4, 7 ; Rm 8, 17 ; Tite 3, 7). Et parce que le véritable héritage du Fils est la vie de son Père, nous ne pouvons jamais avoir, nous qui sommes fils du Père dans le Fils, d'autre héritage que la vie de notre Père et sa vie intérieure. En interprétant Eccl. 24, 27 « Mon *héritage* est au-dessus du miel et du rayon de miel », Eckhart écrit : « L'héritage appartient au seul héritier. Or, l'héritier est le fils, Gal. 4 : « Si tu es fils, tu es aussi héritier ». En effet, le fils demeure (*haeret*), et l'héritage adhère (*adhaeret*) à lui, Jean 8 : « Le Fils reste » dans la maison « pour l'éternité ». Pour être les héritiers du royaume des cieux, il faut donc que nous soyons fils de Dieu. Et tel est le plus grand don de Dieu,

²⁰¹ Cf. Ibid., p. 571-572.

²⁰² « Il (le Père) nous a engendrés de nouveau par la Résurrection de Jésus Christ d'entre les morts, pour une vivante espérance, pour un héritage exempt de corruption » et par la Parole de Dieu qui est au principe de notre renaissance divine d'une « semence incorruptible ».

²⁰³ « Ne vous égarez pas, mes frères bien-aimés : tout don excellent, toute donation parfaite vient d'en-haut et descend du Père des lumières (...). Il a voulu nous *enfanter* par une parole de vérité, pour que nous soyons comme les prémices de ses créatures ».

²⁰⁴ En nous donnant de naître sans cesse dans la plénitude de la vie christique, la résurrection demeure « le mystère éternel de l'engendrement du Fils » dans le Père (F.-X. DURRWELL, *Le Père : Dieu en son mystère*, Paris, Cerf, 1999, p. 13).

²⁰⁵ « Nous portons partout et toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus, pour que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre chair mortelle » (2 Cor 4, 10).

entre tous le principal, de nous « avoir donné le pouvoir de devenir fils de Dieu » en esprit. (...) Et ce qui est dit ici : *Mon héritage est au-dessus du miel et du rayon de miel*, c'est-à-dire : le droit de posséder *l'héritage*, qui est la filiation, *est au-dessus du miel et du rayon de miel* »²⁰⁶.

b) Être un dans l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint

Être un dans l'Un, c'est éprouver dans l'unité ce que Dieu nous donne d'être en lui dans son Fils et par l'Esprit, c'est-à-dire c'est vivre ce même et unique rapport unitaire que le Fils ne cesse de vivre dans son Père et dans son Esprit. C'est dans le Fils unique que nous pouvons être un avec le Père. Cela est vrai parce que nous ne pouvons vivre le Père que là où le Fils unique ne cesse de vivre intérieurement son Père. L'unité que nous pouvons éprouver en nous a ses racines dans l'unité vécue éternellement en Dieu. Une telle unité est l'objet de la prière sacerdotale de Jésus qui révèle cette dimension relationnelle entre le Fils et le Père et entre tous ceux qui croient en Jésus-Christ. Cette communion de vie à la fois divine et humaine fait de l'homme vivant quelqu'un qui est capable de vivre le rapport tel qu'il se manifeste en Dieu dans l'unité intérieure. Plus nous sommes un en Dieu, plus nous vivons en Dieu et Dieu vit en nous, puisque, Jésus nous dit, « celui qui m'aime sera aimé de mon Père; et moi je l'aimerai et je me manifesterai à lui » (Jn 14, 21). Il y a là une unité intérieure immédiate qui manifeste un rapport qui est aussi vivant que la vie absolue qui le pose dans notre intériorité vivante. C'est un rapport indestructible qui effectue la vérité qu'il atteste. Ce qui est attesté comme vivant dans la vie du Père, du Fils et de l'Esprit est ce qui atteste en nous notre vérité qui n'est rien d'autre que ce rapport qui nous laisse vivre en Dieu et laisse Dieu vivre en nous. Un tel rapport n'est possible que parce qu'il nous est donné dans la vie de Dieu. Vivant dans le Père comme le Père vit en lui-même, le Fils nous laisse éprouver cette même vérité qui nous unit au Père en lui. Il y a là une unité au niveau de la révélation, de la vie et de la relation, une unité qui est vécue avant tout en Dieu lui-même. « Moi et le Père, déclare le

²⁰⁶ M. ECKHART, Leçon II [41] [269,2], In *Sermons et leçons sur l'Ecclésiastique*, Genève, Éd. Ad Solem, 2002, p. 43; souligné par l'auteur.

Christ, nous sommes un » (Jn 10, 30). « Croyez sur ma parole que je suis dans le Père, et que le Père est en moi » (Jn 14, 11). Lié à ses disciples par ce lien qui constitue sa vérité en son Père, le Christ désire que ses disciples se rapportent au Père par ce rapport qui est lui-même. C'est pourquoi sa prière effectue en nous ce rapport filial qui nous rend un avec le Père : « Pour que tous ils soient un, comme vous, mon Père, vous êtes en moi, et moi en vous, pour que, eux aussi, ils soient un en nous, afin que le monde croie que vous m'avez envoyé. Et je leur ai donné la gloire que vous m'avez donnée, afin qu'ils soient un, comme nous sommes un, moi en eux, et vous en moi » (Jn 17, 21-22). « Car tout ce qui est à moi est à vous, et tout ce qui est à vous est à moi, et que je suis glorifié en eux » (Jn 17, 10). Le Christ nous glorifie par la même gloire qui lui est donnée éternellement dans le Père. Notre gloire est la gloire de notre filiation que nous ne cessons de vivre dans le Fils unique qui porte en lui toute la gloire de son Père. Vivre dans le Christ, c'est vivre dans le Père qui a mis en son Fils toute sa vérité et sa vie. Tous ceux qui demeurent dans le Christ, demeurent dans le Père et l'Esprit, puisqu'ils appartiennent à cette unité intérieure que le Père éprouve en vivant dans son Fils par l'Esprit²⁰⁷.

Seul le Christ, parce qu'il est le Principe de toute vie filiale, constitue en nous le contenu de ce que nous sommes en tant que vivants. Si nous ne pouvons pas éprouver notre vie hors de la vie du Christ, c'est parce que tout ce qui nous est donné d'être en nous-mêmes, nous l'avons reçu dans le Christ. Demeurer dans le Christ, c'est être pleinement vivants dans la Vie. « Demeurez en moi, nous dit le Christ, et moi en vous. Comme le sarment ne peut de lui-même porter du fruit, s'il ne demeure uni à la vigne, ainsi vous ne le pouvez non plus, si vous ne demeurez en moi. Je suis la vigne, vous êtes les sarments. Celui qui demeure en moi, et en qui je demeure, porte beaucoup de fruits : *car, séparés de moi, vous ne pouvez rien faire*. Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors, comme le sarment, et il sèche; puis on ramasse ces sarments, on les jette au feu et ils brûlent. Si vous demeurez en moi, et que mes paroles demeurent en vous, vous demanderez ce que vous voudrez, et cela vous sera accordé » (Jn 15, 4-7). Nous ne pouvons nous éprouver

²⁰⁷ Comme le Christ a prié son Père, pour qu'il œuvre afin que ses disciples soient *Un* comme il est lui-même *Un* avec son Père, Eckhart prie le Christ dans le *Sermon 1*, pour qu'il soit lui-même le lieu de notre union à Dieu : « Que Dieu nous aide pour que Jésus puisse aussi venir en nous, rejeter et éloigner tous les obstacles, nous rendre Un comme il est Un, un Dieu avec le Père et l'Esprit Saint, afin que nous devenions et demeurions éternellement Un avec lui. Amen » (M. ECKHART, *Sermon 1*, trad. Ancelet-Hustache, p. 49).

nous-mêmes que parce que le Christ nous donne d'être vivants dans sa vie et sa vérité. Plus nous sommes vivants de ce que le Christ nous donne de vivre dans sa vie même, plus nous ne sommes autre chose que cette même vie qui constitue en nous l'essence de notre vérité intérieure. Être un avec le Christ, c'est être un avec le Père et l'Esprit qui supportent en nous notre vérité filiale et christique.

c) Paternité et filiation dans le « Notre Père »

Le « Notre Père », cette prière jaillissante d'une intériorité filiale, l'intériorité du Fils incarné Jésus-Christ, implique une magnificence intense de la paternité divine dans la filiation. Elle nous révèle avec une force inouïe ce rapport que nous sommes invités constamment à vivre comme fils du Père par le Fils et dans l'Esprit. Le « Notre Père » nous fait vivre de cette relation filiale que le Père fonde en nous en ne cessant de nous engendrer en lui. En condensant en elle l'essence de tout rapport qui lie l'homme à Dieu, elle manifeste le mystère filial de l'homme qui est né dans le Père et comme le Fils unique. C'est en priant le Père en tant que fils dans le Fils que l'homme coïncide avec sa vérité ultime en Dieu.

Dans son œuvre latine, M. Eckhart a commenté deux fois²⁰⁸ le « Notre Père ». Et dans les deux fois, il nous parle avec insistance de notre vérité filiale qui nous est donnée dans le Fils Jésus-Christ qui nous a appris de prier Notre Dieu comme *Notre Père*. Dieu tel qu'il nous est révélé dans le Christ est un Père qui se donne à nous dans la proximité de l'amour. Et parce qu'il est Père, il fonde en nous notre filiation et notre fraternité sur ce qui nous unit à lui et nous unit les uns aux autres dans la même vie et la même vérité. C'est lui « qui nous donne le pouvoir de devenir des fils de Dieu » (Jn 1, 12), des « héritiers de Dieu » (Rm 8, 17). C'est dans la vie de Notre Père que nous avons reçu le pardon des péchés, l'adoption filiale, l'héritage royal, la fraternité et que seront exaucées toutes nos demandes et nos prières²⁰⁹. Tout ce que le Père nous donne vise à affirmer en

²⁰⁸ Cf. M. ECHARDI, *LW 5*, Stuttgart, Verlag Kohlhammer, S. 102-129; M. ECHARDI, *Expositio Sancti Evangelii Secundum Iohannem*, Op. cit., p. 524-537.

²⁰⁹ En méditant le terme « Vater », Eckhart écrit : « Merke zuerst aus Chrysostomus, daß Gott mehr geliebt als gefürchtet sein will; daher sagt er unser Vater, nicht 'unser Herr'. Zweitens (sagt er Vater), damit wir wissen, daß 'er uns Macht gegeben hat, Söhne Gottes zu werden' (Joh. 1,12). Folglich drittens, daß wir 'wenn Söhne, auch Erben' sind (Röm. 8,17). Viertens : "wer Vater gesagt hat, hat mit dieser einen Anrede

nous notre filiation, notre fraternité²¹⁰ et la venue de son royaume céleste qui ne cesse de venir en nous d'une manière intérieure et éternelle.

Dans l'autre commentaire sur le Notre Père qui figure dans le commentaire de l'Évangile de Jean, Eckhart nous dit de même que c'est au nom de Jésus, le Fils, que nous pouvons prier « Notre Père ». Et pour que le Père soit vraiment *notre* Père, il faut que nous soyons vraiment *ses* fils dans le Fils Jésus-Christ. Si la vérité d'être fils (*filius*) est liée à notre engendrement dans l'amour du Père, c'est parce que tout ce que le Père nous donne, il nous le donne dans son amour. Tous ceux qui se reçoivent eux-mêmes dans l'amour du Père sont fils du Père. Seul un fils laisse régner en lui la vie de son père. C'est pourquoi le règne du Père ne vient que là où il ne cesse d'engendrer en lui des fils dans son Fils et son Esprit. Il s'ensuit que la sanctification du Nom du Père, la venue de son Royaume ainsi que l'accomplissement de sa volonté ne se réalisent que dans la vie de ceux qui, loin d'être nés « du sang », « d'un vouloir de chair » ou « d'un homme », sont nés uniquement « de Dieu »²¹¹ (Cf. Jn 1, 13).

Plusieurs sont les Pères spirituels qui ont médité cette prière qui condense en elle l'essence intérieure du message évangélique. Nous nous contentons de mentionner les méditations faites par Cyprien et Maxime le Confesseur sur le « Notre Père », ces méditations qui nous font plonger dans le mystère même de notre filiation qui ne peut s'accomplir que là où le Père fait régner en nous sa sainteté, son royaume intérieur et son pouvoir vivant. Ces méditations insistent sur le fait que tout ce qui nous est donné, nous l'avons reçu dans la vie du Père, pour que nous soyons ses fils. Seul un fils est capable de vivre son Père, puisqu'il est le fruit d'une naissance intérieure qui s'effectue dans la vie

die Vergebung der Sünden, die Annahme an Sohnes Statt, die Erbschaft, die Bruderschaft, die zu dem Eingeborenen hin besteht, und das reiche Geschenk des Geistes bekannt." Fünftens: wir sollen Gottes Ehre lieben und ihr Gegenteil soll uns schmerzen, wo immer es einträte, wie es Söhnen beim eigenen Vater geht. Sechstens, um uns Zutrauen zu geben, daß wir etwas erlangen; denn Väter pflegen ihre Söhne zu erhören nach dem Wort : 'bittet, so werdet ihr empfangen' (Matth. 7,7) und ferner : 'alles, was ihr bitten werdet in eurem Gebet, glaubt' usw. (Mark. 11,24) » (M. ECHARDI, « Tractatus super Oratione Dominica », In *LW* 5, S. 102-129).

²¹⁰ Jean Chrysostome, cité fréquemment par Eckhart dans son commentaire sur le *Notre Père*, insiste sur l'importance de cette fraternité spirituelle qui nous est donnée dans la vie de notre Père et qui constitue en nous ce lien fraternel fait d'amour. « Si le Seigneur, écrit Saint Jean Chrysostome dans son *commentaire du Notre Père*, ne nous a pas commandé de dire, mon Père qui êtes aux cieux, mais bien *Notre Père* qui êtes aux cieux, afin que, sachant que nous avons un Père commun, nous éprouvons les uns pour les autres un amour fraternel ».

²¹¹ Pour approfondir de plus cette question portant sur la paternité de Dieu et la filiation humaine dans le commentaire eckhartien du Notre Père cf. M. ECHARDI, *Expositio Sancti Evangelii Secundum Iohannem*, Op. cit., p. 524-537.

paternelle donatrice de tout engendrement mystique. Dans son *commentaire du Notre Père*, Saint Cyprien écrit : « *L'homme nouveau, rené, restitué à son Dieu par grâce de ce Dieu, s'écrie d'emblée « Père » parce qu'il commence à être fils.* » Il est venu chez les siens et les siens ne l'ont pas reçu. Mais à tous ceux qui l'ont reçu, il a donné pouvoir de devenir fils de Dieu, à ceux qui croient en son nom » (Jn 1, 11-12). Celui donc qui a cru en son nom et qui a été fait fils de Dieu doit commencer par cette appellation : « Père ! » Ainsi rend-il grâces et se reconnaît fils de Dieu puisqu'il qualifie de Père - pour lui - Dieu qui est dans les cieux ...

Frères bien-aimés, ne retenons pas seulement que nous appelons Père celui qui est dans les cieux, ajoutons ce que nous joignons : *NOTRE Père, c'est-à-dire Père de ceux qui croient, Père de ceux qui, sanctifiés par lui et restaurés par la naissance à la grâce spirituelle, commencent à être fils de Dieu.*

Quelle miséricorde de la part du Seigneur, quelle abondance de bienveillance et de bonté à notre égard ! *Il a voulu que nous nous tenions en présence de Dieu de manière à l'appeler Père et que nous soyons nommés fils comme le Christ est Fils de Dieu.*

(...) Il nous faut savoir et ne pas oublier que nous devons *agir en fils de Dieu*, puisque nous nommons Dieu Père »²¹².

En méditant le « Notre Père », Maxime le Confesseur écrit : « L'invocation très sainte et vénérable du grand et bienheureux Dieu le Père est le symbole de l'adoption personnelle et existentielle qui sera accordée par don et par grâce de l'Esprit-Saint; suivant cette adoption, puisque tout ce qui est propre aux hommes sera dominé et couvert par la venue de la grâce, tous les saints recevront le titre de fils de Dieu et ils le seront (cf. 1 Jn 3, 1), eux qui, grâce aux vertus dès maintenant, ont déjà resplendi splendidement et glorieusement de la divine beauté de la Bonté »²¹³.

L'adoption est révélée comme ce don qui nous fait vivre comme fils dans la vie du Père qui nous donne par grâce d'être sanctifiés en lui. Nous ne pouvons prier le Père que parce que le rapport qui nous lie à lui est aussi profond que sa vie en nous. Nous sommes ce rapport qui nous fait exister comme fils en Dieu. Notre prière, parce qu'elle est essentiellement une prière filiale, est le lieu de la révélation et de l'actualisation du

²¹² Cité dans N. DEVILLIERS, *Initiation aux Pères de l'Église*, Association "L'Icône de Marie", Bretagne, 1999, p. 129-130.

²¹³ Maxime le Confesseur, *Mystagogie*, Paris, Migne, 2005, p. 126-127.

royaume du Père en nous. C'est pourquoi la grâce qui nous est donnée pour naître fils du Père nous divinise et nous transforme en Dieu comme Dieu. Glorifier la paternité de Dieu, c'est l'éprouver dans notre intériorité filiale, là où le Père céleste se donne en nous d'une manière divinement royale.

C'est en nous donnant d'être des fils dans sa filiation éternelle que le Fils unique nous conduit à vivre dans la source paternelle qui ne cesse de nous engendrer en elle. Le Verbe, écrit Maxime le Confesseur, « conduit à Dieu le Père ceux qui ont été adoptés comme fils dans l'Esprit au moyen de la prière par laquelle ils ont été rendus dignes d'appeler Dieu « Père ». Et à partir de là, à nouveau, comme ils ont maintenant dépassé par la science toutes les raisons [naturelles qui existent] dans tous les êtres, il [les] conduit par l'inconnaissance à la monade inconnaissable au moyen du Un seul saint et ce qui suit : divinisés par grâce, c'est par participation qu'ils lui ont été rendus semblables par l'indivisible identité, autant que possible »²¹⁴.

d) Royauté et enfance divines

Le Royaume de Dieu, nous enseigne le Christ dans son Évangile, est le Royaume de ceux qui vivent et éprouvent dans leur vérité intérieure l'enfance divine qui est en elle-même la pureté d'un se sentir qui se révèle immédiatement dans la vie (Mt 19, 13-15 ; Mc 9, 36-37 ; 10, 13-16 ; Lc 18, 15-17 ; 9, 47). C'est pourquoi nul ne peut naître en Dieu, s'il n'a pas en lui l'enfance de Dieu. En nous engendrant dans son enfance, Dieu fait de nous les fils de son Royaume. « Chrétien, déclare A. Silesius dans *L'errant chérubinique*, si tu peux être enfant du fond du cœur, dès cette terre est tien le Royaume des Cieux »²¹⁵.

Le Christ, l'Enfant du Père, nous a appris que la sagesse du Père ne peut habiter que l'intériorité d'un enfant (Mt 11, 25; Lc 10, 21) et que le Royaume du Père n'est donné qu'aux enfants, c'est-à-dire aux pauvres en esprit et seul l'œil intérieur d'un enfant est capable de voir et de sentir Dieu dans l'auto-épreuve de Dieu lui-même. Dieu se voit et nous voit par l'œil d'un enfant et nous ne pouvons le voir intérieurement que par ce

²¹⁴ Ibid., p. 120.

²¹⁵ A. SILESIUS, *L'errant chérubinique*, Op. cit., p. 57.

même œil. Cela est vrai parce que toute connaissance vivante se révèle dans l'immédiation d'un rapport pur fondé sur cette révélation intérieure de la vérité.

Dieu est enfance, ne demeure en nous que dans son enfance et sa connaissance ne se donne à nous que là où il est enfance en nous. Et enfance ne se distingue en rien de ce qui est intérieurement révélé en Dieu dans la nudité de son essence pure. En constituant notre intériorité vivante, l'enfance de Dieu nous donne d'être plus divin qu'humain. L'enfance est ce qui fonde la vie de l'homme en Dieu. Elle est la racine qui supporte en elle la profondeur de l'humanité de l'homme dans la simplicité de la divinité de Dieu. Angelus Silesius nous dit : « Enfant et Dieu c'est un : si tu m'appelles enfant, tu as reconnu Dieu en moi et moi en Dieu »²¹⁶. « Puisque la Dêité me fut révélée dans l'enfance, j'ai même attiré pour l'enfance et la Dêité »²¹⁷. « Je ne veux force, puissance, art, sagesse, richesse; éclat, je ne veux qu'en mon Père être un enfant »²¹⁸. Je ne désire ni puissance, ni richesse, ni beauté et ni gloire, mon unique désir est d'être enfant dans l'enfance du Père. C'est en mon enfance divine que réside toute la richesse de ma vie. Cela est vrai parce que la paternité du Père ne peut nous engendrer comme fils que dans l'abîme de son enfance pure. Paternité divine et enfance divine sont un au niveau de leur vérité intérieure. Jamais nous ne pouvons être fils du Père dans le Fils et par l'Esprit, sans que nous soyons engendrés dans l'enfance de Dieu.

Notre enfance intérieure nous révèle à nous-mêmes en Dieu tel que Dieu ne cesse de se révéler en lui-même dans la pureté et la nudité de son essence intérieure. Si nous ne cessons pas de naître enfants dans la vie de Dieu qui nous engendre en lui, c'est parce que Dieu est Père et enfant en même temps. Il ne cesse de s'enfanter dans ce qui est enfanté en lui, puisque rien de ce qui est enfanté en lui ne diffère de sa vérité vivante. Notre enfance et l'enfance de Dieu sont un. Naître en Dieu, c'est vivre dans son enfance et croître dans son enfance d'une manière intérieure. D'où, ne pas cesser d'être et de naître enfant, c'est ne pas cesser de naître en Dieu. Il s'ensuit que l'homme ne peut vivre Dieu que dans la mesure où il est capable de naître dans l'enfance de Dieu.

Si l'homme, en naissant de Dieu, est capable de donner naissance d'une façon mystique à celui qui l'engendre en lui, c'est parce qu'il ne fait que donner ce qu'il reçoit de Dieu,

²¹⁶ Ibid., p. 59.

²¹⁷ Ibidem.

²¹⁸ Ibid., p. 89.

puisque c'est seulement à partir de Dieu que l'homme enfante mystiquement Dieu et est enfanté en lui. A. Silesius nous dit sur ce rapport mystique qui fait du fils père et du père fils : « Je suis de Dieu enfant et fils et Dieu est mon enfant : comment chacun peut-il donc être l'un et l'autre ? »²¹⁹. N'est-ce pas là que réside cette connexion originale vivante entre le principe de tout enfantement et l'enfantement lui-même ?

Tout le mystère qui fait manifester le Père dans son enfance, nous l'avons contemplé sur le visage du Fils incarné. Seul le Christ, en s'enfantant en nous et en nous enfantant dans son enfance intérieure, nous engendre dans l'enfance de son Père. L'Incarnation du Fils peut être considérée comme le lieu de manifestation primordiale de l'enfance de Dieu. « *Pourquoi Dieu est-il né ?* Mystère impénétrable ! Dieu s'est perdu Lui-même, et, pour ce, veut en moi être enfant nouveau-né »²²⁰.

« Dieu passe dans la petitesse de l'enfant.

Abîme ! En cet enfant puissé-je être un enfant »²²¹.

L'Incarnation de Dieu nous a révélé l'enfance de Dieu, puisque le Fils incarné nous a révélé la nudité de la Déité en l'homme ainsi que la nudité de l'enfance divine qui constitue en nous le contenu de toute épreuve de soi dans la vie de Dieu. Reste à affirmer qu'entre l'enfance intérieure de Dieu et l'enfance de Dieu en l'homme pas de différence au niveau de l'essence vivante.

e) La naissance et l'enfance transcendantale originale comprises au sein d'une phénoménologie de la vie

Toute méditation mystique centrée sur l'enfance divine et humaine rejoint de près les méditations phénoménologiques portant sur l'enfance transcendantale originale identique à ce qui constitue en nous la vie révélée à elle-même dans son fond pulsionnel primordial. Ce qui naît en nous, c'est l'enfant transcendantal, c'est-à-dire la simplicité de la vie dans son jaillissement fontal même. L'enfant est celui qui manifeste la vie qui ne

²¹⁹ Ibid., p. 59.

²²⁰ Ibid., p. 51.

²²¹ Ibid., p. 79.

cesse de naître en lui au cœur de sa force pulsionnelle primordiale. En naissant dans la vie, nous laissons naître en nous dans le silence ce qui est enfance dans sa puissance constamment intensifiée. Parce qu'elle est enfance primordiale, la vie absolue ne fait qu'enfanter dans sa générosité et sa simplicité notre enfance transcendantale. Ne pas cesser de naître enfant, c'est laisser naître à la fois l'intensité et la nouveauté dans la pureté, donc dans la générosité et la simplicité premières de la vie.

Au cœur même de l'enfance transcendantale²²² originaire précédant toute enfance empirique, le nouveau-né se rapporte à lui-même pathétiquement dans la vie avant toute saisie de soi hors de soi. Son auto-épreuve primordiale est la seule connaissance qu'il a de lui-même. L'enfant transcendantal, parce qu'il est, avant tout, cette épreuve auto-impressionnelle de soi, est capable de se sentir lui-même selon une évidence originaire absolue identique à ce savoir pratique de sa chair vivante précédant tout éveil à soi au niveau de la conscience éveillée et le liant immédiatement à cet espace communautaire et charnel impliquant tout ce qui fait l'effectivité de son univers affectif vivant. C'est au sein d'une telle épreuve auto-affective pure que la vie transcendantale se révèle à elle-même dans toute sa nudité, là où elle est et, d'une façon originaire, le lieu phénoménologique de sa propre naissance transcendantale continue.

Dans la vie pro-fonde, ce qui naît et vit, c'est l'enfant transcendantal. C'est pourquoi ce qui demeure dans l'éternité du Simple ne peut demeurer hors du sentir le plus simple, de l'affectivité la plus pure²²³, de la proximité immédiate et de la relation la plus profonde. L'enfant transcendantal est le phénoménologue de la naissance par excellence, puisqu'il n'a pour lui d'autre jouissance et souffrance que sa vie qui lui est donnée. C'est en ce sens que nous pouvons dire qu'à lui est déjà donnée depuis toujours la connaissance de la vie. Notre naissance au monde ne peut être effective que dans la mesure où elle se trouve constamment connectée à cette naissance continue dans l'enfance de la vie, puisque

²²² Pour plus d'approfondissement Cf. E. HUSSERL, « L'enfant. La première *Einfühlung* (juillet 1935) », trad. N. DEPRAZ, In *Alter* 1/1993, p. 265-269. Husserl définit dans ces quelques pages ce que peut être l'enfant originaire (*Urkind*) considéré comme le lieu d'une affection primordiale précédant toute possibilité d'éprouver l'éveil au niveau de la conscience auto-réflexive. Nous signalons de même l'importance de l'article écrit par R. Kühn traitant des questions relatives à l'animalité, la sexualité et « l'enfant originaire » qui ne peuvent être comprises pleinement qu'au sein d'une phénoménologie de la vie radicale (R. KÜHN, « Animalität, Sexualität und « Urkind » », In *Alter* 3/1995, p. 345-381).

²²³ Lorsqu'un enfant sourit, il sourit parce qu'il sourit. Il n'y a rien derrière son sourire que son désir de sourire. C'est pourquoi ses expressions n'ont d'autre vérité que ses propres impressions. La simplicité dans l'unité règne sur l'unité de sa vie au-delà de toute hypocrisie.

dans notre auto-épreuve comme enfants nous rejoignons immédiatement le cœur de la source vivante qui ne cesse de venir en elle-même dans la fraîcheur de son premier jaillissement.

Ajoutons à cela que c'est dans la profondeur de l'enfance transcendante que se révèle la vérité de la passibilité de chaque vivant à la vie absolue. L'enfant ne choisit pas de naître. La décision de naître ne dépend aucunement de sa volonté et de sa liberté. Il est celui qui se reçoit lui-même dans la puissance de la vie qui le donne à lui-même dans son auto-donation propre. L'enfant est la personne privilégiée qui nous invite à méditer la naissance dans sa plus grande vérité. Il est celui qui joue le jeu *sans pourquoi* de sa vie. Étant ce grand phénoménologue joueur de la naissance, il est apte à s'abandonner complètement à l'unique épreuve de sa vie dans la nudité et la simplicité de son essence.

III. Les sources patristiques de "la naissance de Dieu dans l'âme"

« Comme l'ont bien montré les études approfondies de Hugo Rahner²²⁴, la mystique de la « naissance du Verbe de Dieu dans le cœur ou l'âme des croyants » (*Gottesgeburt* ou *Logosmystik*) s'enracine dans une théologie du baptême et une ecclésiologie qui remontent aux écrits johanniques et pauliniens et sont déjà exploitées par des auteurs chrétiens dès la fin du deuxième siècle. (...) Les textes johanniques et pauliniens sur la filiation adoptive, la « nouvelle naissance » par l'eau et l'Esprit, l'incorporation des fidèles au Christ ont évidemment inspiré la réflexion des Pères »²²⁵.

En puisant son sens ultime à la source scripturaire, la théologie patristique révèle de plus près la puissance mystique et pratique de la vérité enfouie dans les Écritures saintes. En méditant les Écritures saintes, les Pères ont développé une pensée spirituelle et mystique portant sur le mystère de la naissance intérieure de l'homme en Dieu et la naissance intérieure de Dieu en l'homme. Une telle naissance dont les modalités et les manifestations singulières sont plurielles condense en elle la vérité d'un unique mystère qui vit dans l'intériorité la plus profonde de Dieu et de l'homme.

a) Le mystère de l'Incarnation du Fils et le mystère de notre naissance nouvelle en Dieu

Après la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu vient, nous disent nos Pères dans la foi, sa création nouvelle dans l'Incarnation et la Résurrection du Fils qui infusent en lui sa vérité vivifiante et divinisante²²⁶. En révélant pleinement Dieu en

²²⁴ H. RAHNER, « Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen », In *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 59, 1935, p. 333-418.

²²⁵ A. SOLIGNAC, « Naissance divine », In *Dictionnaire de spiritualité*, Vol. IX, 1982, p. 24.

²²⁶ À la suite de la plupart des Pères de l'Église, Nicolas de Cues parle de notre nouvelle naissance dans le Christ qui fait de nous des fils de Dieu et qui révèle en nous le mystère de notre divinisation intérieure et notre christification mystique. Nicolas de Cues déclare dans le Sermon intitulé *Le jour de la sanctification* :

l'homme et l'homme en Dieu, l'Incarnation du Fils nous révèle à nous-mêmes dans l'humanité de Dieu. La naissance nouvelle de l'homme jaillit du mystère du Dieu incarné qui nous donne de re-naître dans sa vérité divine au sein de notre humanité. *L'Incarnation du Fils réalise en l'homme sa naissance nouvelle en Dieu*. Le Fils devenu homme comme nous, nous donne, à partir de son humanité « dans laquelle habite toute la divinité », de devenir fils du Père par l'Esprit Saint. En laissant venir en nous sa vérité, le Verbe incarné laisse luire dans nos cœurs notre vérité filiale qui nous fait voir Dieu intérieurement. C'est par le Verbe incarné qui a posé en nous le mystère vivifiant de la Sainte Trinité que nous sommes sanctifiés, justifiés et déifiés. Eckhart écrit : « De même que nous sommes tous sanctifiés dans le même Esprit survenant en nous, de même par le même Fils nous sommes tous justes et déiformes, nous en qui habite « le Verbe fait chair » dans le Christ qui nous conforme à lui par la grâce et en vertu de qui « nous sommes nommés et sommes (vraiment) fils de Dieu »²²⁷.

L'Incarnation du Fils unique est le lieu d'engendrement de l'humanité de l'homme dans l'humanité de Dieu et dans son fond divin. Elle donne à l'homme ce que le Père ne cesse de lui communiquer dans son Fils : sa vie propre. « *Pourquoi Dieu s'est-il fait homme ? Pour que je naisse Dieu, le même Dieu*, affirme Eckhart »²²⁸. L'Incarnation nous révèle notre vérité de fils dans le Fils incarné Jésus-Christ et nous donne de naître continuellement en Dieu dans le mystère de l'Incarnation de son Fils. « L'Incarnation, qui

« Vous pouvez maintenant comprendre comment celui qui se convertit de tout son cœur au Christ par la foi, qui ne cesse alors d'être ce qu'il était, et qui acquiert une nouvelle naissance dans le Christ, si bien qu'il n'y a plus en lui rien d'autre que le Christ, celui-là devient *un fils de Dieu dans le Christ*, celui-là est alors *divinisé*, car il obtient la perfection ultime. Et c'est ainsi que vous devez comprendre les paroles de l'Évangile, à savoir que celui qui veut devenir un fils de Dieu doit au préalable *renaître dans le Christ*, puisque nous avons été appelés à partager en Lui son héritage éternel dès la création du monde. Puisque « le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous » (Jn 1, 14), il s'ensuit donc que nous devons croire à la vérité suivante : si, parmi les Personnes divines, le Fils a assumé la nature humaine, il est encore évident que *toi*, en tant qu'homme que tu peux acquérir la *filiation divine* par l'entremise du Christ qui habite *en toi* » (Nicolas de Cues, *Sermons eckhartiens et dionysiens*, Paris, Cerf, 1998, p. 102-103; souligné par nous). C'est dans ce cadre que nous pouvons évoquer l'affirmation de Nicolas de Cues qui identifie la filiation divine à la *theosis* grecque : « Pour parler en résumé, j'affirme que la filiation divine ne signifie rien d'autre que la déification, qui se fit *theosis* en grec » (Nicolas de Cues, *De filiatione Dei*, Éd. P. Wilpert, 1959, chapitre I; cité dans Nicolas de Cues, *Sermons eckhartiens et dionysiens*, Op. cit., p. 103).

²²⁷ M. ECKHART, *Commentaire du Prologue de Jean*, n° 120, p. 239.

²²⁸ M. ECKHART, *Sermon 29*, trad. A. de Libera, p. 330. Eckhart prie le Fils incarné dans les *sermons 101 et 102* pour qu'il effectue en nous notre naissance en Dieu ainsi : « *En cette naissance, que Dieu nous vienne en aide Lui qui maintenant est né homme afin que, pauvres malades, nous soyons en Lui engendrés Dieu* » (M. ECKHART, « Sermon 101 », In *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*, Op. cit., p. 62); « *Que nous vienne en aide Celui qui es devenu enfant de l'homme pour que nous devenions enfants de Dieu* » (M. ECKHART, « Sermon 102 », In *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*, Op. cit., p. 88).

s'est produite une seule fois à Bethléem, donne lieu à la divinisation qui se réalise, comme l'engendrement du Fils, à chaque moment, en une créature nouvelle. Sans cesse la filiation divine est renouvelée »²²⁹. Guerric D'Igny nous dit que la naissance du Fils « aurait été inutile, s'il n'avait pas aussi été donné; et c'est en vain qu'il serait devenu fils de l'homme, s'il n'avait pas été reçu par les fils des hommes auxquels il devait donner le pouvoir de devenir fils de Dieu »²³⁰. Tout ce que Dieu nous a donné dans son Fils unique vise à opérer en nous notre naissance dans sa vie. Guerric D'Igny médite le mystère de la naissance du Fils unique *pour nous* ainsi : « Vraiment, je le dis, tu es un enfant de miséricorde *né pour nous* et non pour toi-même. C'est notre avantage et non ton profit que tu as cherché en naissant de nous, puisque tu as daigné naître à seule fin de nous élever par ton abaissement et de nous glorifier par ton humiliation. Vidé toi-même, tu nous as remplis, car tu as transvasé en l'homme toute la plénitude de ta divinité. Transvasé, mais non mélangé. Et je ne parlerais pas de transvasement de Dieu en l'homme, s'il m'était dit que c'est selon une certaine mesure que l'Esprit a été donné à cet homme-là, si, de toute sa plénitude, Dieu avait retenue quelque chose qu'il n'eût pas répandu en l'homme auquel il s'est uni »²³¹.

Dans leurs discours catéchétiques, leurs homélies, leurs apologies et leurs commentaires scripturaires, les Pères de l'Église nous ont laissé des enseignements d'une profondeur théologique très rare sur le mystère de la filiation divine liée d'une façon organique au mystère de l'Incarnation du Verbe. Le sens initial et final du mystère de l'Incarnation de Dieu consiste, selon eux, à révéler et à effectuer en l'homme sa filiation divine. L'Incarnation du Fils est la condition de possibilité de l'adoption divine, de la ressemblance avec Dieu, de la régénération par l'Esprit et de la « divinisation ». En elle, nous trouvons l'ultime manifestation du mystère de notre divinisation et de notre

²²⁹ M.-A. VANNIER, *Noël chez Eckhart et les mystiques rhénans*, Paris, Arfuyen, 2005, p. 108.

²³⁰ Guerric D'Igny, IIème Sermon pour la nativité, In *Sermons I*, SC 166, Paris, Cerf, 1970, p. 181.

²³¹ Ibid., p. 189. Guerric D'Igny ajoute en ce même sens : « Grâces soient rendues à ta gratuite et gracieuse nativité, ô fils de l'homme ! Par elle nous avons accès à cette grâce en laquelle nous sommes établis, et nous mettons notre fierté dans l'espérance de la gloire des fils de Dieu. Admirable échange assurément ! Assumant notre chair, tu nous fais don de ta divinité » (Ibidem). « Rappelons-nous toujours en effet que si ce n'était *pour nous*, il ne serait pas né, - que si ce n'était pas pour nous, il n'aurait pas voulu vivre, - que si ce n'était pour nous, il n'aurait pas mourir : pour lui-même il n'en avait pas besoin. C'était pour que nous aussi, *nous renaissions par lui*, nous vivions selon lui, nous mourions en lui, - lui qui vit et règne dans tous les siècles des siècles. Amen » (Guerric D'Igny, IIIème Sermon pour la nativité, In *Sermons I*, SC 166, Paris, Cerf, 1970, p. 201-203) ; souligné par nous.

génération dans notre vérité filiale, cette génération continuée qui s'effectue dans l'intériorité de la vie qui la reçoit mystiquement.

Saint Irénée voit dans l'Incarnation du Verbe le lieu de notre naissance intérieure en Dieu : « Si le Verbe, écrit-il, s'est fait chair, et si le Fils du Dieu vivant est devenu le fils de l'homme, c'est afin que l'homme, en entrant en société avec le Verbe et recevant le privilège de l'adoption, devienne enfant de Dieu »²³². Et il ajoute : « Comment aurions-nous pu en effet avoir part à la filiation adoptive à l'égard de Dieu, si nous n'avions pas reçu, par le Fils, la communion avec Dieu ? Et comment aurions-nous reçu cette communion avec Dieu, si son Verbe n'était pas entré en communion avec nous en se faisant chair ? C'est d'ailleurs pourquoi il est passé par tous les âges de la vie rendant par là à tous les hommes la communion avec Dieu »²³³. « Le Verbe de Dieu, Jésus-Christ notre Seigneur, ajoute-t-il, lui qui, à cause de son surabondant amour, s'est fait cela même que nous sommes afin de faire de nous cela même qu'il est »²³⁴. Irénée associe le fait de vivre dans le Père à l'Incarnation du Verbe qui nous fait plonger dans l'invisibilité de la vie paternelle grâce à la visibilité du Verbe se faisant chair pour nous. C'est pourquoi par l'Incarnation du Verbe, l'homme est révélé à lui-même comme fils capable de communier à la vie du Père. Tout ce qui est donné à l'homme par le Verbe de Dieu le fait vivre dans la vie du Père qui fait luire en l'homme vivant sa gloire, cette gloire qui ne cesse de luire sur le visage du Verbe incarné, l'unique lieu de toute manifestation et de toute vision de Dieu. En vivant le Père dans le Verbe, l'homme voit Dieu et participe à sa vérité. Le Verbe de Dieu, nous dit Irénée, « fit apparaître l'image dans toute sa vérité, en devenant lui-même cela même qu'était son image, et il rétablit la ressemblance de façon stable, en rendant l'homme pleinement semblable au Père invisible par le moyen du Verbe dorénavant visible »²³⁵. Clément d'Alexandrie déclare sur ce même point : « Le

²³² Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, III, XIX, 1. Cette même vérité propre à notre filiation par adoption (υιοθεσία) identique au mystère de notre divinisation, Maxime le Confesseur la formule ainsi : « Dieu, le Verbe de Dieu et Père est devenu Fils de l'homme et homme pour faire dieux et fils de Dieu les hommes » (Maxime le Confesseur, *Capita theologica et œconomica*, II, 25, PG 90, 1136B; cité dans J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris, Cerf, 1996, p. 105).

²³³ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, Paris, Cerf, Coll. « Sagesse chrétiennes », 1984, p. 366.

²³⁴ Ibid., p. 568; Maxime le Confesseur, dans une affirmation similaire, nous dit : « Parce que Dieu s'est fait homme, l'homme peut devenir Dieu. Il s'élève par des ascensions divines dans la mesure même où Dieu s'est humilié par amour pour les hommes, en assumant, sans changer, le pire de notre condition » (Maxime le Confesseur, *Chapitres théologiques et économiques*, PG 90, 1165).

²³⁵ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, Op. cit., p. 618.

Verbe s'est fait homme pour que tu apprennes d'un homme comment l'homme peut devenir Dieu (ανθρωπος γένηται θεός) »²³⁶. C'est lui qui « nous gratifie de l'héritage paternel, réellement grand et divin et inamissible ; il divinise (θεοποιων) l'homme par un enseignement céleste »²³⁷.

Hippolyte nous propose, dans ses *Philosophoumena*, une excellente synthèse théologique portant sur la filiation divine comprise comme divinisation : « Toi qui, vivant sur cette terre, as connu le roi céleste, tu seras le familier de Dieu et le co-héritier du Christ, n'étant plus soumis, ni aux désirs des passions, ni aux maladies, car tu es devenu dieu (γέγονας γαρ θεός). Toutes les épreuves que tu as endurées étant homme, Dieu te les a envoyées parce que tu es homme; en revanche, tous les biens qui sont naturels à Dieu, Dieu a promis de te les donner quand, engendré à l'immortalité, tu auras été déifié (οταν θεοποιηθης) »²³⁸. Saint Athanase d'Alexandrie voit comme tous les autres Pères que le Verbe « s'est lui-même fait homme, pour que nous soyons faits Dieu; et lui-même est rendu visible par son corps, pour que nous ayons une idée du Père invisible »²³⁹.

Saint Jean Chrysostome écrit sur le mystère de notre filiation divine qui jaillit du mystère de l'Incarnation : « Il est beaucoup plus difficile, dans notre manière de penser, d'admettre un Dieu fait homme que de supposer que l'homme puisse devenir l'enfant de Dieu. Lors donc que vous entendez que le Fils de Dieu est aussi le Fils de David, le Fils d'Abraham, ne doutez plus que vous-même, enfant d'Adam, ne puissiez devenir l'enfant de Dieu. Non, il ne se serait pas humilié de la sorte sans avoir un but, celui de nous élever. Il est né selon la chair, pour vous faire naître selon l'Esprit; il est né d'une femme, pour que vous ne soyez plus l'enfant d'une femme. Il y a donc en lui deux générations, celle qui le rend semblable à nous et celle qui est supérieure à la nôtre. Naître d'une

²³⁶ Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 1, 8.

²³⁷ *Protreptique*, 11, 114.

²³⁸ Hippolyte, X, 34. Hippolyte nous dit de même que le Verbe incarné enveloppe en lui tous ceux qui vivent de sa vie, voulant par là « restaurer tous les fils de Dieu et appelant tous les hommes à former un seul homme parfait; car il n'y a qu'un seul Fils de Dieu, grâce auquel nous aussi, ayant bénéficié de la renaissance par l'Esprit Saint, nous désirons tous parvenir au seul homme parfait et supracéleste » (Hippolyte, *De Christo et antichristo*, 6, GCS I / 2, 1897, p. 6). Hippolyte voit que l'Incarnation du Verbe effectuée en l'homme sa naissance nouvelle connectée intérieurement à la naissance éternelle du Verbe dans la vie du Père : « Dis-moi, o bienheureuse Marie, qu'as-tu conçu dans ton sein ? Qui était celui que tu portais dans ton sein virginal ? C'était le Verbe premier-né de Dieu qui, descendu des cieux en toi, venait être pétri en ton sein comme premier-né de l'homme, pour que le premier-né Verbe de Dieu se montrât uni à l'homme comme premier-né » (Hippolyte de Rome, *Sur Elcana et Anne*, fragm. 2 : GCS I, 2, 121).

²³⁹ Athanase D'Alexandrie, *De l'Incarnation du Verbe*, Paris, Cerf, SC 199, 2000, p. 459.

femme, c'est le propre de notre faible humanité; mais naître de l'Esprit-Saint (...), c'est ce qui dépasse notre nature et ce qui annonce aussi la nouvelle naissance dont cet Esprit doit nous favoriser »²⁴⁰.

Saint Cyrille d'Alexandrie nous dit que notre vérité filiale nous est nécessairement donnée dans le Christ, puisque « c'est par le Christ que nous nous élevons à la dignité surnaturelle et que nous devenons les enfants de Dieu »²⁴¹. Il insiste sur le fait que nous sommes « engendrés » de Dieu comme frères du Christ par le don de l'Esprit qui nous divinise intérieurement. « La participation à la nature divine achève la création à l'image de Dieu qui caractérise l'homme; elle est assurée en nous par l'Esprit qui nous divinise : « puisque nous aussi, faits à l'image du Créateur, nous paraissions le mieux préserver cette propriété lorsque, devenus participants de sa divinité par l'Esprit Saint qui habite en nous, *nous sommes transformés en la nature divine* » »²⁴².

Parce que le Verbe de Dieu habite en nous par l'Esprit, « nous sommes élevés à la dignité de l'adoption, ayant en nous le Fils lui-même auquel nous sommes conformes par la participation de son Esprit »²⁴³. Une telle vérité, nous l'expérimentons surtout lorsque nous recevons les sacrements du Baptême et de l'Eucharistie qui opèrent en nous d'une façon progressive le processus de notre divinisation spirituelle.

Saint Augustin définit la filiation adoptive de l'homme comme le fruit gracieux de l'Incarnation du Fils. « Par une condescendance admirable, le Fils de Dieu, son Unique selon la nature, est devenu Fils de l'homme, afin que nous, qui sommes fils de l'homme par nature, nous devenions fils de Dieu par grâce »²⁴⁴. Seul le devenir homme de Dieu rend les hommes capables de participer à la divinité et de devenir un avec la tête du corps mystique. « Nous sommes membres de cette tête. Impossible de la couper. Si elle est dans

²⁴⁰ Jean Chrysostome, *Commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu*, Homélie II, 2.

²⁴¹ Cyrille d'Alexandrie, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, I, 12, I.1. « Le Fils est venu, (...), il s'est fait homme pour ramener notre être en lui d'abord, comme le premier d'entre nous, à une naissance et une vie saintes, merveilleuses, vraiment extraordinaires. Le premier donc, il devint un être engendré de par l'Esprit-Saint – selon la chair, s'entend -, pour que la grâce pût parvenir jusqu'à nous comme par une route et que nous accédions ainsi à une *renaissance spirituelle* « non pas du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu » par l'Esprit, et à une *conformité en esprit avec le véritable Fils par nature* » (Cyrille d'Alexandrie, *Deux dialogues christologiques*, SC 97, Paris, Cerf, 1964, p. 335; souligné par nous. Cyrille ajoute dans ce même contexte que le Christ « est descendu jusqu'à nous à cette fin de nous élever jusqu'à la dignité divine qui est la sienne » (Ibidem; souligné par nous).

²⁴² Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus* 13, 225 C; cité dans B. MEUNIER, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 164.

²⁴³ Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus* 23, PG 75, 571 cd.

²⁴⁴ Augustin, *Cité de Dieu*, XXI, 15.

la gloire pour toujours, les membres y sont aussi pour toujours, afin que le Christ soit intact pour toujours »²⁴⁵. « Étant Dieu avec le Père par qui nous avons été faits, il est devenu un de nous, afin que nous puissions être le corps de cette tête »²⁴⁶. Nous ne pouvons pas vivre hors de la vie du Christ qui nous constitue intérieurement et qui nous donne d'être ce qu'il est lui-même en lui-même.

Grégoire de Nazianze résume toute la vocation du chrétien qui vit le Christ et naît en Dieu ainsi : « Il faut que je sois enseveli avec le Christ, que je ressuscite avec lui, que j'hérite avec lui du ciel, que je devienne fils de Dieu, que je devienne Dieu (...). Voilà ce qu'est pour nous le grand mystère, voilà ce qu'est pour nous le Dieu incarné, devenu pauvre pour nous. Il est venu relever la chair, sauver son image, réparer l'homme. Il est venu pour nous faire parfaitement un en lui. (...) Il n'y a plus que la divine image que nous portons tous en nous, selon laquelle nous avons été créés, qu'il faut former et imprimer en nous, si fort qu'elle suffise à nous faire connaître. Il faut donc nous donner tout au Christ. Alors nous serons tous déiformes, parce que nous posséderons en nous-mêmes Dieu tout entier et Dieu seul. Telle est la perfection à laquelle nous tendons »²⁴⁷.

b) Le Baptême ou la naissance nouvelle dans la vie de Dieu

Dans une homélie attribuée à Hippolyte de Rome, nous lisons cette méditation sur le Baptême : « Je veux remonter à la source de la vie et contempler la source d'où jaillissent les guérisons. Le Père de l'immortalité a envoyé dans le monde son Fils vivant, son Verbe. Celui-ci est venu vers l'homme pour le laver dans l'eau et dans l'Esprit. Il l'a fait renaître pour rendre incorruptibles son âme et son corps, il a éveillé en nous son souffle de vie, il nous a revêtus d'une armure incorruptible. (...) Venez, toutes les tribus des nations, au bain de l'immortalité ! »²⁴⁸. Ce bain régénérateur divinise l'homme en le laissant vivre d'une vie nouvelle dans l'Esprit Saint. L'homme régénéré dans l'Esprit cesse d'être uniquement marqué par la mortalité pour jouir du don de l'immortalité révélatrice de la vie éternelle qui jaillit en lui et fait de lui un homme vivant dans

²⁴⁵ Augustin, *Enarrationes*, In Ps. 88, 1, PL 37, 1122.

²⁴⁶ Augustin, *Contra Faustum* 12, 8, PL 42, 258.

²⁴⁷ Cité dans « Mystique », In *Catholicisme*, Tome 9, colonne 943.

²⁴⁸ Cf. PG 10, 858-859.

l'éternité de Dieu. C'est dans cette eau baptismale fécondée par l'Esprit Saint que l'homme naît dans la vie de Dieu, se libère de toute servitude et reçoit l'adoption divine. En renaissant spirituellement, l'homme devient illuminé par la gloire de Dieu et sa justice. Une telle régénération dans la vie de Dieu fait de l'homme fils de Dieu, « héritier de Dieu » et « co-héritier du Christ » (Rm 8, 17).

Étant ce principe d'une vie nouvelle vécue dans l'Esprit, le Baptême est le lieu d'une illumination intérieure mystique par la foi et de toute naissance intérieure dans la mort et la résurrection du Christ. Il est « une mère spirituelle qui fait naître spirituellement chaque jour de son sein de nouveaux fils de Dieu »²⁴⁹ ainsi que cette « source de vie » qui ne cesse de couler du Côté du Seigneur. Il implique le mystère de notre mort et notre naissance dans le Christ mort et ressuscité. Étant le lieu de notre mort au monde et notre naissance en Dieu, il est, à la fois, nous dit Cyrille de Jérusalem, « notre tombeau et notre mère ». L'Apôtre Paul voit dans le Baptême la révélation ultime de notre mort et notre résurrection avec le Christ : « Ne savez-vous pas, affirme-t-il, que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés ? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi nous marchions dans une vie nouvelle. Si, en effet, nous avons été greffés sur lui, par la ressemblance de sa mort, nous le serons aussi par celle de sa résurrection : sachant que notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que le corps du péché fût détruit, pour que nous ne soyons plus les esclaves du péché; car celui qui est mort est affranchi du péché » (Rm 6, 3-7).

La vie nouvelle qui jaillit en nous là où le Père nous enfante en lui par son Esprit est cette même vie qui nous est donnée en abondance dans la mort et la résurrection du Christ. C'est dans notre baptême que se réalise en nous notre naissance en Dieu, cette naissance qui est nécessairement éprouvée en nous, là où le Christ éprouve en nous sa mort et sa résurrection.

Le baptême est le lieu de notre naissance nouvelle en Dieu. Il s'ensuit qu'une telle renaissance mystique effectue en nous notre déformation intérieure continuelle et nous identifie à l'être vivant du Christ, l'homme nouveau qui, dans son humanité vivante, nous donne de naître de sa vérité divine et fait de nous son corps mystique. « Baptisés, déclare

²⁴⁹ Cf. Ephrem le Syrien, *Hymnes de l'Épiphanie*, 13, 1-6.

Clément d'Alexandrie, nous sommes illuminés; illuminés nous sommes adoptés; adoptés nous sommes rendus parfaits; parfaits, nous sommes immortalisés. *J'ai dit, vous êtes des dieux et fils du Très-Haut, vous tous* »²⁵⁰. La transformation de notre intériorité vivante par la grâce baptismale est la source de toute vérité mystique éprouvée en nous, vérité qui nous est donnée au sein de notre vie cachée en Dieu. Nous ne cessons jamais de naître en Dieu en recevant la grâce baptismale sanctifiante, puisque notre filiation est une vérité qui ne cesse d'être formée en nous dans le Verbe de Dieu. En nous enfantant en lui, le Christ nous donne de l'enfanter mystiquement dans le pouvoir qui lui est propre, puisqu'il est capable de nous transformer intérieurement en lui par sa grâce vivifiante et sa beauté gracieuse illuminante. Le baptisé qui habite l'intériorité du Logos et est habité par l'intériorité du Logos reçoit du Logos la splendeur de sa beauté intérieure qui le rend semblable à Dieu.

Nous ne pouvons habiter la vérité du Père sans que nous soyons habités par son Logos dans l'Esprit et nous ne pouvons vivre dans la vérité du Logos sans être engendré en lui comme il est engendré dans le cœur du Père. En recevant le Logos en nous, nous sommes transformés en lui par le pouvoir de sa vérité intérieure qui ne cesse de nous enfanter en elle. Étant le Logos plénier de la Grâce, le Christ imprime en nous sa vérité qui nous donne d'être vivants dans le Père par l'Esprit. L'Esprit Saint transforme nos cœurs par cette même vérité qui jaillit de l'intériorité du Verbe divin.

Théodore de Mopsueste écrit sur la naissance du baptisé dans la vie de Dieu : « Par l'invocation du Père et du Fils et de l'Esprit, tu reçois (toi le baptisé) la grâce de l'adoption filiale, et dès lors tu remontes de l'eau. Tu as reçu le baptême, la seconde naissance. Tu as rempli par ton immersion dans l'eau le décret d'ensevelissement, et, en remontant, tu as reçu un signe de la résurrection. Tu es *né* et devenu complètement autre; tu n'es plus dès lors partie de cet Adam, qui est changeant, - parce que accablé de péché et malheureux, - mais (tu es partie) du Christ »²⁵¹.

Étant distincte radicalement de toute naissance selon la chair extérieure, notre naissance intérieure en Dieu fait de nous fils de Dieu. Baptisés dans la vie du Père, du Fils et de l'Esprit, nous sommes nés de Dieu grâce à son pouvoir spirituel vivifiant. L'homme

²⁵⁰ Clément D'Alexandrie, *Le Pédagogue*, I, 6, 26, SC 70, Paris, Cerf, 1960, p. 159.

²⁵¹ Théodore de Mopsueste, *IIIème homélie catéchétique* § 25, CITTÀ DEL VATICANO, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1981, p. 455.

extérieur n'engendre que l'homme extérieur alors que seul l'homme qui vit en Dieu porte en lui la vérité de celui qui l'engendre intérieurement. En méditant Jn 3, 6, Isaac de l'Étoile voit qu'il y a deux types d'homme : « Il y a l'homme, fils de l'homme par la génération charnelle, car « ce qui est chair est chair » ; et il y a le dieu, fils de Dieu par la génération spirituelle, car « ce qui est né de l'Esprit est esprit », ou qui est né de Dieu est dieu, conformément au pouvoir qu'il a donné aux hommes de devenir fils de Dieu. Engendrés à nouveau de l'Esprit-Saint et de la Vierge Mère, je veux dire l'Église, n'est-il pas vrai que nous naissons d'une manière merveilleuse, nouvelle et divine : de vieux, nous devenons merveilleusement nouveaux; de pécheurs, justes; de charnels, spirituels; d'hommes nous devenons dieux, étant nés « non point du sang, ni du vouloir de l'homme, mais de Dieu »²⁵².

Être né de Dieu, c'est être fils dans le Fils. Tous ceux qui sont baptisés dans le Christ deviennent des hommes christifiés comme nous dit Saint Paul. « Lors donc que le Seigneur est entré dans l'homme, nécessairement l'homme a revêtu Dieu. Car vous tous qui avez été baptisés, vous avez revêtu le Christ; vous tous qui avez revêtu le Christ, vous vous êtes dépouillés d'Adam »²⁵³. Le baptême nous fait naître en Dieu comme fils du Père dans le Fils unique par l'Esprit Saint. « Baptisés dans le Christ, et ayant revêtu le Christ, vous êtes devenus conformes au Fils de Dieu. Dieu, en effet, qui nous a prédestinés à l'adoption de fils, nous a rendus conformes au corps glorieux du Christ. Désormais donc participants du Christ, vous êtes à juste titre appelés « christs », et c'est de vous que Dieu disait : Ne touchez pas à mes christs ». Or vous êtes devenus des christs, en recevant l'empreinte de l'Esprit-Saint, et tout s'est accompli sur vous en image, parce que vous êtes les images du Christ »²⁵⁴. En naissant spirituellement par la grâce baptismale, nous ne sommes pas autre chose que le Christ lui-même. Le baptisé est l'homme nouveau qui vit en Dieu au sein de sa vérité filiale. En recevant le baptême, chacun de nous écoute la voix du Père qui dit : « C'est mon fils en qui j'ai mis toute ma complaisance ». Une telle filiation intérieure qui nous est donnée dans la vie du Père nous unit à la vérité du Fils unique et à sa naissance continuelle dans la vie du Père et nous donne d'être intérieurement vivants dans l'Esprit.

²⁵² Issac de l'Étoile, Sermon 27, In *Sermons II*, SC 207, Paris, Cerf, 1974, p. 145.

²⁵³ Issac de l'Étoile, Sermon 6, In *Sermons I*, SC 207, Paris, Cerf, 1967, p. 175.

²⁵⁴ Cyrille de Jérusalem, *Troisième catéchèse mystagogique*, SC 126, Paris, Cerf, 1966.

Cyrille d'Alexandrie « explique que si le plus petit dans le royaume est plus grand que Jean le Baptiste, c'est parce qu'il a reçu le baptême qui le fait participer à la nature divine par le moyen de l'habitation en lui de l'Esprit : « Le nouveau baptisé est *né de Dieu*, selon l'Écriture (1 Jn 3, 9), et il est devenu participant de la nature divine (cf. 2 P 1, 4), ayant en lui l'habitation de l'Esprit Saint, et étant désormais appelé temple de Dieu » »²⁵⁵.

c) Naître dans l'Esprit et dans la Résurrection du Christ

Plusieurs Pères spirituels ont vu dans la naissance de l'homme dans l'Esprit et dans la vie du Ressuscité une sorte de résurrection intérieure qui intensifie en lui la vie de Dieu. Isaac de l'Étoile considère qu'« il y a pour les hommes, en quelque sorte, trois naissances, deux résurrections. Nous naissons comme homme, des hommes, par les hommes, charnellement, « chair venant de la chair », et il ne se présente pas de texte où cette naissance soit appelée résurrection. Nous renaissions, comme *dieux, de Dieu, par l'Esprit*, spirituellement, car ce qui naît « de l'Esprit est esprit » (Jn 1, 12-13) : c'est la première résurrection, la seconde naissance. Enfin nous serons *régénérés* comme incorruptibles de l'état de corruption, comme immortels de l'état de mort; de la poussière de la terre à une condition *céleste*, par la puissance venant du ciel : c'est la troisième naissance, la seconde résurrection. Le Christ n'a pas connu la première naissance; la Vierge lui a donné la seconde; le sépulcre, la troisième²⁵⁶. Tels nous renaissions de la fontaine baptismale, tel le Christ est né de la Vierge. Tel le Christ a été régénéré du sépulcre, tels nous renaîtrons dans l'avenir. Voilà la condition pour laquelle l'homme a

²⁵⁵ Cyrille d'Alexandrie, In Jo 7, 39 (Pusey I, p. 697, 1.11-18); cité dans B. MEUNIER, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 198-199.

²⁵⁶ Dans ses hymnes liturgiques, Ephrem le Syrien parle de même des trois naissances du Christ : sa naissance du sein du Père, du sein virginal de Marie et du sein du sépulcre. La Résurrection est considérée à ce niveau mystique spécifique comme le lieu vivant de la naissance intérieure du Christ dans la vie du Père par l'Esprit. Et tous ceux qui naissent dans la Résurrection du Fils sont régénérés par sa vie intérieure qui fonde en eux leur filiation. Engendrés comme fils dans la Résurrection du Christ, les chrétiens ne cessent de vivre mystiquement l'effectivité d'une telle vérité.

été fait, et il ne sera pas homme consommé avant que ne soit accompli en lui ce pourquoi il a commencé »²⁵⁷.

Il y a pour le chrétien trois naissances : à la vie humaine, à la vie de la grâce qui doit être entretenue par les sacrements et à la gloire. Quant à sa première résurrection, elle est identique à sa naissance baptismale. Sa seconde résurrection est une naissance dans la gloire du Christ ressuscité. L'homme spirituel naît et ressuscite une fois qu'il est baptisé dans l'Esprit et participe à l'Eucharistie. Il naît et ressuscite de même en vivant intérieurement la gloire du Ressuscité.

Isaac de l'Étoile se réfère à l'Apôtre Paul qui associe dans Phil 4, 13 la résurrection à la naissance intérieure²⁵⁸ en citant ce verset du psaume : « Le Seigneur m'a dit : Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré ». La résurrection est pour le Christ une naissance et tous ceux qui sont dans le Christ ressuscitent avec lui et vivent de cette même naissance de telle sorte qu'il y a une connexion originaire entre l'enfantement du Christ dans la résurrection et l'enfantement de l'homme dans la résurrection du Christ.

Tout ce que le Fils incarné a vécu révèle son engendrement continué dans la vie de son Père et notre engendrement intérieur dans son obéissance filiale. En vivant selon la volonté du Père, le Fils incarné affirme dans son obéissance sa filiation d'une manière absolue. Quant à la mort et la résurrection du Christ, elles révèlent cette naissance mystique vécue par le Fils incarné dans le Père par la puissance de l'Esprit Saint. Étant la révélation ultime de l'engendrement continué du Christ dans la vie du Père, la Résurrection nous fait naître dans la vie nouvelle donnée par le Ressuscité qui pose en nous le rapport filial qui nous fait vivre constamment dans la vie du Père. Il suffit de méditer 1Pierre 1, 3-5 pour comprendre dans quelle mesure la Résurrection du Christ est le lieu intérieur de notre naissance nouvelle dans la vie de Dieu. L'Apôtre Pierre écrit dans sa première épître : « Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ : dans sa miséricorde, *il nous a engendrés de nouveau par la Résurrection de Jésus Christ d'entre les morts*, pour une vivante espérance, pour un héritage exempt de corruption, de

²⁵⁷ Isaac de l'Étoile, Deuxième sermon pour le jour de Pâques, In *Sermons III*, SC 339, Paris, Cerf, 1987, p. 31.

²⁵⁸ Cf. Isaac de l'Étoile, Deuxième sermon pour le jour de Pâques, In *Sermons III*, SC 339, Paris, Cerf, 1987, p. 29.

souillure, de flétrissure, et qui vous est réservé dans les cieux, à vous que, par la foi, la puissance de Dieu garde pour le salut prêt à se manifester au dernier moment ».

F.-X. Durrwell voit que le Christ a vécu pleinement sa vérité filiale en mourant et en ressuscitant. La mort et la résurrection sont pour le Christ une « naissance de plénitude » et un « éternel accomplissement du mystère filial »²⁵⁹. Cela est vrai parce que tout ce qui a été vécu par le Christ est vécu par un Fils qui a un Père qui ne cesse de l'engendrer dans sa vie. Tous ceux qui meurent et ressuscitent dans le Christ sont nés dans cette même naissance propre au Christ mort et ressuscité. Ils sont fils du Père par l'Esprit Saint dans la mesure où ils participent à mort et la résurrection du Christ. Mourir dans le Christ n'est rien d'autre, à ce niveau mystique, qu'une naissance continuée dans sa résurrection vivifiante.

d) Origène et la mystique de la naissance

Avec un langage mystique fondé sur l'épreuve de la vérité de Dieu telle qu'elle se révèle intérieurement dans l'homme, Origène parle du mystère de l'engendrement du Fils unique dans le Père et notre naissance filiale que le Père opère en nous dans ce même Fils : « Si donc le Sauveur est sans cesse engendré – ce qui lui fait dire : « *Avant toutes les collines Il m'engendre*, non pas : avant toutes les collines Il m'a engendré, mais bien : « *Avant toutes les collines Il m'engendre* », si, dis-je, le Sauveur est sans cesse engendré par le Père, de même, *toi aussi*, si tu possèdes *l'esprit d'adoption*, Dieu *t'engendre* sans cesse dans le Sauveur, à chacune de tes œuvres, à chacune de tes pensées. Et ainsi engendré tu deviens un fils de Dieu sans cesse engendré en Christ Jésus, à qui sont la gloire et la puissance pour les siècles des siècles. Amen »²⁶⁰. Origène ajoute dans sa neuvième Homélie sur Jérémie : « Bienheureux celui qui est engendré sans cesse par Dieu (μακάριος ο αει γεννόμενος υπο του θεου). En effet, je ne dirai pas que le juste a été engendré une fois pour toutes par Dieu, mais qu'il est *engendré sans cesse*, à chaque

²⁵⁹ F.-X. DURRWELL, *Le Père, Dieu en son mystère*, Paris, Cerf, 1987, p. 240.

²⁶⁰ Origène, Homélie IX, 4, In *Homélies sur Jérémie I*, SC 232, Paris, Cerf, 1976, p. 393-395; souligné par l'auteur.

œuvre bonne, car c'est là que Dieu engendre le juste. Quand je t'aurai fait remarquer, à propos du Sauveur, que le Père n'a pas engendré son Fils de telle manière que celui-ci n'ait plus à naître ensuite de lui, mais *qu'il l'engendre sans cesse*, je montrerai qu'il en va de même pour le juste »²⁶¹. En agissant selon Dieu, le juste naît en Dieu constamment comme le Fils unique. Il est engendré filialement dans la justice de Dieu identique à sa vie même.

Origène donne une importance fondamentale à l'actualisation mystique de la venue du Christ en chacun de nous, puisque la vérité du Christ ne peut être efficace que là elle vit en nous et pour nous. « Car à quoi me servirait que le Verbe soit venu pour le monde si moi je ne l'ai pas »²⁶². En se référant à Origène, Maître Eckhart écrit sur ce même point : « Je pense parfois à la parole que l'ange adressa à Marie : « Je te salue, pleine de grâce ». À quoi me servirait-il que Marie fût « pleine de grâce » si je n'étais aussi rempli de grâce ? Et à quoi me servirait-il que le Père engendre son Fils et je ne l'engendrerais aussi ? C'est pourquoi Dieu engendre son Fils dans une âme parfaite et il l'engendre afin qu'elle continue à l'enfanter dans toutes ses œuvres »²⁶³. C'est dans le cadre de sa méditation sur le mystère de Noël que Maître Eckhart nous parle de même dans le *sermon 101* de la nécessité que le Fils soit engendré mystiquement en nous tel qu'il ne cesse d'être engendré dans la vie du Père. Il y a là une sorte d'« Incarnation continuée »²⁶⁴ qui s'effectue dans le fond de l'âme et qui rejoint intérieurement la « naissance éternelle » incessante du Fils dans l'intériorité du Père. C'est de cette façon et uniquement de cette façon que l'homme est capable d'éprouver dans sa vie même la naissance de Dieu en lui. Eckhart nous dit dans le *sermon 101* : « Voici que nous entrons dans le temps de la naissance éternelle, par laquelle Dieu le Père, a engendré dans l'éternité et ne cesse d'engendrer afin que cette même naissance se produise aujourd'hui, dans le temps, dans la nature humaine.

²⁶¹ Ibid., p. 393; souligné par nous.

²⁶² Ibid., p. 379.

²⁶³ M. ECKHART, *Sermon 75*, trad. Ancelet-Hustache, p. 105. Angelus Silesius nous dit de même : « *Il faut qu'en toi Dieu naisse*. Christ serait-il né mille fois à Bethléem, s'il n'est pas *né en toi*, c'est ta perte à jamais » (A. SILESIIUS, *L'errant chérubinique*, Op. cit., p. 29; souligné par nous).

²⁶⁴ Cf. l'interprétation faite par M.-A. Vannier dans M. ECKHART, *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*, Op. cit., p. 19 et qui traite de cette actualisation incessante de la naissance du Fils dans le présent vivant de l'âme.

« Que cette naissance se produise toujours, dit Saint Augustin, à quoi cela me sert-il si elle ne se produit pas en moi ? » Qu'elle se produise en moi, c'est cela qui importe »²⁶⁵.

e) Naissance et formation du Logos dans l'âme chez Origène

La formation du Logos dans l'âme est identique, selon Origène, à la christification mystique et vivante de l'homme vivant. Origène écrit : « En chaque saint se trouve en quelque sorte le Christ et, grâce à ce Christ unique, une multitude de christs vient à l'existence : ils sont ses imitateurs, étant formés selon lui, qui est l'image de Dieu; c'est pourquoi Dieu dit par son prophète : « Ne touchez pas à mes christs » »²⁶⁶. Naître dans le Christ et être informé dans le Christ sont une seule et unique chose mystique, puisque dans les deux cas il y a une naissance de l'homme dans la vérité intérieure du Christ. L'homme qui devient un avec la révélation intérieure du Christ est capable d'informer dans la foi tous ceux qui désirent naître dans le Christ.

Enfanté par la Parole de Dieu, l'Apôtre Paul est capable d'enfanter dans cette même Parole tous ceux qui l'accueillent dans leur intériorité vivante. Il enfante en ce lieu mystique même où il est enfanté dans le Christ. En déclarant : « Mes petits enfants, vous que j'enfante à nouveau, pour que le Christ soit formé en vous », l'Apôtre nous fait comprendre que l'homme spirituel est capable d'enfanter spirituellement des fils dans le Christ là où il ne cesse d'être lui-même enfanté dans le Christ et comme le Christ. En parlant à plusieurs reprises de cette « christoformation »²⁶⁷, Origène ne fait que méditer

²⁶⁵ M. ECKHART, « Sermon 101 », In *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*, Op. cit., p. 35.

²⁶⁶ Origène, *Commentaire sur Saint Jean*, VI, 42, t. II, SC, 157, Paris, Cerf, 1970, p. 161.

²⁶⁷ Cette même notion mystique de « christoformation » déjà présente chez Origène a été développée ultérieurement par Nicolas de Cues qui associe la *Christoformis* à la *filius Dei*. « *Christoformis* devient tout simplement, commente Klaus Reinhardt, un synonyme de *filius Dei*. Celui qui veut devenir fils de Dieu doit se rendre homogène au Christ, dans sa foi et dans sa vie. Le fondement ontologique de l'homogénéité est la nature humaine, que le Fils de Dieu a prise dans l'Incarnation. Prenant cette nature, le Christ s'est d'une certaine façon chargé de tous les hommes, ainsi que Nicolas de Cues le dit à la suite des réflexions

mystiquement la profondeur d'une telle expérience intérieure. Toute « christoformation » est une formation intérieure de l'homme parfait par le Verbe de Dieu. Seuls les hommes parfaits donnent la vie dans la mesure où ils sont engendrés en elle. « Écoutez ce que dit l'Apôtre : « Mes petits enfants, vous que j'enfante à nouveau, pour que le Christ soit formé en vous ». Ils sont donc hommes forts et parfaits, *ceux qui enfantent aussitôt qu'ils conçoivent, c'est-à-dire qui font fructifier en œuvres les paroles de la foi qu'ils viennent de concevoir* »²⁶⁸. « Si l'enfant était déjà formé, il donnera vie pour vie ». L'enfant déjà formé, ce peut être la *Parole de Dieu au cœur de l'âme qui a déjà reçu la grâce du baptême*, ou qui a conçu le *verbe de la foi* d'une façon plus claire et plus évidente »²⁶⁹. Toute naissance dans la foi rend possible l'agir selon la vie nouvelle qui nous est donnée dans le Christ. En nous formant en lui selon sa vérité intérieure, le Christ nous donne la possibilité de le concevoir en nous dans notre foi intérieure. Et c'est ainsi qu'il nous invite à le concevoir intérieurement en accueillant sa parole²⁷⁰ et à l'enfanter dans les bonnes actions. Cet enfantement qui s'accomplit dans la foi et l'amour ne diffère en rien de l'expérience intérieure vécue par la Vierge Marie et l'Église qui, dans la mesure où elles reçoivent le Verbe divin dans leur intériorité, sont transformées en ce même Verbe. Laisser le Christ naître en nous, c'est laisser le Christ croître en nous spirituellement et mystiquement comme il a grandi en Marie.

Nous pouvons mentionner, dans ce cadre, l'appel de Cyrille d'Alexandrie qui nous invite à naître dans la foi, « car la foi véritable et sincère nous modèle d'une certaine façon sur Dieu, et l'empreinte de la nature divine est marquée dans nos âmes par la vie dans le Christ; cela tu l'apprendras de la bouche de Paul quand il dit à ceux qui sont revenus au commandement de la Loi, après le divin et céleste Baptême : « Mes petits enfants, que j'enfante à nouveau jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous ». C'est que le Christ ne prend forme en nous que par une *foi* irréprochable et une vie évangélique; « car ce n'est

des Pères de l'Église » (K. REINHARDT, « L'idée de la naissance de Dieu dans l'âme chez Nicolas de Cues et l'influence d'Eckhart », In *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues* (sous la dir. de M.-A. VANNIER), Paris, Cerf, Coll. « Patrimoine christianisme », 2006, p. 97-98.

²⁶⁸ Origène, *Homélies sur l'exode*, SC 16, Paris, Cerf, 1947, p. 225; souligné par nous.

²⁶⁹ Ibid., p. 228; souligné par nous.

²⁷⁰ Être engendré dans la Parole de Dieu, c'est accueillir la vérité du Christ qui nous transforme intérieurement en Dieu. « L'Apôtre nous l'enseigne, écrit Origène, dans le passage que nous avons rappelé plus haut : « jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous ». Or *le Christ est la Parole de Dieu*. Paul nous montre donc par là que, au temps qu'il écrivait, la Parole de Dieu n'était pas encore formée en eux » (Ibid., p. 226; souligné par nous).

pas dans la vétusté de la lettre mais dans la nouveauté de l'esprit » que doivent se conduire ceux qui désirent marcher vers Dieu »²⁷¹. Si notre naissance dans la foi est une naissance qui nous filialise, christifie et spiritualise, c'est parce qu'une telle naissance nous transforme en Dieu, pour que nous soyons vivants en lui dans notre vérité intérieure et notre agir. Une telle naissance intérieure nous divinise dans la mesure où elle imprime notre intériorité par la forme du Verbe et la beauté de Dieu lui-même : « L'homme (...) en qui habite le Logos, écrit Clément d'Alexandrie, ne prend pas toutes sortes d'apparences diverses, *il garde la forme du Logos*, il prend la ressemblance de Dieu, il est beau, il n'est pas embelli. Il y a une beauté qui est la vraie : c'est Dieu; et cet homme là devient Dieu, parce que Dieu le veut. (...) Mystère manifeste : Dieu est dans l'homme, et l'homme est Dieu »²⁷².

²⁷¹ Cyrille D'Alexandrie, *Lettres festales*, (VII-IX), T. II, Paris, Cerf, SC 392, p. 195-197.

²⁷² Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, III, 1, SC 158, Paris, Cerf, 1970, p. 15.

IV. Naître dans la Grâce

a) La théologie de la grâce chez Maître Eckhart

Ayant ses racines intérieures dans la vie trinitaire de Dieu, la grâce jaillit là où Dieu jaillit de lui-même en lui-même. Si elle est « vie éternelle », c'est parce qu'elle n'est rien d'autre que le don de la plénitude de la vie qui nous est donné dans la vie du Père, par la vérité du Fils et avec la bonté de l'Esprit Saint. « La grâce, écrit Eckhart, jaillit dans le cœur du Père et flue dans le Fils et leur union à tous deux elle flue de la sagesse du Fils et flue dans la bonté de l'Esprit Saint et est envoyée dans l'âme avec le Saint Esprit. Et la grâce est un visage de Dieu, elle est imprimée dans l'âme avec le Saint Esprit sans ce qui est autre qu'elle et elle rend l'âme conforme à Dieu »²⁷³. La grâce jaillit là où le Père, en s'engendrant lui-même, donne à son Fils d'être vivant en lui. Elle n'est rien d'autre que le don de soi du Père qui fructifie dans l'accueil filial de ce don paternel. C'est du cœur de cette « bullitio » interne trinitaire que la grâce jaillit. Elle est cette surabondance de la vie divine qui envahit l'intériorité vivante de tous ceux qui naissent dans la vie du Père comme le Fils dans l'Esprit. « Le jaillissement de la grâce coïncide avec le bouillonnement interne de la vie trinitaire de telle sorte que celui qui la reçoit reçoit en son fond le Verbe naissant de toute éternité »²⁷⁴. « La première fontaine d'où jaillit la grâce, nous dit Eckhart, se trouve là où le Père engendre son Fils unique; en celui-ci jaillit la grâce et c'est de la même fontaine que jaillit la grâce »²⁷⁵. Le Don de tous les dons ainsi que la Grâce de toutes les grâces sont le Don et la Grâce qui se manifestent dans l'engendrement du Fils dans la vie du Père. « La grâce est un certain bouillonnement de la naissance du Fils, ayant sa racine dans le cœur intime lui-même du Père. Elle est la vie, pas seulement l'être – « son nom est : la parole » (Ap 19, 13) – dépassant la nature. Elle

²⁷³ M. ECKHART, *Sermon 81*, trad. Ancelet-Hustache, p. 139.

²⁷⁴ H. PASQUA, *Maître Eckhart : le procès de l'Un*, Paris, Cerf, 2006, p. 314.

²⁷⁵ M. ECKHART, *Sermon 38*, trad. Ancelet-Hustache, p. 52-53.

n'est pas parmi tous les biens, mais « au-dessus de tous les biens ». Pareillement, considérant ceux qui reçoivent la grâce, la grâce est un affermissement, une conformation ou plutôt une transfiguration de l'âme en Dieu et avec Dieu. (...) Elle donne d'être un avec Dieu, ce qui est plus qu'une assimilation »²⁷⁶. Que l'homme reçoive sa vérité filiale comme une grâce de la Grâce du Fils, cela fait de lui quelqu'un qui ne peut vivre que dans la mesure où le Fils vit en lui. L'homme n'est rien hors de la grâce qui, seule, peut faire de lui ce qu'il est dans le Christ. C'est par la grâce de notre Seigneur que nous pouvons être ce que nous sommes, nous dit l'Apôtre Paul, puisque seule la grâce du Christ nous donne de vivre en Dieu.

La grâce de Dieu est ce qui révèle Dieu dans son auto-donation dans l'homme. Elle est ce que Dieu ne cesse de donner à l'homme pour le faire vivre dans sa vie et sa vérité. Pour que l'homme puisse vivre en Dieu, il faut qu'il se reçoive lui-même comme grâce dans la Grâce divine. Étant une « inhabitation et une cohabitation de l'âme en Dieu »²⁷⁷, la grâce nous unit intérieurement à la vie divine. Elle est aussi vivante que la source qui nous vivifie intérieurement.

b) Lecture eckhartienne de l'expérience paulinienne de la grâce

Seule la grâce de Dieu donne à l'homme ce qui le constitue dans sa vérité intérieure même. Elle est ce qui donne à l'homme d'être homme de Dieu. L'homme n'est rien hors de la grâce de Dieu, puisqu'il ne peut être ce qu'il est que dans la mesure où la grâce le donne à lui-même. Saint Paul nous dit : « ce que je suis, je le suis par la grâce du Seigneur »²⁷⁸. En nous recevant nous-mêmes *en* Dieu, nous sommes donnés à nous-mêmes dans le pouvoir de Dieu qui nous pose en nous-mêmes *sans* nous-mêmes. Nous subissons ce que nous sommes en Dieu, puisque c'est en pâtissant Dieu que nous sommes ce que nous sommes. C'est là que seul le fait d'être passible à la vie de Dieu rend possible notre naissance en nous-mêmes et en Dieu. En recevant sa vie comme grâce de Dieu, l'homme coïncide avec le don divin qui lui confère l'être, la vérité et la vie. En

²⁷⁶ M. ECKHART *Sermon latin XXV*, 2 : « par la grâce de Dieu, je suis ce que je suis ».

²⁷⁷ M. ECKHART, *Sermon 43*, trad. Ancelet-Hustache, Op. cit., p. 85.

²⁷⁸ Cf. M. ECKHART, *Sermon 44*, trad. Ancelet-Hustache, p. 91; voir aussi *Sermon 52*, p. 148.

demeurant en l'homme, la grâce de Dieu le transforme intérieurement en cette vie divine qui lui donne d'être vivant en elle. « Il était nécessaire, nous enseigne Eckhart, que la grâce de Dieu soit en lui (l'homme) car ce que la grâce opéra en lui, c'est que ce qui était accident devienne substance »²⁷⁹. Et il ajoute en ce même sens : « "Par la grâce de Dieu je suis". À noter : la grâce n'est pas dans une puissance de l'âme, mais dans la substance, c'est-à-dire dans le fond ou plutôt dans l'être même de l'âme, parce que je suis ce que je suis »²⁸⁰. « Saint Paul dit : Tout ce que je suis, je le suis par la grâce de Dieu. Or ce discours-ci semble se situer au-dessus de la grâce et au-dessus de l'être et au-dessus de la connaissance et au-dessus de la volonté et au-dessus de tout désir »²⁸¹. Notre divinisation par la grâce de Dieu consiste à laisser le Dieu vivant être la vie de notre vie. Seul celui qui laisse la vie de Dieu être la Vie de sa vie est capable de dire avec Saint Paul « et si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (Gal 2, 20). Mais cela exige que l'œuvre de la grâce soit vivante dans la vie de l'homme qui vit le détachement mystique. Seul l'homme détaché « qui serait ainsi un et se plongerait dans l'abîme de l'humilité serait alors inondé de grâce »²⁸². En se libérant de soi et en ne vivant que pour Dieu et en Dieu, l'homme « est véritablement identique par grâce à ce que Dieu est par nature [...] Mais je dis par grâce [...] et de même que Dieu est bon par nature, cet homme est bon par grâce »²⁸³.

En comblant l'intériorité de l'homme de sa richesse divine, la grâce le libère de lui-même, pour qu'il ne vive que pour Dieu et pour Dieu seul. « La grâce, nous dit Eckhart, donne à l'homme de renoncer à soi-même, de prendre sa croix et de suivre Dieu, de vivre pour Dieu, non pour soi. Cf 2 Cor 5, 15 : "ceux qui sont vivants, qu'ils ne vivent désormais plus pour eux", Gal 2, 20 : "Moi, je vis, mais ce n'est plus moi (qui vis)", puisque le juste vit pour la seule justice »²⁸⁴.

L'homme ne doit pas vivre que selon la vérité de son être qui lui est donnée par pure grâce en Dieu. L'union vécue par l'homme dans le Christ est une union qui lie l'homme intérieur et le Christ au niveau de leur être et leur vie. L'homme intérieur, et à la

²⁷⁹ M. ECKHART, *Sermon 52*, trad. Ancelet-Hustache, p. 148.

²⁸⁰ M. ECKHART, *Sermon latin XXV*, 1 "Par la grâce de Dieu, je suis ce que je suis".

²⁸¹ M. ECKHART, *Sermon 52*, trad. Ancelet-Hustache, p. 148.

²⁸² M. ECKHART, *Sermon 44*, trad. Ancelet-Hustache, p. 92.

²⁸³ M. ECKHART, *Sermon 66*, trad. Ancelet-Hustache, p. 41.

²⁸⁴ M. ECKHART, *Sermon latin II*, 2 : La grâce de notre Seigneur.

différence de l'homme extérieur qui se rapporte à la grâce du Christ d'une manière extérieure, vit le Christ selon l'être qui lui est donné dans la grâce du Christ. Ce qui fait de lui un seul être avec le Christ. Eckhart nous dit que « étant, selon mon humanité, de la même nature [que le Christ], je suis uni à son être personnel de telle sorte que je suis par grâce dans l'être personnel un avec lui »²⁸⁵.

c) La Grâce divinisante : “Devenir par grâce ce que Dieu est par nature”

Eckhart fait une lecture mystique radicale de l'affirmation patristique : « devenir par grâce ce que Dieu est par nature ». En méditant le sens interne qui découle d'une telle affirmation patristique, nous pouvons signaler que la grâce ne peut être comprise comme grâce créée, mais comme une grâce incréée. Ce qui est désigné par Grâce, selon Eckhart, n'est pas distinct de ce que Dieu est en lui-même.

En recevant la grâce de Dieu qui me fait être dieu en Dieu, je reçois mon être divinisé par pure grâce, mais une telle grâce m'est donnée dans l'auto-donation de Dieu lui-même. Parce que tout ce qui m'est donné comme moi-même m'est donné en Dieu, tout ce que je reçois comme ma vie constitue ma vérité filiale qui est l'effectuation vivante de ma divinisation dans la vie de Dieu. La grâce ne peut pas être uniquement, dans ce cas, cette manifestation extérieure qui découle d'une autre plus intérieure et qui demeure incommunicable à l'homme, mais ce qui manifeste Dieu dans sa vérité immanente. La grâce est avant tout la manifestation de la vie immanente de Dieu qui se donne telle qu'elle est dans l'intériorité de l'homme d'une façon pathétique. Elle est la révélation intérieure du don de soi de Dieu à l'homme. Il s'ensuit que tout ce qui m'est donné en Dieu révèle Dieu lui-même et non pas uniquement le rayonnement qui existe extérieurement autour de Dieu. Si nous ne pouvons pas connaître Dieu hors de Dieu, c'est parce que nous ne pouvons jamais éprouver sa vérité que là où il nous donne de l'éprouver dans sa vie immanente. Ce qui demeure inconnaissable de Dieu pour le regard

²⁸⁵ M. ECKHART, *Sermon 67*, trad. Ancelet-Hustache, p. 50-51.

conceptuel de notre conscience est ce qui constitue en nous la matérialité de l'épreuve de sa vérité vivante intérieure.

En se donnant pour nous, Dieu ne nous donne que ce qu'il est lui-même. C'est pourquoi la Grâce est ce que Dieu donne en tant que lui-même. Dieu ne nous donne pas d'être vivants d'une vie qui est distincte du point de vue contenu immanent de sa vie propre. Et si Dieu nous donne d'être vivants dans sa vie éternelle, ce n'est pas parce que nous méritons cela, mais parce que ce qu'il nous donne découle de sa générosité incommensurable qui ne connaît aucune limite.

Si notre finitude est liée au fait que nous nous recevons nous-mêmes dans la source qui nous donne à nous-mêmes, cette même finitude manifeste cette identité entre ce que nous sommes singulièrement en nous-mêmes et la vérité de la vie absolue qui ne cesse de nous engendrer en elle. En nous recevant nous-mêmes de la Grâce, Dieu nous donne de vivre en lui tel qu'il se vit lui-même dans le Fond de sa vie immanente. Il fait de nous une source qui jaillit du cœur de sa Source intérieure vivante. En vivant en nous, Dieu souffre notre vie dans sa vie et ne cesse de nous engendrer au cœur de son épreuve de soi. Il nous donne sans arrêt la grâce d'être en lui, de l'éprouver en vivant de sa vie même, de recevoir la grâce d'être ses fils et de le sentir intérieurement.

La divinisation intérieure de l'homme n'est pas le fait de l'homme et ne peut jamais l'être. Elle est ce jaillissement de la vie de Dieu en l'homme et cette transformation intérieure de l'homme en Dieu. Si la grâce a sa source en Dieu et en Dieu seul, c'est parce que seul Dieu est capable de donner la vie tout en étant la source de toute vie possible. C'est seulement dans la vie de Dieu que l'homme est divinement vivant. Être divinisé par la grâce de Dieu, c'est laisser Dieu être en moi ma source intérieure. L'homme n'est pas la source de ce qu'il est en lui-même, mais une fois qu'il se reçoit lui-même dans la source divine, il naît en lui-même dans le jaillissement en soi de la Source. Être source dans la Source, c'est être vivant de la vie même de Dieu et naître dans la générosité donatrice divine.

Lorsque nous disons que l'homme reçoit par grâce ce que Dieu lui donne d'être en lui, cela veut dire premièrement que l'homme, loin de se donner à lui-même la vérité qui l'habite, est celui qui accueille le don qu'il est dans la vérité généreuse de celui qui effectue en lui ce don. Seul Dieu est capable de se donner à lui-même le contenu intérieur

qui constitue sa vérité essentielle. Quant à l'homme, il ne peut être ce qu'il est que parce qu'il est avant tout vivant en Dieu. Il se reçoit lui-même comme homme de Dieu et en Dieu. Hors d'une telle réception de soi dans la vie de Dieu, l'homme demeure incapable de se rapporter lui-même à lui-même.

L'homme ne peut pas se donner à partir de soi l'essence qui le constitue, puisque tout ce qu'il est, il l'est par et dans la grâce de Dieu. Mais une fois qu'il reçoit ce que Dieu lui donne d'être en lui, sa vérité fondamentale n'est pas constituée par une vie distincte dans son essence phénoménologique immanente de la vérité pathétique immanente de Dieu. En donnant l'homme à lui-même, Dieu ne fait que lui donner de vivre singulièrement de sa vie même. Rien ne se donne en Dieu qui puisse exister hors du Rapport qui est Dieu lui-même. « La vie que Dieu donne n'est rien sinon la vie où Dieu se donne »²⁸⁶.

En souffrant le rapport qui me fait vivre en lui, Dieu se souffre lui-même au cœur de ce rapport qui est lui-même. C'est pourquoi en me recevant moi-même de la grâce de Dieu, je suis donné à moi-même comme ce fils singulier capable de vivre Dieu d'une manière intense. Il s'ensuit que ce que je donne à Dieu n'est rien d'autre que ce que je reçois de lui. *Dieu est en nous l'essence de ce que nous recevons de lui*. Ma vie, je la reçois, parce qu'elle m'a été donnée en Dieu. Tout ce que nous donnons à Dieu, nous a été déjà donné en lui. C'est pourquoi nous ne faisons que recevoir ce que nous sommes de la Gratuité de la Source qui nous génère en elle.

Dieu nous génère généreusement, parce qu'il est l'unique don de la vie. Pour être ce que nous sommes, il faut laisser Dieu nous engendrer dans sa générosité incommensurable. Jésus a révélé à la samaritaine le sens vivant du don divin qui nous confère le tout de ce que nous sommes : « Si tu savais le don de Dieu et qui est celui qui te le dit : donne-moi à boire, c'est toi qui l'aurais prié et il t'aurait donné de l'eau vive. (...) Quiconque boit de cette eau aura soif à nouveau, mais qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif; l'eau que je lui donnerai deviendra en lui source d'eau jaillissante en vie éternelle » (Jn 3, 10; 13). Celui qui vit Dieu est donné à lui-même dans la source divine et est intérieurement vivant et donateur de vie, puisque « de son sein couleront les fleuves d'eau vive » (Jn 7, 38). Laisser Dieu être en nous cette source d'eau vive et cette source

²⁸⁶ Y. LABBÉ, "La vie éternelle ou l'auto-donation divine", In *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 91, 2007, p. 705.

d'éternité, c'est laisser son eau et sa grâce jaillir en nous pour nous fonder dans sa vie éternelle. C'est dans cette vie éternelle que réside la gloire de ce que nous sommes dans la vie de Dieu.

d) Filiation et divinisation par la Grâce

L'homme ne peut recevoir de Dieu un don plus précieux que le don de la filiation. Ne demander à Dieu que sa grâce est la chose la plus précieuse pour quelqu'un qui désire être fils de Dieu. La grâce de Dieu *filialise* l'homme. Elle est ce qui constitue l'homme dans sa naissance en Dieu. Étant ce fils gracieux qui se reçoit lui-même de la vie de Dieu, l'homme ne vit que parce qu'il est fils du Père dans le Fils et par l'Esprit. En recevant la Grâce du Père, son Fils unique, l'homme naît spirituellement comme fils dans le Fils. Parce que seule la grâce du Christ donne à l'homme ce qu'il est en Dieu, l'homme ne doit demander à Dieu que sa grâce. Le Seigneur dit à Paul : "Ma grâce te suffit" (2 Cor 12, 9). Il suffit de vivre dans la grâce du Christ pour être pleinement ce que nous sommes en Dieu. « Si l'homme possédait le monde entier, il devrait pourtant se croire pauvre, sans cesse tendre la main devant la porte de notre Seigneur et Dieu pour lui demander en aumône la grâce de Notre-Seigneur, car *la grâce fait des hommes les enfants de Dieu*. (...) L'opération de la grâce est de rendre l'âme prompte et dispose pour toutes les opérations divines car *la grâce flue de la fontaine divine*, elle est une ressemblance divine, elle a la saveur de Dieu et rend l'âme semblable à Dieu »²⁸⁷.

Seule la naissance du Fils unique en nous fait de nous des fils de Dieu, puisque nous ne pouvons pas naître à nous-mêmes que là où le Fils nous fait naître en lui et comme lui en nous donnant la Grâce qui fonde en nous la vie. « Le plus grand don que nous ayons reçu de Dieu, *c'est que nous soyons enfants de Dieu et qu'il engendre son Fils en nous. L'âme qui veut être enfant de Dieu et dans laquelle doit naître le Fils de Dieu, rien d'autre ne doit s'y engendrer*. Engendrer, voilà le plus haut dessein de Dieu. Il n'est jamais satisfait avant d'avoir fait naître son Fils en nous. Et l'âme, de son côté, n'a de satisfaction en rien tant que le Fils de Dieu n'est pas né en elle. *Car c'est alors que jaillit la grâce* »²⁸⁸. « Si

²⁸⁷ M. ECKHART, *Sermon 33*, trad. Ancelet-Hustache, p. 19; souligné par nous.

²⁸⁸ M. ECKHART, *Sermon 11*, trad A. de Libera, p. 289; souligné par nous.

autre chose que le Fils naît en toi, ajoute Eckhart, tu n'as pas le Saint Esprit et la grâce n'opère pas en toi »²⁸⁹. C'est dans la Grâce identique au Fils de Dieu que l'homme se reçoit lui-même comme fils dans le Fils, puisque seule la grâce du Fils fait de celui qui la « reçoit un fils de Dieu. Elle le fait être chrétien, frère du Christ (...). En plus, toute vertu qui rend fils de Dieu est grâce »²⁹⁰. Tout ce qui constitue l'âme intérieurement la pousse à désirer naître dans le Fils unique et à laisser le Fils unique naître en elle, puisque là où s'opère une telle naissance, c'est là précisément où la grâce de Dieu se donne d'une manière plénière. En jaillissant de Dieu pour l'homme, la Grâce est l'effectuation continuelle d'une opération divine et d'une réception filiale. Elle porte en elle la révélation ultime de notre naissance dans le Fils unique et sa naissance en nous.

Parler donc de notre naissance dans la vie éternelle de Dieu, c'est parler nécessairement du pouvoir de la Grâce qui fait de nous de vrais fils de Dieu. « Par *grâce* en effet, écrit Cyrille d'Alexandrie, nous sommes nous aussi *fils* et *dieux*. Nous avons assurément été élevés à cette dignité surnaturelle et admirable du fait que nous sommes *habités par le Verbe Fils unique de Dieu* »²⁹¹.

Pour vivre il faut que je reçoive la grâce vivifiante qui jaillit de l'intériorité du Christ qui est venu chez nous, pour que chacun "ait la vie" (Jn 10,10). Le Christ est le Don du Père et sa vie et ce qu'il nous donne, c'est sa vie, la vie éternelle. C'est pourquoi tout ce qui nous est donné en lui fait de nous des fils effectifs du Père. Le don de la filiation est le don de la vie que Dieu effectue en nous pour nous diviniser. C'est par Dieu et en Dieu que je suis divin. « C'est ce qui est dit, commente Eckhart, en 1 Cor 15, 10 : "*par la grâce de Dieu, je suis ce que je suis*" divin, *déiforme* »²⁹². Seule la grâce divine « vivifie vraiment et parfaitement l'âme, puisqu'elle est la vie et la vie éternelle. Cf Rm 6, 23 : "*La grâce de Dieu est la vie éternelle*", et parce que "vivre, pour les vivants, c'est être"; de même en 1 Cor 15, 10 il est dit : "*par la grâce de Dieu, je suis ce que je suis*" »²⁹³.

²⁸⁹ M. ECKHART, *Sermon 11*, trad. Ancelet-Hustache, p. 116.

²⁹⁰ M. ECKHART, *Sermon latin II*, 2 : La grâce de notre Seigneur.

²⁹¹ Cyrille d'Alexandrie, *Deux dialogues christologiques*, SC 97, Paris, Cerf, 1964, p. 383.

²⁹² M. ECKHART, *Sermon latin XVII*, 6 : La grâce de Dieu est vie éternelle (Rm 6, 23).

²⁹³ M. ECKHART, *Sermon latin II*, 2 : La grâce de notre Seigneur.

e) Naissance et don

Que le Père soit "pur engendrer", qu'il s'engendre soi-même et engendre est lié au fait qu'il est don de soi se phénoménalisant dans *l'enfantement*. Dieu est Don et en se donnant à lui-même, il se donne lui-même complètement et ce qu'il donne, il le donne, nous dit Eckhart, « sous le mode de l'égalité et sous le mode de l'enfantement. (...) Il se donne lui-même sous le mode de l'enfantement, car l'œuvre la plus noble en Dieu est d'enfanter »²⁹⁴. « Dieu ne peut donner peu; ou bien il doit tout donner à la fois ou ne rien donner du tout »²⁹⁵. « Le Dessein de Dieu, c'est de se donner à nous entièrement »²⁹⁶. Et pour le faire « il créa l'âme si égale et commensurable à Lui qu'Il pût se donner à elle : car ce qu'Il lui donne d'autre, elle le tient pour rien »²⁹⁷. « Dieu donne sa grâce et ses dons gratuitement et pour rien »²⁹⁸. En commentant Jn 1, 17, Eckhart écrit : « Il dit : "tous les dons". (...) Dieu n'aime rien tant qu'à faire de grands dons. (...) "Dons" est le nom propre des grandes choses, et ils appartiennent à Dieu de la façon la plus propre et la plus intime »²⁹⁹, puisque « Dieu ne donne pas moins que Dieu ».

Nous sommes donnés à nous-mêmes dans l'auto-donation de Dieu qui, en nous donnant à nous-mêmes, s'enfante en nous et nous enfante en lui continuellement tel qu'il s'engendre lui-même en lui-même. C'est ainsi que tout ce qui est donné par le Père dans toute naissance filiale n'est autre que sa vie même. Enfanter, c'est vivre complètement dans ... à travers le don de soi à ... selon un mouvement intérieur originaire continu.

Là où Dieu laisse jaillir en nous sa grâce, c'est là où il nous laisse naître en lui et naît en nous. À l'image de la Vierge Marie pleine de grâce, l'âme peut expérimenter la grâce d'être avec Dieu afin d'être le lieu de l'enfantement du Verbe divin. La naissance de Dieu en nous ne peut avoir lieu que là où Dieu est « avec nous » et se donne pleinement « pour nous ». Eckhart écrit sur l'expérience mariale de la grâce qui fonde en chacun de nous la

²⁹⁴ M. ECKHART, *Sermon 59*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 201.

²⁹⁵ M. ECKHART, *Sermon 5a*, trad. A. de Libera, p. 249.

²⁹⁶ M. ECKHART, *Sermon 11*, trad. A. de Libera, p. 291.

²⁹⁷ M. ECKHART, *Sermon 4*, trad. A. de Libera, p. 245.

²⁹⁸ M. ECKHART, *Sermon latin XXV*, 1 "Par la grâce de Dieu, je suis ce que je suis".

²⁹⁹ M. ECKHART, *Sermon 4*, trad. A. de Libera, p. 243.

mystère de notre naissance en Dieu et sa naissance en nous : « Une présence intérieure, un attachement, une union à Dieu, telle est la grâce ». Là, Dieu est « avec toi », car c'est ce qui suit immédiatement : « Dieu avec toi » - alors a lieu la naissance »³⁰⁰. Comblée par les dons de Dieu, l'âme comme la Vierge Marie, laisse Dieu être « avec elle », c'est-à-dire laisse Dieu naître en elle. Notre naissance en Dieu n'est effective que là où Dieu nous enfante dans son Fils en comblant notre intériorité de sa grâce divinisante.

Envahie par la présence généreuse de Dieu, l'âme reçoit sa plénitude d'être dans la grâce de Dieu ainsi que dans son unité intérieure à lui : « Dieu parle lui-même à son cœur [de l'âme], c'est-à-dire qu'il la rend égale à lui-même par grâce [...] Dieu réalise directement dans l'âme la pure vie de la grâce et de la bonté [...] Toutes les puissances de l'âme sont comblées et réjouies par le pur influx de la grâce du Seigneur, car la grâce se comporte envers Dieu comme la lumière du soleil envers le soleil, elle est un avec lui et introduit l'âme dans l'être divin »³⁰¹.

f) Michel Henry et la grâce de naître dans la Vie

En parlant de l'homme comme quelqu'un qui se reçoit lui-même de la générosité donatrice de Dieu, Michel Henry développe une méditation phénoménologique singulière sur la Grâce de Dieu. Toute l'expérience humaine de la *passibilité* et de la réception de soi dans la vie est révélatrice d'une mystique de la grâce. Même si Michel Henry n'a pas parlé de la grâce à la manière des théologiens, il a développé une phénoménologie du don fondée sur l'expérience de la passibilité à la Vie et de la réceptivité de soi en Dieu comprise comme cet accueil de soi de la générosité de Dieu qui nous donne la grâce d'être vivants de lui et en lui. Une telle phénoménologie du don ne se distingue en rien de la mystique de la grâce qui est connectée intérieurement à ce don divin vivifiant qui est le fondement de ce que nous sommes en nous-mêmes. Selon Michel Henry, seul Dieu, parce qu'il est le Vivant en soi et par soi, est capable de nous donner d'être ce que nous sommes, à savoir des vivants singuliers de telle sorte que ce que nous sommes, nous le recevons nécessairement en Dieu. Nous ne sommes pas la source de notre vie auto-

³⁰⁰ M. ECKHART, *Sermon 38*, trad. Ancelet-Hustache, p. 53.

³⁰¹ M. ECKHART, *Sermon 81*, trad. Ancelet-Hustache, p. 139.

affective, mais nous nous trouvons constamment auto-affectés par cette vie qui nous est donnée dans l'auto-donation de Dieu. Même si nous sommes ce contenu pathétique qui définit notre vie, un tel contenu, tout en étant ce que nous sommes en nous-mêmes, nous est donné dans la vie de Dieu. Nous sommes donnés gracieusement à nous-mêmes dans la générosité de Dieu qui nous génère constamment d'une manière intérieure.

Il s'ensuit que tout ce qui nous est donné en Dieu ne peut être compris que comme une passibilité à la Vie, c'est-à-dire comme réceptivité de soi éprouvée constamment dans l'auto-épreuve de la vie absolue, de sorte que le contenu phénoménologique qui fait le tissu et la matière même de chaque épreuve que peut éprouver un homme vivant n'est jamais distinct du contenu pathétique que la vie absolue de Dieu ne cesse de s'auto-donner incessamment. Cela ne peut être vrai que parce que l'engendrement de chacun de nous en tant que fils de la Vie est une phénoménalisation singulière qui s'opère dans l'auto-phénoménalisation de la vie absolue et dans son auto-épreuve propre. Notre jaillissement en nous-mêmes dans la Vie doit être compris à partir de l'auto-donation de la Vie en nous et grâce à notre réception de nous-mêmes de la générosité donatrice de la Grâce. C'est uniquement en nous recevant nous-mêmes de la Vie, dans la Vie et comme la Vie que nous sommes des vivants. Et c'est parce que la Vie ne donne rien d'autre qu'elle-même en nous engendrant en elle dans son auto-engendrement que nous sommes non-nés, c'est-à-dire nés singulièrement dans l'engendrer éternel même de la Vie.

QUATRIÈME PARTIE

Anthropologie de la divinisation

I. La divinisation intérieure de l'homme

Toute divinisation intérieure de l'homme ne peut être comprise que comme une naissance nouvelle dans la vie de Dieu qui ne cesse de nous engendrer dans sa vérité et comme sa vérité.

L'anthropologie de la divinisation telle qu'elle se présente dans l'enseignement des Pères repose sur un fondement scripturaire triple : « 1) La création de l'homme à l'image de Dieu; 2) L'adoption filiale; 3) l'imitation de Dieu et du Christ. En outre la "participation à la nature divine" (2 Pierre 1, 4) comme but, et le fait d'être "de la race divine" (Act. 17, 28) comme origine conditionnent le mode d'existence supra-humain, théandrique »³⁰².

« "L'homme, disait Saint Basile, est une créature qui a reçu l'ordre de devenir Dieu"³⁰³, de devenir hypostase déifiée. Cette notion est précise avec une grande clarté chez Saint Maxime le Confesseur³⁰⁴ : la personne (prosopon) est appelée (pour devenir hypostase) "à réunir par l'amour, la nature créée avec la nature increée ... par l'acquisition de la grâce". On le voit bien, Dieu, par sa philanthropie, devient homme; l'homme, par la grâce, réuni dans son hypostase créée le divin et l'humain à l'image du Christ, et ainsi, devient un dieu créé, dieu selon la grâce. L'hypostase se précise : la personne de l'être déifié »³⁰⁵. Tout ce que l'homme vit en Dieu est filialement et divinement vécu par lui, puisque tout ce qu'il éprouve intérieurement en lui est un don gracieux de Dieu. Créé en Dieu, l'homme révèle Dieu dans la mesure où il se recoit lui-même en Dieu et de Dieu.

³⁰² P. EVDOKIMOV, *L'orthodoxie*, Paris, DDB, 1979, p. 94-95.

³⁰³ Parole citée par Saint Grégoire de Nazianze dans sa louange de Saint Basile, P. G. 36, 560 A.

³⁰⁴ *De ambiguis*, P. G. 91, 1308 B.

³⁰⁵ P. EVDOKIMOV, *L'orthodoxie*, Op. cit., p. 71.

a) La création mystique de l'homme dans la vie trinitaire de Dieu

Si l'homme demeure un mystère vivant pour lui-même, c'est parce qu'il ne peut éprouver sa vérité que là où Dieu ne cesse de l'engendrer dans la profondeur même de sa vie. Toute la dignité de l'homme réside dans le fait qu'il est, nous dit le Livre de la Genèse³⁰⁶, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. La révélation biblique définit l'homme à partir de sa création à l'image de Dieu et à sa ressemblance. Que l'homme soit créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ne veut pas dire qu'il est posé en soi par Dieu hors de Dieu dans l'extériorité du monde. Avant d'être cet absolument autre qui diffère de l'Autre divin, l'homme vit Dieu et naît en Dieu en ce même lieu où Dieu est unité de soi à soi. La création singulière de l'homme n'est possible que parce qu'elle est donnée à elle-même dans l'intériorité vivante de Dieu. Révélée à elle-même *en* Dieu, la création de l'homme porte en elle cette même vérité divine qui la supporte intérieurement. C'est pourquoi tout rapport qui détermine la relation entre l'homme créé et le Dieu créateur ne doit pas être conditionné par l'affirmation d'une distance phénoménologique qui exige une maintenance de la différence ontologique entre Dieu et l'homme, mais par ce rapport qui lie Dieu et l'homme d'un lien intérieur vivant.

Dieu n'a pas façonné de la boue quelqu'un qui a la vérité de la boue, c'est-à-dire il n'a pas pris une matière révélée à elle-même et constituée en elle-même par l'extériorité pour donner naissance à quelqu'un qui est aussi extérieur que cette extériorité. Dieu est intérieurement vivant et n'a pas de dehors. Et tous ceux qui naissent en Dieu sont vivants dans la vie intérieure de Dieu qui les donne à eux-mêmes. La boue ne peut rien vivifier, puisqu'elle ne possède pas la vie en elle-même. Seule la Vie peut donner au vivant d'être le lieu de sa manifestation intérieure. Que l'homme soit l'image de Dieu et porteur de son Souffle intérieur, cela veut dire que tout ce qui est donné à l'homme intérieur dans la vie

³⁰⁶ Cf. Gn 1, 26-27.

de Dieu est humainement éprouvé comme la vérité de Dieu telle qu'elle se révèle en Dieu lui-même. Dieu ne peut révéler en l'homme quelque chose qui diffère de sa vérité intérieure, puisque l'homme ne peut éprouver la vérité intérieure de Dieu que là où Dieu est en lui sa propre révélation.

En fluant de Dieu comme son image singulièrement humaine, l'homme demeure en Dieu et vit de cette vie qui lui vient intérieurement de Dieu. Toute création intérieure de l'homme coïncide dans sa révélation singulière avec l'intériorité de la Source qui la pose en elle-même intérieurement. La création intérieure, parce qu'elle ne cesse de demeurer dans le fond divin qui la donne à elle-même, est identique à une génération continuée dans la vie de Dieu. Eckhart nous dit que Dieu, en créant l'âme en lui, « ne l'a pas faite uniquement selon l'image qui est en lui, ni selon ce qui se tient en dehors de lui ; (...) plutôt, il l'a faite selon lui-même, oui selon tout ce qu'il est, selon [sa] nature, selon [son] être et selon le fond où il demeure en lui-même, où il engendre son Fils unique, d'où s'épanouit le Saint Esprit : selon cette œuvre fluant à l'extérieur demeurant intérieurement, Dieu a créé l'âme »³⁰⁷. Dieu n'enfante le fond de l'âme qu'à partir de ce qu'il est lui-même dans son fond sans fond innommable. Et s'il est dans le fond de l'âme dans toute sa déité, c'est parce que l'âme se reçoit elle-même par la grâce de Dieu qui est une grâce déiformante. Cousue du tissu intérieur identique à la vérité divine, l'âme est ce qui est le plus divin en l'homme, puisqu'elle n'a d'autre profondeur que celle révélée à elle-même dans l'abîme de la Déité.

Michel Henry, à la suite d'Eckhart, nous dit : « Seulement, lorsque Dieu crée l'homme à son image et à sa ressemblance, ce n'est plus un corps matériel inerte et aveugle qu'il jette hors de soi, c'est une chair³⁰⁸ qu'il génère en lui, hors du monde, dans le procès de son auto-génération en son Verbe. "En lui tout a été fait et sans lui rien n'a été fait de ce qui a été fait". Dieu a pris de la boue, mais il a soufflé en elle le Souffle de la Vie (ruah) qui donne la vie, cette Vie qui demeure en ce corps chosique, n'étant pas en lui sa propriété mais le Principe de toute vie, l'Esprit commun du Père et du Fils qui habite et fait vivre toute chair et sans lequel le corps ne serait même pas un cadavre. Une chair qui

³⁰⁷ M. ECKHART, *Sermon 24*, trad. A. de Libera, p. 225.

³⁰⁸ La chair auto-impressionnelle ne se distingue en rien, une fois qu'elle est comprise au sein d'une phénoménologie radicale de la vie, de l'intériorité de l'homme qui s'éprouve lui-même spirituellement et pathétiquement dans la vie de Dieu. Elle est aussi vivante que la vérité de l'âme, de l'esprit et de l'homme intérieur vivant en Dieu.

n'a jamais préexisté à elle-même, devenue chair par sa naissance transcendante dans l'Archi-passibilité de la Vie et de son Verbe, dans leur intériorité phénoménologique réciproque qui est leur Esprit commun. Selon le mot de l'Apôtre déjà cité : "Votre corps est le temple de l'Esprit Saint". L'homme de la création biblique est donc terre et chair à la fois, mais en lui tout ce qui est corps est corps, point de convergence et faisceau de processus matériels. Mais aussi tout ce qui est chair est chair, il n'y a pas un gramme de matière en elle : c'est une matière phénoménologique pure, cristal d'apparaître, substance de souffrance et de joie, lambeau de phénoménalité étrangère à la lumière, invisible, pathétique – révélation qui ne s'est pas apportée elle-même en soi en son impressionnalité pathétique, qui n'est donnée à soi de cette façon que dans l'Archi-passibilité de la Vie absolue »³⁰⁹. Étant cette chair qui s'éprouve elle-même en Dieu, l'homme souffre sans cesse sa vérité dans le souffrir vivifiant de Dieu. Parce qu'il est donné intérieurement en Dieu, l'homme est capable d'habiter le lieu même où Dieu est intérieurement vivant en lui-même. C'est pourquoi il ne fait que révéler ce qui lui est donné de révéler dans l'auto-révélation de la vie divine. L'homme révèle Dieu dans la mesure où il ne cesse de naître dans sa vérité.

En définissant l'homme comme fils de Dieu, le christianisme fait reposer la mystique de l'*imago Dei* sur un fondement christique primordial. L'homme n'est fils que dans le Fils qui est l'unique « Image du Dieu invisible » (Col 1,15), cette Image qui constitue en nous notre vérité filiale. C'est « dans le Christ » que l'homme est image de Dieu et c'est « dans le Christ » que l'homme est fils de Dieu et est capable de naître dans la vie nouvelle et spirituelle qui lui est donnée dans l'Esprit Saint. Si le christianisme fonde la vérité de l'homme dans la vérité du Dieu trinitaire, c'est parce qu'il définit l'homme comme cet être christifié, spiritualisé et divinisé mystiquement. Être « théophore », « christophore » et « pneumatophore », c'est être enfanté dans le mystère pascal du Christ, dans sa mort et sa résurrection par la puissance de l'Esprit qui nous transforme intérieurement en Dieu. L'homme christifié est celui qui vit « en Christ » et revêt l'homme nouveau qui génère en lui sa nouvelle genèse intérieure. Il ne vit en lui-même que parce que le Christ vit en lui. Il s'ensuit que nous ne pouvons éprouver Dieu sans que le Christ soit le contenu intérieur de cette épreuve vivante. C'est pourquoi hors du Christ nous sommes incapables de vivre

³⁰⁹ *Incarnation*, p. 366-367.

Dieu dans notre vie intérieure. Cela est vrai parce que notre naissance filiale est une naissance dans la naissance éternelle du Christ qui fonde en nous notre vérité intérieure. « Comprendre l'homme à partir du Christ, écrit Michel Henry, compris lui-même à partir de Dieu, repose à son tour sur l'intuition décisive d'une phénoménologie radicale de la Vie, qui est précisément aussi celle du christianisme : à savoir que *la Vie a le même sens pour Dieu, pour le Christ et pour l'homme*, et cela parce qu'il n'y a qu'une seule et même essence de la Vie et, plus radicalement, une seule et unique Vie. Cette vie qui s'auto-engendre elle-même en Dieu et qui, dans son auto-génération, génère en elle l'Archi-Fils transcendantal comme l'Ipséité essentielle en laquelle cette auto-génération s'accomplit, c'est la Vie dont l'homme lui-même tient sa naissance transcendante, et cela précisément en tant qu'il est Vie et défini explicitement comme tel dans le christianisme, Fils de cette Vie unique et absolue et ainsi Fils de Dieu. L'expression tautologique « Fils de Dieu » - puisqu'il n'y a de fils que dans la Vie et ainsi qu'en Dieu – cache cette vérité abyssale que l'essence de l'homme, ce qui le rend possible comme celui-là qu'il est réellement, ce n'est précisément pas l'homme au sens où nous l'entendons, encore moins on ne sait quelle *humanitas*, c'est l'essence de la vie divine – celle qui fait de lui un vivant, et elle seulement »³¹⁰.

Ajoutons de même que l'homme ne peut être fils du Père dans le Fils unique que par l'Esprit. Il ne peut vivre en Dieu que parce qu'il naît intérieurement dans l'Esprit de Dieu qui unifie son fond au fond divin. L'homme vivant dans l'Esprit habite l'intériorité de Dieu et est habité par l'intériorité de Dieu et à la différence de l'homme du monde, il se rapporte intérieurement et mystiquement à sa vérité en Dieu. Seul l'Esprit Saint fortifie en nous « l'homme intérieur » en le fondant dans l'amour, la connaissance et la plénitude de Dieu (Eph 3, 16).

Nous ne pouvons pas connaître ce que nous sommes intérieurement en nous référant au regard du monde et à sa sagesse. L'esprit du monde ne peut jamais sonder la profondeur de Dieu. Nous ne pouvons pas habiter notre intériorité que parce que l'Esprit nous pose dans sa vérité, là où l'Esprit vit dans la profondeur de Dieu. Une telle vérité est aussi profonde que la vérité de Dieu en nous. C'est pourquoi elle est essentiellement *invisible et cachée en Dieu*. Seule la vérité qui vit en Dieu dans l'Esprit Saint nous fait voir notre

³¹⁰ MV, p. 128; souligné par l'auteur.

cœur dans l'Esprit, puisque seul l'Esprit de Dieu est capable de poser en nous la connaissance de Dieu que présuppose toute connaissance intérieure de soi. L'homme spirituel qui vit dans l'Esprit habite la Vérité et est habitée par la Vérité. Il vit dans la vérité de Dieu et est cette vérité même.

L'homme pneumatique qui vit en Dieu échappe à toute possibilité de saisir son mystère intérieur par l'œil du monde. Il demeure comme Dieu inconnaissable par le monde. Pour connaître Dieu, l'homme doit le voir par l'œil intérieur de l'Esprit, puisque seul l'Esprit est capable de sonder « tout, jusqu'aux profondeurs de Dieu » (1Cor 2, 10-15). Étant la profondeur de Dieu *en* Dieu et celle de l'homme *en* l'homme, l'Esprit est ce qui constitue le lien vivant entre le fond divin et le fond humain. C'est pourquoi la profondeur de Dieu en l'homme n'est rien d'autre que la profondeur de l'Esprit dans l'intériorité humaine. Saint Paul nous dit que celui qui vit dans l'Esprit ne connaît pas l'esprit du monde et n'est pas connu par l'esprit du monde, puisqu'il n'habite que cette vérité intérieure dont la profondeur et la taille spirituelle nous sont données en Dieu lui-même. « Nous n'avons pas reçu, nous, l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, pour connaître les dons gracieux que Dieu nous a faits » (1Cor 2, 12). C'est dans l'Esprit de Dieu que nous pouvons éprouver intérieurement notre vérité et notre liberté filiales ainsi que notre naissance nouvelle dans la vie de Dieu.

b) Eckhart et la mystique de la création

Dans son *commentaire du livre de la Genèse*, Maître Eckhart médite la question de la création de l'homme avec un esprit mystique vivant. Son interprétation intérieure et spirituelle de la révélation biblique est une radicalisation de toute compréhension génétique propre au surgissement fontal des choses en Dieu. Selon lui, Dieu, en créant au commencement, ne fait que créer dans le Principe qui est lui-même. C'est pourquoi tout ce qui vient de Dieu, vient en lui dans le non-commencement du commencement et la non-fin de la fin. Il s'ensuit que le fait d'être créé en Dieu n'est rien d'autre que le fait d'être créé toujours, dans le présent de Dieu qui est identique à son maintenant éternel et vivant. Eckhart insiste sur le fait que tout ce qui est créé en Dieu est créé dans le Fils,

dans le Verbe de Dieu qui est le Principe de toutes choses. Une telle création intérieure des hommes dans le Fils unique est précisément une génération mystique qui effectue en eux leur filiation divine. C'est uniquement « dans le Fils » que nous naissons fils du Père d'une manière intérieure, puisque c'est *en lui* que « le pouvoir de devenir fils de Dieu »³¹¹ nous est donné pleinement. Eckhart affirme donc que « Dieu crée *en lui-même* », c'est-à-dire *maintenant* et « dans le Fils » et une fois que nous sommes nés dans le pouvoir vivifiant du Fils, nous sommes fils du Père par l'Esprit³¹². Dans son *commentaire du Livre de la Sagesse*, Eckhart écrit : « « Dans le Principe », c'est-à-dire *dans le Fils*, Dieu créa le ciel et la terre, « et l'Esprit de Dieu planait sur les eaux » (Gn 1 s.) »³¹³. Tout ce que le Père crée, il le crée *dans le Fils*, « puisque tout ce qu'a le Père est à moi » (Jn 16, 15) déclare le Christ. Tous ceux qui vivent dans le Fils sont engendrés comme fils dans le Fils hors du pouvoir du monde. Il s'ensuit que l'homme qui est né de Dieu peut dire comme le Fils unique : « Je ne suis pas du monde » (Jn 8, 23). Cela est vrai parce que toute naissance intérieure dans le Fils est une naissance qui s'opère hors du temps du fait qu'elle est intérieurement révélée à elle-même dans l'éternité de Dieu³¹⁴.

Étant l'être et la vie de tout ce qui est créé en lui, Dieu laisse venir chaque étant dans la vérité de son être, puisqu'il est lui-même l'être. Il en découle que « ce qui est en dehors de Dieu et ce qui devient en dehors de lui, est et devient en dehors de l'être. (...) Augustin dit au livre IV des *Confessions* : Dieu a fait toutes choses. « Il ne les a pas faites pour s'en aller, mais venues de lui, elles sont en lui »³¹⁵ »³¹⁶. C'est pourquoi, ajoute Maître Eckhart, « il ne faut donc pas imaginer faussement que Dieu aurait *projeté ou créé les créatures en dehors de lui dans une sorte d'infini ou de vide. Car le rien ne reçoit rien*, ne peut être sujet et ne peut être terme ni fin d'une action quelconque. Et si l'on admet qu'une chose est reçue dans le néant ou se termine en lui, elle n'est pas étant, mais

³¹¹ Cf. M. ECKHART, « Commentaire de la Genèse précédé des prologues », In *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, T. I, Paris, Cerf, 1984, p. 275.

³¹² Cf. Ibid., p. 271-275.

³¹³ « « Im Anfang », das heisst *Im Sohn* schuf Gott Himmel und Erde, « und der Geist Gottes schwebte über den Wassern » (Gn 1 s.) » (M. ECKHART, « Expositio Libri Sapientiae », Cap. 1 v. 14 a, In *LW II*, p. 349; souligné par nous.

³¹⁴ Cf. Ibid., p. 350-351.

³¹⁵ Saint Augustin, *Les confessions*, IV, II, 17.

³¹⁶ M. ECKHART, « Commentaire de la Genèse précédé des prologues », In *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, Op. cit., p. 63.

néant »³¹⁷. Si la création reçoit l'être en venant en Dieu, elle est, comme toute œuvre opérée en Dieu, aussi nouvelle et fraîche que la vie qui la donne à elle-même. Dieu, parce qu'il est la nouveauté de la vie qui vient en elle-même éternellement, ne cesse de vivifier et de renouveler toutes choses dans sa vie intérieure propre. « Demeurant en soi, il renouvelle toutes choses » (Sg 7, 27); Ap 21, 5 : « Voici, je fais toutes choses nouvelles ». C'est pourquoi il est dit dans Is I : « Je suis le premier et le dernier ». Ainsi donc, « il a créé », de telle sorte, néanmoins, qu'il crée toujours. En effet, *ce qui est au commencement et ce dont la fin est le commencement, surgit toujours, naît toujours, et est toujours né*. De là Augustin (écrit) au premier livre des *Confessions* : « Toutes les choses d'hier et du passé, tu les feras aujourd'hui, tu les as faites aujourd'hui »³¹⁸. Donc, « il a créé » toutes choses au « commencement », parce qu'(il les a créées) en lui (qui est) le commencement; et, encore une fois, il a créé en lui, le commencement, parce qu'il crée les choses passées et antérieures aujourd'hui comme au commencement, et comme au premier moment »³¹⁹.

En créant dans sa vie, Dieu ne peut pas créer en lui et hors de lui en même temps, puisqu'il est une intériorité vivante pure. Tout ce qui vit en Dieu n'a pas besoin d'autre chose que la vie de Dieu pour vivre. Dieu est *éternellement et intérieurement* vivant et n'a pas de dehors et tout ce qui vit de lui vit dans sa vie même. C'est pourquoi l'homme, parce qu'il vit de ce qui lui est donné en Dieu, ne peut pas être proche et étranger en même temps par rapport à sa vérité intérieure.

Si nous ne pouvons pas vivre en nous-mêmes hors de Dieu, c'est parce que Dieu est avant tout quelqu'un qui laisse venir en nous la vérité de son intériorité indéchirable. L'homme extérieur, une fois qu'il se réfère uniquement au pouvoir du monde extérieur qui le fait ek-sister, demeure comme ce monde incapable de vivre. Il y a seulement vie, là où il y a effectivement un vivant singulier capable de s'éprouver lui-même dans chaque point de sa vérité pathétique intérieure. Chercher donc à saisir la vie hors de son épreuve

³¹⁷ Ibidem; souligné par nous. Maître Eckhart ainsi que Nicolas de Cues, commente Francis Bertin, refusent d'admettre « un lieu incréé extérieur à Dieu (*extra Deum esse increatum locum*), ou à hypostasier le néant comme un lieu ontocosmologique, dans lequel Dieu effectuerait la création du monde, ou comme un vide infini, qui servirait de réceptacle à la création du monde » (Nicolas de Cues, *Sermons eckhartiens et dionysiens*, Op. cit., p. 219).

³¹⁸ Saint Augustin, *Les confessions*, I, 6, 10.

³¹⁹ M. ECKHART, « *Commentaire de la Genèse précédé des prologues* », In *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, Op. cit., p. 65; souligné par nous.

intérieure de soi, c'est chercher la vie là où elle n'est pas. D'où, l'impossibilité principale d'associer en même temps celui qui a la vie en lui et celui qui est posé conceptuellement par soi hors de toute intériorité capable de s'éprouver elle-même.

Si Dieu ne peut créer quelque chose de vivant à partir d'un pouvoir qui lui est extérieur, c'est parce qu'il est incapable de coïncider avec un pouvoir qui n'est pas lui-même. Étant son propre pouvoir et son propre agir, Dieu pose en nous la possibilité d'être agissants dans son pouvoir même. Il s'ensuit que l'homme, étant donné à lui-même dans le pouvoir intérieur de Dieu, se sent lui-même intérieurement, puisqu'il a déjà en lui la vie et le pouvoir de celui qui l'engendre dans sa vérité intérieure. Dieu ne donne la vie qu'*intérieurement* et l'homme ne reçoit sa vie qu'*intérieurement*. Et c'est au sein de l'intériorité de la Déité que l'homme vit son Dieu et Dieu vit dans l'homme. Cela est possible parce que Dieu devient en l'homme, en l'engendrant en lui, le lieu de sa propre manifestation, de sa propre connaissance et de son propre amour. C'est à ce niveau mystique primordial que nous pouvons comprendre avec Eckhart comment Dieu peut éprouver l'homme en s'éprouvant lui-même et comment l'homme, en vivant de Dieu et en Dieu, est capable d'éprouver son Dieu vivant, là où ce premier ne cesse de s'éprouver lui-même dans son fond intérieur.

c) Phénoménologie de l'homme intérieur chez Maître Eckhart

L'homme ne vit, selon Eckhart, que là où il est intérieurement vivant en Dieu. Sa vérité est aussi vivante que sa donation intérieure à soi en Dieu. Il n'est que cette intériorité singulière qui vit Dieu en se vivant elle-même et qui se révèle à elle-même dans l'auto-révélation divine. C'est pourquoi il est, dans sa vérité détachée, une révélation intérieure donnée à elle-même dans la vie invisible de Dieu. Parce qu'il est intérieurement vivant en Dieu, l'homme intérieur ou l'âme détachée³²⁰ est la demeure royale de Dieu, son

³²⁰ L'âme détachée désigne, chez Eckhart, l'homme intérieur qui éprouve sa vérité intégrale en Dieu. Elle est identique, dans son fond vivant, comme l'a bien explicité M. Henry surtout dans *Incarnation*, à la chair vivante qui s'éprouve elle-même intérieurement. Elle n'est jamais distincte de la subjectivité qui se vit elle-même et s'éprouve elle-même dans sa chair auto-impressionnelle. C'est pourquoi elle est constituée comme est constituée la corporéité vivante invisible qui, dans son contenu vivant, est une vérité pathétique. Parler donc de l'homme intérieur invisible qui vit Dieu dans sa vérité immanente, c'est parler nécessairement de

royaume vivant. En laissant Dieu être Dieu en elle dans sa vérité nue, l'âme plonge dans le Fond incréé de Dieu, là où il ne cesse de vivre intérieurement dans sa vérité propre. L'âme est capable d'éprouver Dieu dans ce sentir qui est connecté immédiatement au sentir divin. Elle s'éprouve elle-même dans l'auto-épreuve de Dieu et se touche elle-même par le toucher de Dieu qui la sent selon son propre sentir immanent. C'est dans le sentir de Dieu que l'âme peut sentir Dieu. « Dans la première touche où Dieu a touché l'âme et continue de la toucher sur un mode *incréé et incréable*³²¹, l'âme, par la touche de Dieu, est devenue aussi noble que Dieu lui-même; car *Dieu la touche selon lui-même* »³²². Et si un tel sentir est quelque chose d'incréé, c'est parce qu'il est fait du même tissu phénoménologique propre qui constitue la vie divine intérieure. En se rapportant elle-même à elle-même, l'âme est supportée en elle-même par le *Rapport* qui est Dieu lui-même. Plus nous vivons dans notre intériorité, plus nous pouvons nous éprouver nous-mêmes en Dieu. Et si ce que nous éprouvons intérieurement nous pose immédiatement dans la vie de Dieu, c'est parce que c'est *en* Dieu que notre intériorité se constitue comme intériorité singulière vivante. Tout ce qui nous est donné de vivre en Dieu est fondé dans la vie de Dieu et sa vérité intérieure. C'est pourquoi rien n'est éprouvé par nous dans notre intériorité vivante qui puisse être déconnecté de la vérité de Dieu et son épreuve intérieure. En vivant de la vie même de Dieu, nous plongeons dans le fond divin incréé, là où nous sommes donnés à nous-mêmes dans la nudité de la vérité divine.

Dieu est sa propre intériorité et tout ce qui vit en lui vit dans son intériorité qui, seule, peut faire de nous ce que nous sommes. Et là où Dieu vit, c'est là où réside son royaume intérieur. Et s'il vit dans l'âme tel qu'il vit en lui-même, c'est parce que l'âme est intérieurement donnée à elle-même en Dieu. Que l'âme soit le lieu vivant de la révélation royale et intérieure de Dieu, cela fait d'elle une « grande chose ». « Il y a, nous dit

cette subjectivité charnelle qui se reçoit elle-même dans la vie absolue et qui est le lieu de manifestation du pouvoir de la vie et de sa pulsionnalité transcendante originale.

³²¹ « Lorsque Dieu créa toutes les créatures, Dieu n'aurait-il pas auparavant engendré quelque chose qui fût incréé, qui en lui porté les images de toutes les créatures – c'est l'étincelle, (...), cette petite étincelle est si apparentée à Dieu qu'elle est un unique Un non séparé, et porte en soi l'image de toutes les créatures, images sans images et images par-delà les images » (M. ECKHART, *Sermon 22*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 212).

³²² M. ECKHART, *Sermon 10*, trad. A. de Libera, p. 287.

Eckhart, dans l'âme un quelque chose (*ein etwaz*)³²³ où Dieu vit dans l'âme, et il y a dans l'âme un quelque chose où l'âme vit en Dieu »³²⁴. De même, « il est dans l'âme une chose où Dieu est dans sa nudité »³²⁵, une chose qui a la vérité de celui qui la vivifie. Parler du fond de l'âme chez Maître Eckhart, c'est parler nécessairement de ce fond innommable, invisible et indescriptible qui révèle le divin en l'homme. C'est pourquoi l'âme, dans sa révélation mystique intérieure, n'est jamais différente de la révélation divine innommable, irreprésentable et illocalisable. Elle est cet « un unique sans mode et sans propriété ». Et si Dieu désire la pénétrer de son regard mystique, « cela lui coûtera tous ses noms divins et la propriété de ses Personnes »³²⁶.

« Dieu réside dans l'âme avec tout ce qu'il est, et ce que sont toutes les créatures. C'est pourquoi *là où est l'âme, Dieu est, car l'âme est en Dieu*. C'est pourquoi aussi l'âme est où Dieu est, à moins que l'Écriture ne mente. *Où est mon âme, Dieu est, et où est Dieu est aussi mon âme, et c'est aussi vrai que Dieu est Dieu* »³²⁷. En affirmant cette unité de vie et de vérité entre Dieu et l'âme, Maître Eckhart nous révèle comment l'amour de Dieu pour l'âme lui est aussi nécessaire que sa vie et son être. « Sachez, dit-il, que Dieu aime l'âme si fortement que c'est miracle. Qui priverait Dieu de cela, en sorte qu'il n'aimerait pas l'âme, il le priverait de sa vie et de son être, ou il tuerait Dieu, si l'on devait parler ainsi ; car cet amour même avec lequel Dieu aime l'âme, c'est là sa vie, et dans ce même amour fleurit pour nous le Saint Esprit, et ce même amour est le Saint Esprit. Étant donné que Dieu aime l'âme aussi fortement, il faut que l'âme soit une aussi *grande chose* »³²⁸. Eckhart ne cesse d'insister sur le fait que le Dieu-Amour et l'âme qui est aimée par l'amour divin sont un. Ce même amour qui donne à l'âme d'être divinement vivante en

³²³ Image de Dieu et fond de l'âme sont profondément identiques. Eckhart « ne se contente pas de définir l'âme comme étant à l'image de Dieu (Gn. I, 26), il voit dans cet *Etwas in der Seele* qui est incréé et incréable, l'image même de Dieu » (M.-A. VANNIER, « Déconstruction de l'individualité ou assumption de la personne chez Eckhart ? », In *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Vol. 75, 1995/4, p. 404). L'*imago* est ce qui « fait voir l'homme en Dieu, "la face de Dieu exprimée en traits humains" et le divin dans l'homme, l'homme déifié; au point que l'on peut renverser l'énoncé habituel : l'incarnation est conditionnée par la chute, et dire : "au commencement", en principe même, la création de l'homme "à l'image" était en vue de l'incarnation – déification, et donc d'"inspiration" (in-spirare) essentiellement théandrique » (P. EVDOKIMOV, *L'orthodoxie*, Op. Cit., p. 79; souligné par l'auteur).

³²⁴ M. ECKHART, *Sermon 42*, trad. A. de Libera, p. 338.

³²⁵ M. ECKHART, *Sermon 24*, trad. Ancelet-Hustache, p. 206.

³²⁶ M. ECKHART, *Sermon 2*, trad. Ancelet-Hustache, p. 56.

³²⁷ M. ECKHART, *Sermon 67*, trad. Ancelet-Hustache, p. 48; souligné par nous.

³²⁸ M. ECKHART, *Sermon 69*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 76-77; souligné par nous.

Dieu lui donne d'avoir la taille mystique de celui qui l'aime³²⁹ : « C'est pourquoi je dis : "Dieu est amour", car il m'aime de l'amour dont il s'aime lui-même, et celui qui l'en priverait le priverait de toute sa Déité. Quoiqu'il m'aime de son amour, ce n'est pas là ce qui me rend bienheureux, mais je serais bienheureux de l'aimer, et je suis bienheureux dans son amour.

Or je dis : « Celui qui est dans l'amour est en Dieu et il (Dieu) est en lui ». À celui qui me demanderait où est Dieu, je répondrais : il est partout. À celui qui me demanderait où est l'âme qui est dans l'amour, je répondrais : elle est partout, car Dieu aime et l'âme qui est dans l'amour est en Dieu, et Dieu est en elle, et parce que Dieu est partout et qu'elle est en Dieu, elle n'est pas une mi-partie en Dieu et non pas l'autre mi-partie; et parce que Dieu est en elle, il faut nécessairement que l'âme soit partout parce que celui qui est en elle est partout »³³⁰.

d) L'âme, royaume de Dieu

Le royaume de Dieu, cette vie divine qui s'auto-déploie dans l'intériorité de l'homme, est ce lieu intérieur où Dieu vit en l'homme et l'homme vit en Dieu. L'homme n'est divinement homme, c'est-à-dire n'est fils du royaume céleste, que là où il vit intérieurement Dieu. Le royaume de Dieu ne peut déployer sa vérité que là où Dieu vit en nous comme dans son intériorité profonde. C'est pourquoi nous ne pouvons pas trouver Dieu que là où il se donne en nous d'une façon intérieure. Le royaume de Dieu vient en puissance, là où Dieu vit en toutes choses vivantes tel qu'il vit en lui-même. Le « Là » du

³²⁹ Cette même vérité mystique qui nous unit intérieurement à Dieu dans l'amour, cette affection profonde qui nous plonge dans la déité de Dieu, nous la méditons dans le traité de Saint Bernard intitulé *De l'Amour de Dieu* : « O saint et chaste amour, ô douce et suave affection ! O intention pure et dépouillée de la volonté ! d'autant plus pure et plus dépouillée qu'elle n'est mêlée d'aucune volonté propre; d'autant plus suave et plus douce que ce qu'elle éprouve est tout entier divin ! En arriver à cette affection c'est être déifié. De même qu'une petite goutte d'eau mêlée à beaucoup de vin semble se perdre entièrement, en prenant la saveur et la couleur du vin; et de même que le fer rougi et incandescent devient semblable au feu, comme s'il avait perdu sa forme première et particulière; et de même que l'air, rempli de la lumière du soleil, se transforme en la clarté même de cette lumière, à tel point qu'il semble plutôt éclairer qu'être éclairé lui-même. De même il faut nécessairement que, chez les saints, toute affection humaine se fonde d'une certaine manière et se transpose entièrement, si l'on peut ainsi s'exprimer, dans la volonté de Dieu » (Saint Bernard, *Traité "De l'Amour de Dieu"*, Chapitre X, 28).

³³⁰ M. ECKHART, *Sermon 63*, trad. Ancelet-Hustache, p. 28-29.

royaume de Dieu, c'est l'intériorité filiale vivante qui trouve sa vérité dans la vie paternelle de Dieu. Si le tréfonds de l'âme est habité par une révélation filiale divinisante, c'est parce qu'il est le lieu immanent de l'effectuation de la naissance filiale de l'homme dans le Fils unique³³¹. Affirmer que le royaume de Dieu est proche et qu'il est « au dedans de nous » (Lc 17, 20-21), c'est affirmer qu'il est en chacun de nous au sein de cette profondeur qui est aussi intérieure que celui qui la pose en nous. « *Dieu est plus près de l'âme qu'elle ne l'est elle-même* ». *La proximité entre Dieu et l'âme ne laisse place à aucune distinction en vérité. La connaissance où Dieu se connaît Lui-même intérieurement est la connaissance de tout esprit détaché et aucune autre. C'est pourquoi Dieu est plus près de l'âme qu'elle ne l'est elle-même. C'est pourquoi Dieu est dans le fond de l'âme avec toute sa déité* »³³². Eckhart affirme à plusieurs reprises ce que Saint Augustin n'a cessé d'affirmer : « Dieu est prêt à tout moment, mais nous ne le sommes pas du tout ; Dieu est près de nous, mais nous sommes loin de lui ; Dieu est dedans, nous sommes dehors ; Dieu en nous est chez lui, nous sommes des étrangers ! »³³³.

« « L'homme doit connaître que le royaume de *Dieu est proche* ». Quand je médite sur le royaume de Dieu je reste souvent confondu à cause de son immensité. *Car le royaume de Dieu c'est Dieu lui-même avec toute sa richesse*. Le royaume de Dieu n'est pas une petite chose : si l'on réfléchissait à tous les mondes que Dieu pourrait créer, ce n'est pas son royaume ! L'âme dans laquelle « le royaume de Dieu » se lève et lui devient visible, on n'a plus à lui prêcher ni à vouloir l'instruire : Elle est *par là* suffisamment instruite et assurée de la *vie éternelle*. Celui qui sait et connaît *combien* le royaume de Dieu est proche de lui, il peut dire avec Jacob : « En ce lieu est Dieu – et je ne le savais pas ! »³³⁴. Le toujours déjà là du Royaume de Dieu révèle cette immensité de vie éternelle qui nous engendre en nous submergeant de sa surabondance infinie.

Comparable à un trésor caché dans un champ, le royaume de Dieu est ce qui révèle en nous la richesse de Dieu qui se donne intérieurement. Le trésor que nous cherchons n'est rien d'autre que la vie de Dieu qui fonde notre vie dans sa vie. Notre trésor filial puise sa

³³¹ « *L'homme, écrit Eckhart, doit vivre de telle manière qu'il soit un avec le Fils unique et qu'il soit le Fils unique. Entre le Fils unique et l'âme, il n'y a pas de distinction* » (M. ECKHART, *Sermon10*, trad. A. de Libera, p. 285; souligné par l'auteur).

³³² M. ECKHART, *Sermon 10*, trad. A. de Libera, p. 281; souligné par l'auteur.

³³³ M. ECKHART, *Sermons - Traités*, trad. P. Petit, p. 94.

³³⁴ Ibid., p. 92.

vérité à la source de la richesse paternelle. Il est aussi invisible que notre vie « cachée avec le Christ en Dieu » (Col 3, 3). Là où nous habitons le fond de notre vie cachée, c'est là où Dieu désire habiter. D'où, seule notre intériorité profonde peut attirer la vie intérieure de Dieu. Et c'est dans la profondeur de Dieu que notre intériorité peut habiter en Dieu qui est la profondeur de tout ce qui vit en lui.

Dieu supporte dans la profondeur de sa vie intérieure ce qui fait la profondeur de notre vie pathétique, de telle sorte que l'abîme de notre cœur vivant ne peut être sondé que par ce qui le rend possible : la profondeur du cœur de Dieu. En habitant notre intériorité vivante, Dieu est le fond sans fond de notre vie intérieure. Il est la révélation de la proximité du Rapport qui nous fait vivre en lui d'une manière incessante. Il est de même plus proche de notre cœur intérieur qui concentre en lui le sentir divin. Plus nous sommes proches de Dieu, plus nous sommes proches de notre cœur vivant. Il s'ensuit que tous ceux qui vivent dans l'intériorité de leur cœur vivant en Dieu vivent dans le cœur du Père et sont engendrés constamment en lui. Si l'homme vivant est capable de vivre Dieu dans son intériorité singulière tel qu'il se vit lui-même, c'est parce que l'intériorité de cet homme ne se distingue pas du point de vue phénoménologique de l'intériorité de Dieu. L'intériorité de Dieu et l'intériorité de l'homme vivant sont un. Si la royauté de Dieu n'a d'autre demeure que l'intériorité pathétique, c'est parce que Dieu ne peut vivre et se reposer que là où il éprouve sa vérité intérieurement. Et s'il peut trouver son repos dans l'intériorité de l'homme, c'est parce qu'il sent qu'il est déjà chez lui en habitant le fond vivant de l'homme. « Nulle part Dieu n'est si véritablement Dieu que dans l'âme ! Dans toutes les créatures il y a quelque chose de Dieu, mais ce n'est que dans l'âme que Dieu est divin. Elle est son lieu de repos »³³⁵. C'est à ce niveau intérieur qu'est révélée l'identité mystique entre le Fond de la Déité et le fond de l'âme, cette identité qui manifeste la proximité du rapport immédiat existant entre Dieu et l'homme et qui se noue au cœur de leur passion relationnelle primordiale.

Tout ce qui manifeste la relation vivante manifeste la vérité. Ce qui fait que ce qui donne sens à, c'est l'intensité de la relation vécue au niveau de l'intériorité vivante, puisque Dieu ne peut construire sa demeure en l'homme que là où il enflamme l'intériorité de ce dernier de sa propre passion. Tout relève de l'intensité de la relation vécue qui laisse

³³⁵ Ibid., p. 280.

l'homme être affecté par la vie de Dieu dans son intériorité profonde. C'est dans ce cadre que nous pouvons comprendre comment la plénitude de la relation ne fait que révéler la filiation qui condense en elle toute la vérité de l'homme qui ne cesse de naître dans la vie du Père.

« Aussi véritablement que, dans sa nature simple, le Père engendre naturellement son Fils, aussi véritablement il l'engendre dans le plus intime de l'esprit, et c'est là le monde intérieur. Ici le fond de Dieu est mon fond, et mon fond est le fond de Dieu »³³⁶. Notre monde intérieur, c'est là où le Père engendre en nous son Fils comme il l'engendre dans son fond paternel, puisque le Père ne règne que là où il engendre et, en m'engendrant comme son Fils, il laisse venir en moi son royaume intérieur éternel. Et c'est de cette manière qu'il est ce Roi intérieur qui déploie son règne en tous ceux qui vivent et naissent en lui. Parler donc de la royauté paternelle, c'est parler précisément de la royauté du Père qui vit dans son Fils en nous. « Demandes-tu, Chrétien, où Dieu a mis son trône ? C'est là où Il t'engendre en toi-même son Fils »³³⁷.

Dieu est intérieur à l'homme. Il est ce qui constitue à partir de son intériorité propre la matérialité vivante de l'intériorité humaine. Hors de Dieu, pas d'intériorité et jamais nous ne pouvons vivre Dieu hors de notre intériorité qui ne peut souffrir sa vérité que dans le fond divin. Étant la révélation réelle et effective de la vie éternelle qui ne cesse de venir en nous, l'intériorité pure est ce qui nous révèle à nous-mêmes dans la nudité de la Déité. Vivre Dieu dans notre intériorité vivante, c'est naître en Dieu là où il nous est plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes. Affirmer donc que le royaume de Dieu, c'est l'homme intérieur vivant, c'est affirmer par le fait même que Dieu est proche de tous ceux qui naissent en lui en ne cessant de le sentir dans leur passion vivante.

³³⁶ M. ECKHART, *Sermon 5b*, trad. Ancelet-Hustache, p. 78; souligné par nous. Angelus Silesius nous dit que l'abîme de l'âme, parce qu'il est engendré dans l'intériorité abyssale de Dieu, ne désire être que là où Dieu est sa propre profondeur, puisque seule la profondeur de Dieu est capable de supporter en elle la profondeur de l'âme.

« Un abîme appelle l'autre

L'abîme de mon esprit sans cesse appelle avec clameur

Celui de Dieu; quel est, dis-moi, le plus profond ? » (Angelus SILESIUS, *L'errant chérubinique*, Op. cit., p. 31).

³³⁷ A. SILESIUS, *L'errant chérubinique*, Op. cit., p. 29.

II. Naissance intérieure dans l'Image, christoformation et déformation selon Eckhart

En se détachant de toute image étrangère à sa vérité essentielle et en déconstruisant la « forteresse » de son ego³³⁸, l'homme s'unit totalement à Dieu en devenant une seule image avec l'image divine. Cela le conduit, selon Eckhart, à être formé intérieurement et transformé en Dieu. Toute déformation est, à ce niveau, une christoformation, c'est-à-dire une formation intérieure de l'homme dans le Christ³³⁹, l'unique Image invisible du Père (Col 1, 15). « L'homme doit en toutes choses s'être *intérieurement formé* en Notre-Seigneur Jésus-Christ, de sorte que l'on trouve chez lui un reflet de toutes ses œuvres et de son image divine, et l'homme doit porter *en soi* autant qu'il en est capable toutes les œuvres du Christ dans une parfaite ressemblance »³⁴⁰. Appelé à vivre Dieu, l'homme noble doit se transformer intérieurement dans la vérité du Christ et comme cette vérité. « Pour devenir « déforme », l'homme doit « se transformer en la même image » (2 Cor 3, 18). (...) Il ne s'agit plus de la formation des essences par la participation à l'exemplarité séminale du Verbe, mais d'une transformation déificatrice qui est le premier fruit

³³⁸ M.-A. VANNIER, « Déconstruction de l'individualité ou assomption de la personne chez Eckhart ? », Op. cit., p. 406. « Pour que l'esprit reste dans le Fond, l'homme extérieur doit se dépouiller de la fiction de son propre suppôt. Pour que l'esprit reste « Je », l'homme extérieur doit se fixer ailleurs qu'en moi » (A. de LIBERA, *La mystique rhénane*, Paris, Seuil, Coll. Points, 1994, p. 257).

³³⁹ Maxime le Confesseur écrit au sujet de l'information de l'âme par la vérité du Verbe, cette information qui filialise et divinise l'âme en faisant d'elle une forme divine qui manifeste la révélation invisible de Dieu : « C'est ainsi que le Verbe a instruit l'âme pour qu'elle soit élevée à l'adoption selon la grâce, par une parfaite ressemblance.

Grâce à cette adoption <selon les prières, elle a Dieu pour Père mystérieusement et uniquement par grâce>, elle sera conduite à l'unité secrète de [Dieu] par la sortie de toutes choses et elle éprouvera plus qu'elle ne connaîtra les choses divines à tel point qu'elle ne voudra [plus] s'appartenir à elle-même, et qu'elle ne pourra être connue à partir d'elle-même, pas plus par elle-même que par quelqu'un d'autre sinon par celui qui, dans sa totalité, l'aura assumée tout entière comme il sied à sa bonté, à savoir Dieu seul; il se sera lui-même, tout entier, introduit en elle tout entière, impassiblement comme il sied à sa divinité, et il l'aura tout entière *divinisée* et rendue participante à lui-même sans mutation de telle sorte que, comme dit le très saint Denys l'Aréopagite, elle soit image et manifestation « *de l'invisible Lumière, miroir pur, parfaitement limpide, intact, sans mélange, sans souillure, capable, si l'on ose dire, de refléter dans son entière fraîcheur cette forme divine qui porte l'empreinte du Bien, et, autant qu'il le peut, dans son éclat parfaitement pur, la bonté du Silence inaccessible* » (Maxime le Confesseur, *Mystagogie*, Paris, Migne, 2005, p. 136).

³⁴⁰ M. ECKHART, « Instructions spirituelles », In *Traités*, trad. Ancelet-Hustache, p. 70; souligné par nous.

de l'incarnation du Fils de Dieu »³⁴¹. Pour que le Fils soit en nous l'Image de ce que nous sommes en Dieu, nous devons nous dépouiller nous-mêmes de toute image qui n'est pas l'Image vivante du Fils. Seule une telle « *Entbildung* »³⁴² contribue à notre transformation (*Überbildung* ou *Überformung*) « dans la conformité divine ». Toute cette dynamique spirituelle, une fois vécue pleinement par l'âme détachée, est l'effectuation vivante de la naissance de l'âme en Dieu³⁴³. Mais quelle connexion y a-t-il entre être identique à l'Image et naître dans la vie de Dieu et sa vérité ? Eckhart nous donne la réponse dans le *Sermon 40* : « Comment l'homme naît-il en tout temps en Dieu ? Notez-le ! Par le dégagement de l'image dans l'homme, l'homme se rend semblable à Dieu, car, par l'image, l'homme est semblable à l'image qu'est Dieu, *celle que Dieu est selon la pureté de son essence*. Et plus l'homme est dégagé, plus il est semblable à Dieu, et plus il devient semblable en Dieu, plus il est uni à lui. Il faut donc entendre ainsi la naissance perpétuelle de l'homme en Dieu : *l'homme avec son image brille dans l'image qu'est Dieu, celle que Dieu est selon la pureté de son essence, et avec laquelle l'homme est un*. Il faut donc entendre l'unité de l'homme et de Dieu selon la similitude de l'image car l'homme est semblable à Dieu selon l'image. C'est pourquoi, lorsqu'on dit que l'homme est un avec Dieu et qu'en conséquence de cette unité il est Dieu, on entend l'homme selon la partie de l'image par laquelle il est semblable à Dieu, et non pas selon sa nature créée. (...) Et c'est pourquoi l'homme, lorsqu'il s'unit totalement à Dieu avec amour, est détaché des images (*entbildet*), formé (*eingebildet*) et transformé (*überbildet*) dans la conformité divine en laquelle il est un avec Dieu. L'homme possède cela quand il demeure en lui »³⁴⁴.

« L'âme doit être transfigurée et imprimée dans l'image et être frappée en retour dans l'image qu'est le Fils de Dieu. L'âme est configurée selon Dieu; mais les maîtres disent que le Fils est une image de Dieu au-dessus de l'image; il est une image de sa déité

³⁴¹ V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Op. cit., p. 358-359.

³⁴² L'*Entbildung* eckhartienne « signifie, littéralement, dépouillement, dépossession ou désappropriation des images, dé-représentation, ou, plus simplement, désimagination ou encore « désymagination » » (W. WACKERNAGEL, « L'être des images », In *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p. 457).

³⁴³ Pour approfondir la question de l'*Entbildung* eckhartienne cf. W. WACKERNAGEL, « L'être des images », Op. cit., p. 455-472; M.-A. VANNIER, « Déconstruction de l'individualité ou assomption de la personne chez Eckhart ? », Op. cit., p. 399-418; M. WILDE, *Das neue Bild vom Gottesbild : Bild und Theologie bei Meister Eckhart*, Freiburg, Universitätsverlag – Freiburg / Schweiz, 2000.

³⁴⁴ M. ECKHART, *Sermon 40*, trad. Ancelet-Hustache, p. 63-64; souligné par nous.

cachée. Là où le Fils est une image de Dieu et là où le Fils est configuré intérieurement, c'est d'après cela que l'âme est configurée. Là même où le Fils reçoit, là aussi reçoit l'âme »³⁴⁵. La divinisation de l'homme est le fruit de l'effectuation intérieure de sa vérité filiale dans le Fils unique. Une telle filiation vécue en Dieu jaillit de l'intériorité du Fils unique et est engendrée en elle-même dans ce Fils unique. C'est pourquoi la vérité filiale du Fils n'engendre en nous que ce qu'elle ne cesse d'éprouver dans son fond intérieur. Si l'âme ne peut vivre dans la vérité de Dieu que dans la mesure où elle est révélée à elle-même dans l'unique Image et Vérité du Fils, c'est parce qu'elle « jaillit directement, comme nous dit Maître Eckhart, de la fécondité de la nature (divine) ... elle est et est attachée à ce dont elle est l'image. C'est pourquoi elle n'est ni par elle-même ni pour elle-même, mais elle provient véritablement de ce dont elle est l'image et lui appartient totalement. C'est de là qu'elle prend son être et elle est le même être »³⁴⁶. Dans le *Sermon latin XLIX*, 1-3, Eckhart nous dit que nous ne sommes rien d'autre que cette même Image que le Fils, l'unique « Image invisible » du Père, le « Premier-Né de toute créature » (Col 1, 15), le « resplendissement de la gloire » du Père ainsi que « l'effigie de sa substance » (Hb 1, 3), imprime en nous intérieurement. C'est dans le Fils incarné que nous avons contemplé la gloire du Père et sa vérité invisible, puisque « nul n'a jamais vu Dieu; le Fils unique qui est tourné vers le sein du Père, lui, l'a fait connaître » (Jn 1, 18). C'est dans ce Fils que nous recevons notre vie, notre être et notre vérité, puisque nous sommes donnés à nous-mêmes par lui et en lui. Être « image de Dieu », c'est l'être dans le Fils unique qui est le vrai *Urbild* et l'unique *Abbild*. Seul le Fils unique qui vit dans l'unité plénière avec le Père et l'Esprit Saint nous donne d'être le lieu d'une révélation filiale connectée intérieurement à sa filiation éternelle.

Le Père se connaît lui-même d'une connaissance intérieure dépourvue de toute image. Il se révèle dans son Fils qui est sa vérité intérieure détachée de toute image extérieure. Le Fils, étant l'Image du Père invisible, est cette Image sans images qui manifeste le Père dans sa vérité la plus nue. En engendrant son Fils unique dans l'essence et le fond de l'âme détachée, le Père donne à l'âme sa vie plénière en la faisant naître dans sa vérité,

³⁴⁵ M. ECKHART, *Sermon 72*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 103.

³⁴⁶ M. ECKHART, *Sermon 16a*, trad. Ancelet-Hustache, p. 150.

dans son Verbe éternel³⁴⁷. Ce qui fait que l'essence de l'épreuve filiale singulière qui constitue la vérité de l'âme qui s'éprouve elle-même en Dieu ne se distingue en rien du point de vue contenu intérieur de l'épreuve vécue par le Fils unique³⁴⁸, source de toute filiation véritable. L'unique Image est « le Fils du Père et je suis moi-même cette image et cette image est [la sagesse] »³⁴⁹. En se manifestant en nous dans l'invisibilité de sa présence intérieure, le Fils de Dieu fait de nous des fils de Dieu qui éprouvent leur vérité dans le connaître divin.

Selon Maître Eckhart, l'homme noble est l'homme intérieur comparable à un « champ dans lequel Dieu a semé son image et sa ressemblance »³⁵⁰. Il s'agit bien là de cette « semence de la nature divine »³⁵¹ qui n'est rien d'autre que le Fils de Dieu. Le Père sème en nous la vie de son Fils, pour que nous devenions ses fils dans le Fils unique. Il nous révèle à nous-mêmes dans la vérité de son Fils. C'est pourquoi nous ne pouvons pas vivre en Dieu et comme Dieu si nous n'avons pas en nous la semence de Dieu identique au Fils. « La semence du poirier grandit pour devenir un poirier, nous dit Eckhart, la semence du noyer pour devenir noyer, la *semence de Dieu pour devenir Dieu* »³⁵². L'homme ne peut pas donner Dieu qu'en se recevant lui-même dans l'auto-donation de Dieu. Il n'est divin que dans la mesure où il trouve son principe de croissance spirituelle en Dieu.

Pour être cet homme qui vit Dieu, l'homme noble doit se détacher de toute image qui n'est pas l'image de Dieu en lui, et c'est grâce à cette « désimagination » intérieure que

³⁴⁷ « Dieu n'a besoin d'aucune image et n'en possède aucune. Dieu opère dans l'âme sans aucun intermédiaire – image ou ressemblance – mais bien dans le *fond*, là où jamais ne pénétra aucune image que Lui-même, en son Être propre » (M. ECKHART, « Sermon 101 », In *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*, Op. cit., p. 45).

³⁴⁸ « Car *comment* Dieu le Père engendre-t-il son Fils dans l'âme ? Comme la créature en image et figure ? Ma foi, non ! Mais précisément de la façon dont il l'engendre dans l'éternité et pas autrement. Bon ! Comment l'engendre-t-il là ? Voyez ! À Dieu appartient un regard parfaitement lucide en lui-même, une connaissance complète vertigineuse de lui-même – qui n'a lieu que par lui-même, non par le moyen d'une image. C'est la naissance du Fils – à qui, dans cette naissance, échoit la pleine union avec la nature divine. Et c'est justement de cette manière et pas d'une autre que Dieu le Père engendre son Fils dans le fond et l'essence de l'âme et s'unit ainsi avec elle. S'il y avait là encore quelque image la pleine union ne pourrait trouver place, et c'est sur elle seule que repose toute la béatitude de l'âme » (M. ECKHART, *Sermons - Traités*, trad. P. Petit, p. 39-40).

³⁴⁹ M. ECKHART, *Sermon 16a*, trad. Ancelet-Hustache, p. 145.

³⁵⁰ M. ECKHART, « De l'homme noble », In *Traités*, trad. Ancelet-Hustache, Op. cit., p. 145.

³⁵¹ Ibidem.

³⁵² Ibid., p. 146; souligné par nous.

l'homme se transforme en une image divine et devient fils de Dieu³⁵³. « Le sixième degré, nous dit Eckhart, c'est quand l'homme est détaché des images (*entbildet*) et transformé au-dessus de lui-même (*überbildet*) par l'éternité de Dieu, quand il est parvenu à l'oubli total et parfait de la vie éphémère et temporelle, *transformé en une image divine, devenu enfant de Dieu*. (...) Pour cet homme intérieur, cet homme noble, en qui la semence de Dieu est *imprimée et semée* – comment cette semence, cette image de la nature et de l'essence divines, le Fils de Dieu, apparaît, comment on la perçoit et comment aussi de temps en temps elle demeure *cachée* – le grand maître Origène présente une comparaison : *l'image de Dieu, le Fils de Dieu est dans le fond de l'âme comme une source vive*, mais si l'on jette sur elle de la terre, c'est-à-dire le désir terrestre, elle est entravée et couverte, en sorte que l'on n'en reconnaît et n'en voit plus rien; cependant *elle reste vivante en elle-même*, et quand on enlève la terre, elle réapparaît et on la boit »³⁵⁴.

Il revient à la source vivante, une fois qu'elle jaillit dans l'intériorité de l'homme, de vivifier l'homme dans tous les points de sa vie intérieure. Elle constitue dans l'homme la vérité indestructible de sa vie. C'est pourquoi rien ne peut empêcher la source d'être source en l'homme, puisqu'elle est aussi profonde que le fond insondable de l'âme. Étant la profondeur même de la vie de Dieu en l'homme, l'image de Dieu demeure cachée et impressionnellement vivante. Il suffit de laisser Dieu vivre en nous, pour que toute la vie de Dieu nous donne d'être fils dans le Fils unique. Quant au détachement de tout ce qui n'est pas Dieu et son Image, il demeure l'unique condition qui nous fait vivre de Dieu et en Dieu. Plus je coïncide avec le mystère de ma vérité nue qui se donne en Dieu, plus je me vois en Dieu, là où il est la splendeur de ma vérité et de ma gloire. C'est là

³⁵³ « Otez les scories de l'argent, dit Salomon, alors le vase le plus pur doit luire et briller » : l'image, le Fils de Dieu dans l'âme. Et c'est ce que veut dire Notre-Seigneur lorsqu'il parle d'un « homme noble qui partit », car l'homme doit quitter toutes les images et *lui-même*, s'éloigner et devenir étranger et dissemblable à tous, s'il veut et doit vraiment accueillir le Fils et devenir fils, dans le sein et le cœur du Père » (Ibid., p. 148).

³⁵⁴ Ibid., p. 147; souligné par nous. Le thème de la source vive qui jaillit en Dieu et fait renaître l'homme d'une vie intérieure est largement développé par Origène. Au sujet du Puits vivant et vivifiant identique au Verbe, Origène écrit : « De même que, du Puits unique qui est la Parole de Dieu, naissent des puits, des sources et des fleuves innombrables; de même, l'âme de l'homme faite à l'image de Dieu peut avoir en soi et produire des puits, des sources et des fleuves. En réalité, les puits de notre âme ont besoin d'un puisatier qui les creuse; il faut les nettoyer, il faut déblayer tout ce qui est terrestre pour que les nappes de pensées raisonnables, que Dieu y a enfouies, émettent des filets d'eau pure et sincère » (Origène, *Homélie sur les Nombres*, 12, 1; GCS, t.7, 1921, p. 96, 9-15; trad. A. MÉHAT, SC 29, 1951, p. 239).

précisément où Dieu m'engendre comme sa propre image intérieure et c'est là que je demeure une vérité éternellement filiale³⁵⁵. Maître Eckhart voit que tout ce qui naît divinement en nous demeure la chose la plus indestructible qui constitue notre vérité intérieure, puisque, selon lui, « tout ce qui, dans l'âme, se tourne vers le bas, reçoit de là un voile qui la recouvre, mais ce qui, dans l'âme, s'élève vers Dieu, est la pure image de Dieu, *la naissance de Dieu sans voile*, dépouillé dans l'âme dépouillée. De *l'homme noble, image de Dieu, fils de Dieu, semence de la nature divine* qui n'est jamais anéantie en nous, bien qu'elle puisse être recouverte, le roi David dit dans le psautier : « quoique beaucoup de vanités, de souffrances et de misères assaillent l'homme, il demeure cependant dans l'image de Dieu et l'image de Dieu en lui ». La vraie lumière luit dans les ténèbres bien qu'on ne la voie pas »³⁵⁶. Maître Eckhart identifie entre la nudité de l'image divine en l'homme et la naissance de Dieu dans l'âme, cette naissance qui manifeste, au-delà de tout voilement, la révélation de notre vérité indestructible qui demeure à jamais jaillissante en elle-même par la puissance de la source divine. Si nous sommes l'image de Dieu, c'est parce que Dieu ne cesse de nous engendrer dans la nudité de sa vérité éternellement vivante. Toute la grandeur de l'âme réside dans la vérité de son engendrement en Dieu qui fait d'elle une révélation vivante. Engendrée dans l'intériorité vivante de Dieu, l'âme n'a d'autre révélation intérieure que celle qui lui est donnée en Dieu. Là où Dieu s'engendre, c'est là où il est ce qu'il est. C'est pourquoi seule l'âme, parce qu'elle est le lieu intérieur d'une naissance divine, porte en elle l'image vivante et intérieure de Dieu. Il s'ensuit que rien ne peut être donné à l'âme pour qu'elle soit ce qu'elle est hors de cette naissance en Dieu. Il suffit à l'âme de naître en Dieu, pour qu'elle soit vivante de Dieu d'une manière essentielle. « Dans tous les autres êtres Dieu est en tant qu'*essence*, en tant qu'*activité*, en tant que *sensibilité*, mais ce n'est que dans l'âme qu'il s'*engendre*. Toutes les créatures sont une trace de Dieu, mais l'âme est dans sa nature image de Dieu. Cette image doit être ornée et rendue parfaite par cette naissance. Pour cette opération et cette naissance aucune créature n'est réceptive, que

³⁵⁵ « Par la conversion dans le Verbe, l'homme s'abîme dans l'être même de Dieu tel qu'il est mis en image dans le Fils. L'union avec l'Image suppose l'anéantissement de la créature en tant que telle, car il n'y a pas d'image de l'Image. L'homme né Fils de Dieu dans le Verbe est donc l'Image même de Dieu. Il ne s'unit pas à l'Image en restant lui-même mais il est l'Image elle-même dans la mesure où il est totalement anéanti en elle » (E. ZUM BRUNN, A. de LIBERA, *Maître Eckhart, métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 129).

³⁵⁶ M. ECKHART, "De l'homme noble", In *Traités*, trad. Ancelet-Hustache, p. 148; souligné par nous.

l'âme seule. Tout ce qui peut arriver de perfections dans l'âme, que ce soit l'illumination divine, la grâce ou la sainteté, tout cela doit être dans l'âme par cette naissance : il n'y a pas d'autre façon. Attends seulement cette naissance en toi, et tout bien, toute consolation, tout ravissement, toute essence et toute vérité deviendront tiens ! Si tu laisses échapper cette chose *unique*, tu laisses échapper aussi tout bien et toute sainteté ! Ce qui entre en toi par cette naissance, cela t'apporte essence pure et fixité; ce que tu recherches et saisis en dehors d'elle cela se corrompt de quelque manière que tu le prennes. Mais cela seul te donne l'essence, toute autre chose passe et disparaît. Dans cette naissance au contraire tu deviens participant de l'opération de Dieu et tous ses dons. De cela ne sont pas susceptibles les créatures en lesquelles n'est pas l'image de Dieu : cette naissance éternelle appartient à l'image originelle de l'âme, et est donc un privilège de l'âme; elle est accomplie par le Père dans le fond, dans la partie la plus intérieure de l'âme où jamais ne pénétra le rayon d'une image ni ne regarda une des puissances de l'âme »³⁵⁷. Si l'âme, en naissant en Dieu, reçoit en elle la révélation intérieure de Dieu, c'est parce qu'elle est enfantée d'une façon filiale dans le fond du Père céleste. C'est dans la vie du Père que l'âme est capable de s'éprouver elle-même comme cette vérité qui saisit Dieu à partir de la vérité de Dieu lui-même. Tout ce qui est dit à ce niveau affirme la vérité filiale de l'homme liée étroitement à la mystique de l'image qui n'a d'autre lieu vivant que l'intériorité abyssale de l'âme détachée de tout rapport extérieur. « *Ici, écrit Eckhart, l'âme n'a plus de commun avec quoi que ce soit, ici l'homme est formé à l'image de Dieu, il est de race divine, de la famille de Dieu* »³⁵⁸. Et pour que Dieu se donne complètement à l'âme, il faut que cette dernière soit vivante complètement de Dieu et en Dieu. L'homme détaché de tout ce qui n'est pas Dieu est fils de celui qui le forme et l'engendre en lui et comme lui. « *Parce que ces plus hautes puissances de l'âme, ajoute Eckhart, ne sont pas Dieu lui-même, mais qu'elles sont créées dans l'âme et avec l'âme, elles doivent être dépouillées d'elles-mêmes et transformées en Dieu seul, naître en Dieu et de Dieu, pour que Dieu seul soit leur père; car c'est ainsi qu'elles sont enfants de Dieu*

³⁵⁷ M. ECKHART, *Sermons - Traités*, trad. P. Petit, p. 45-46.

³⁵⁸ M. ECKHART, « Le livre de la consolation divine », In *Traités et sermons*, trad. A. de Libera, p. 131; souligné par l'auteur.

*et le Fils unique car je suis fils de tout ce qui me forme à son image et égal à lui-même et m'engendre »*³⁵⁹.

Il faut avant tout se détacher de tout ce qui n'est pas l'Image, c'est-à-dire de tout ce qui n'est pas le Fils unique, pour pouvoir naître dans la vie du Père comme ses propres fils. Il faut que nous soyons en nous-mêmes ce que le Fils est en nous, puisque c'est lui qui constitue en nous notre vérité filiale et fait régner en nous la vie du Père céleste dans l'Esprit. Nous demeurons dans le Père, là où le Fils est notre propre Demeure. C'est pourquoi plus nous vivons dans le Fils, plus ce qui nous est donné divinement et intérieurement en lui resplendit en nous par sa lumière vivante. « Quand un maître fait une image de bois ou de pierre, il n'introduit pas l'image dans le bois, il enlève les copeaux qui avaient caché et recouvert l'image; il n'ajoute rien au bois, au contraire, il enlève et creuse ce qui le recouvre, il ôte les scories; brille alors ce qui était caché dans le champ, comme le dit Notre-Seigneur dans l'Évangile »³⁶⁰.

L'âme ne peut manifester ce qu'elle est que là où elle coïncide avec la nudité de sa vérité intérieure. Révélée à elle-même dans l'auto-révélation de Dieu, l'âme détachée n'a de vérité que celle qui lui est donnée en Dieu. En habitant la profondeur de sa vérité, elle ne fait qu'habiter le rapport qui la révèle en Dieu et qui est Dieu lui-même. Si l'âme est, dans son fond vivant, l'image de Dieu, elle l'est dans l'intériorité de Dieu. C'est pourquoi elle ne peut être l'image de quelqu'un qui est extérieur à elle, mais elle n'est l'image que de celui qui habite en elle dans son intériorité. Cela est vrai parce que Dieu ne peut pas habiter l'intériorité de quelqu'un qui diffère de sa vérité, puisqu'il ne peut trouver son repos dans une intériorité qui n'est pas fondée en lui. Là où Dieu habite dans l'âme, c'est là où l'âme est image de Dieu. « Quand l'âme pénètre dans l'image [dans l'âme] où n'est rien d'étranger, où seule est l'image [divine] avec laquelle elle est une seule image, elle reçoit un seul enseignement. Lorsqu'on est introduit dans l'image où l'on est semblable à Dieu, on y saisit Dieu, on y trouve Dieu. Où il existe une division vers l'extérieur, on ne

³⁵⁹ Ibidem; souligné par l'auteur. Eckhart nous dit en ce même sens : « Le Père n'a qu'un Fils unique, et moins nous avons intention ou attention à quelque chose d'autre qu'à Dieu, et moins nous lorgnons vers l'extérieur, plus [alors] nous nous trouvons *revêtus de l'image dans le Fils, et plus le Fils naît en nous, et nous naissons dans le Fils et devenons un Fils*. Notre Seigneur Jésus Christ est Un Fils unique du Père et lui seul est homme et Dieu. Ainsi n'y a-t-il qu'Un Fils dans Un être, et c'est là l'être divin. C'est ainsi que nous devenons Un dans lui si nous ne visons rien que lui » (M. ECKHART, *Sermon 41*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 84; souligné par nous).

³⁶⁰ M. ECKHART, "De l'homme noble", in *Traités*, trad. Ancelet-Hustache, p. 147-148.

trouve pas Dieu. Lorsque l'âme pénètre dans l'image et se trouve uniquement dans l'image, elle trouve Dieu dans l'image, et du fait qu'elle se trouve et trouve Dieu, c'est une seule opération hors du temps; là elle trouve Dieu. Dans la mesure où elle est à l'intérieur, dans cette mesure elle est « un » avec Dieu, il veut dire : dans la mesure où on est inclus là où l'âme est image de Dieu. Dans la mesure où l'homme est à l'intérieur, dans cette mesure il est divin; dans la mesure où il est à l'intérieur, dans cette mesure il est en Dieu, non pas inclus, non pas uni, bien plutôt « un »³⁶¹. Une telle unité radicale est révélée là où Dieu, en brûlant intérieurement l'âme de son feu, naît en l'âme et laisse naître l'âme en lui. Le feu divin ne peut transformer en son essence même celui qui le désire que parce que le désirant est donné à lui-même dans le désiré. Le feu est habité primordialement par le désir primordial de naître dans le bois qui ne peut éprouver la splendeur de sa vérité intérieure qu'en devenant un avec le feu. « Le feu, nous dit Eckhart, si puissant qu'il soit, ne brûlerait jamais s'il n'espérait une naissance. Si sec que soit le bois que l'on y mettrait, s'il ne pouvait s'assimiler au feu, il ne brûlerait jamais. Le feu désire naître dans le bois, de sorte qu'il n'y ait qu'un seul feu et qu'il se maintienne et demeure. S'il s'éteignait et disparaissait, il n'y aurait plus de feu, c'est pourquoi il désire être maintenu. La nature de l'âme ne porterait jamais en elle la similitude si elle ne désirait pas que Dieu naisse en elle; jamais elle ne parviendrait à sa nature, jamais elle ne désirerait y parvenir si elle n'attendait pas cette naissance. Aussi, c'est là l'opération de Dieu, et jamais Dieu ne l'opérerait s'il ne voulait que l'âme naisse en lui. Dieu opère et l'âme désire. À Dieu appartient l'opération, à l'âme le désir ainsi que le pouvoir que l'homme naisse en elle et elle en Dieu. C'est l'opération de Dieu que l'âme lui devienne égale. Il est nécessaire qu'elle attende que Dieu naisse en elle et qu'elle soit maintenue en Dieu et qu'elle désire une union afin qu'elle soit maintenue en Dieu. La nature divine se répand dans la lumière de l'âme, et elle y est maintenue. Par là, Dieu désire naître en elle et lui être uni et maintenu en elle »³⁶².

En enflammant la profondeur de l'âme par son feu pathétique intérieur, Dieu attise en elle le désir de naître en lui. Ce qui fait que le Dieu désiré et l'âme désirante sont un au niveau de cette passion de naître. Si tout ce qui est divin en Dieu le pousse à naître dans l'âme et

³⁶¹ M. ECKHART, *Sermon 44*, trad. Ancelet-Hustache, p. 90; souligné par nous.

³⁶² Ibid., p. 90-91; souligné par nous.

tout ce qui est vivant dans l'âme la pousse à naître en Dieu, c'est parce que Dieu est capable de se vivre lui-même dans l'âme et l'âme est capable d'éprouver la plénitude de ce qu'elle est en Dieu. Cette unité fondamentale qui se vit au niveau de la vérité, la révélation et l'essence est une unité qui se réalise dans le désir et la passion intérieure. En désirant être le lieu d'une naissance divine, l'âme devient ce qu'elle désire, c'est-à-dire elle *devient divinement vivante en Dieu*. « Augustin dit : « Exactement comme tu aimes, tu es : si tu aimes la terre, tu deviendras terrestre; si tu aimes Dieu tu deviens divin. *Si donc j'aime Dieu, deviendrai-je alors Dieu ? Je ne le dis pas, je vous renvoie à la sainte Écriture*. Dieu a parlé par le prophète : Vous êtes des dieux et les enfants du Très-Haut ». C'est pourquoi je dis : *dans l'égalité, Dieu donne la naissance. Si l'âme ne s'en rendait pas compte, elle ne désirerait jamais y parvenir. Elle veut subsister en lui; sa vie est en lui*. Dieu a sa subsistance, sa permanence dans son être, et c'est pourquoi il n'en va pas autrement : il faut que l'on dépouille et sépare tout ce qui est de l'âme : sa vie, ses puissances, sa nature, il faut que tout cela disparaisse et qu'elle demeure dans la pure lumière où elle est une seule image avec Dieu : là elle trouve Dieu. C'est la particularité de Dieu que rien d'étranger ne s'insinue en lui, rien d'apporté, rien d'ajouté »³⁶³. Habité par la passion de Dieu, l'homme vit Dieu, là où Dieu brûle l'intériorité de l'homme par la flamme de sa passion vivante. Le désir de Dieu de naître en nous enflamme notre intériorité et la transforme en lui et comme lui, puisque tout ce qui est désiré par Dieu constitue en chacun de nous sa vérité intérieure. Le désir paternel d'engendrer attise en nous notre désir filial de naître dans la vie du Père, puisque paternité et filiation sont un au niveau de cette révélation unitaire pathétique.

En engendrant l'âme en lui, Dieu enflamme en elle le désir d'être pour lui. Le désir qui me pousse à vivre Dieu intérieurement au niveau de ma pulsionnalité originale n'est jamais distinct de ce que Dieu éprouve en lui-même pathétiquement. Dieu désire être désiré parce qu'il ne cesse de se désirer lui-même en nous. Il ne cesse d'être ce rapport qui nous fait être en lui et pour lui. Dieu désire mon désir qui me fait être pour lui. Il est habité par ma passion de lui. En désirant Dieu, j'éprouve cette même vie qui se désire elle-même en Dieu. Dieu n'est rien pour moi hors du désir qui me fait être en lui. Si ma vérité coïncide avec ce désir, c'est parce que rien ne peut vivre en moi hors d'un tel désir.

³⁶³ Ibidem.

Cela est vrai parce que toute passion-de-vivre-en-soi doit être donnée à elle-même dans la passion-de-vivre-en-Dieu. C'est pourquoi laisser Dieu être ce qu'il désire être en moi constitue l'unique révélation de ma vérité essentielle.

En aimant Dieu, l'homme ne fait qu'aimer Dieu par l'amour de Dieu lui-même. En nous donnant de l'aimer comme il nous aime, Dieu s'aime lui-même en nous. C'est ainsi qu'il nous fait naître en lui-même comme lui-même. Tout ce qui nous est donné dans l'amour de Dieu est Dieu lui-même. Être l'amour de Dieu, c'est être Dieu. L'homme qui vit Dieu dans l'amour de Dieu est aussi vivant dans son humanité que la source de l'amour qui le fait vivre en elle. « Dieu est ce qu'il est, affirme Eckhart, et ce qu'il est, c'est aussi à moi; et ce qui est à moi je l'aime; et ce que j'aime, cela m'aime en retour et me tire en soi; et ce qui m'a tiré en soi, je le suis plus que moi-même. Ainsi il vous faut *aimer* Dieu, alors vous deviendrez aussi Dieu avec Dieu »³⁶⁴.

³⁶⁴ M. ECKHART, *Sermons -Traités*, trad. P. Petit, p. 80; souligné par l'auteur.

a) La maternité de l'âme virginale

La paternité du Père, parce qu'elle condense en elle toute la fécondité de la vie, s'engendre elle-même et engendre en se donnant elle-même en chaque engendrement. Elle est la condition intérieure de toute fécondité filiale. Pour que l'âme filiale soit féconde intérieurement, elle doit naître mystiquement dans la fécondité de Dieu, là où Dieu lui donne à partir de son intériorité généreuse de l'enfanter mystiquement. C'est précisément en Dieu que l'âme peut enfanter Dieu mystiquement. Plus Dieu est fécond en lui-même, plus il s'engendre lui-même, nous engendre en lui et nous donne la possibilité de l'enfanter dans notre intériorité fécondée par lui. Là où est Dieu, c'est là où est la fécondité spirituelle et intérieure. « L'âme qui possède Dieu, affirme Eckhart, est en tout temps féconde »³⁶⁵.

C'est dans la maternité virginale du Christ, nous dit Maître Eckhart, que l'âme devient une femme vierge, puisque l'âme ne peut recevoir sa fécondité que de la fécondité intérieure de Dieu. En recevant le don de Dieu, l'âme est générée intérieurement dans la générosité de Dieu. Si l'âme est généreuse dans son fond intérieur et est capable de donner ce qu'elle reçoit, c'est parce qu'elle ne se reçoit elle-même que dans cette source donatrice qui est Dieu lui-même. Ce qu'elle reçoit, c'est sa naissance en Dieu et ce qu'elle donne est lié étroitement à ce qu'elle reçoit. Le tout lui est donné pour que la naissance, l'œuvre ultime de Dieu, soit accomplie en elle. Pour que l'âme naisse en Dieu, il faut qu'elle laisse Dieu être son propre agir en elle et cela exige qu'elle pâtisse Dieu intérieurement.

Parce qu'elle est enfantée dans le lieu même où le Père enfante éternellement son Fils unique, l'âme vit dans la fécondité du Père, cette fécondité mystique qui enfante Dieu en Dieu et par Dieu. L'âme participe par là au pouvoir mystique du Père, parce qu'elle est enfantée dans ce pouvoir paternel et n'est rien que ce qui la donne à elle-même dans ce pouvoir essentiel. Cela est possible parce que Dieu, en engendrant l'âme dans son intériorité, lui donne la possibilité d'être divinement vivante en lui, c'est-à-dire de

³⁶⁵ M. ECKHART, *Sermon 43*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 93.

s'enfanter et d'enfanter celui qui l'enfante dans le même pouvoir qui l'enfante, parce qu'elle est liée intérieurement à Dieu par ce même et unique lien pathétique qui constitue la vérité de Dieu lui-même. Une telle vérité ne se révèle que d'une manière mystique. Elle est liée au mystère de la paternité de Dieu qui nous donne d'être fils dans le Fils unique. Filiation et maternité ne sont vraies en l'homme que parce que le Père dans sa paternité et le Fils dans sa filiation et l'Esprit dans sa profondeur intérieure les fondent en chacun de nous.

Maître Eckhart nous parle de la fécondité du Père qui fonde en l'âme sa maternité spirituelle, cette maternité qui est l'effectuation intérieure d'une générosité généreuse et d'un pouvoir mystique d'engendrement. C'est dans la puissance engendrante du Père que l'âme est engendrée et est capable de s'engendrer elle-même, d'engendrer le Fils dans le Père et le Père dans le Fils et d'engendrer celui qui l'engendre *mystiquement*, puisque tout ce que le Père opère en lui, dans son Fils et dans l'âme est un. « Dieu et moi sommes un dans l'opération, écrit Eckhart »³⁶⁶. L'âme vierge qui est « femme » enfante Dieu³⁶⁷ en Dieu et par Dieu mystiquement. Elle opère là où Dieu est le lieu de sa propre opération en lui et en elle³⁶⁸. La maternité spirituelle de l'âme agissante dans la paternité du Père, dans la maternité virginale du Christ et la spiritualité de l'Esprit, révèle la grandeur de sa virginité et de sa filiation. L'âme enfante dans la mesure où elle est enfantée, car à elle est donnée la puissance de celui qui l'enfante³⁶⁹. Et c'est dans ce sens qu'elle devient une "mère spirituelle"³⁷⁰ et enfante Dieu dans sa propre intériorité.

³⁶⁶ M. ECKHART, *Sermon 6*, trad. A. de Libera, Op. cit., p. 263.

³⁶⁷ « Il (le Père), écrit M. Eckhart, m'engendre non seulement en tant que son Fils, il m'engendre en tant que lui et lui en tant que moi, et moi en tant que son être et sa nature. (...) Tout ce que Dieu opère est un ; C'est pourquoi il m'engendre en tant que son Fils, sans aucune différence » (M. ECKHART, *Sermon 6*, trad. Ancelet-Hustache, p. 85). « Le Père du Royaume céleste te donne son Verbe éternel et dans ce même Verbe il te donne sa propre vie et son propre être et sa Dété. (...) Il te donne le pouvoir d'engendrer avec lui toi-même et toutes choses et il te donne sa propre puissance comme à ce même Verbe. Ainsi, avec le Père, dans la puissance du Père, tu engendres sans relâche toi-même et toutes choses en un continuel présent » (M. ECKHART, *Sermon 49*, trad. Ancelet-Hustache, p. 120). C'est à ce niveau ultime que je deviens père capable de participer à l'engendrement qu'opère le Père lui-même, ce Père qui m'a engendré dans son Fils Unique pour que : « je sois père et engendre celui dont je suis engendré » (M. ECKHART, *Sermon 22*, trad. Ancelet-Hustache, p. 193) et engendre le Fils dans le Père par l'unique pouvoir de la vie du Père et du Fils.

³⁶⁸ « L'âme, nous dit Eckhart, à partir de soi engendre Dieu à partir d'elle; elle le fait pour qu'elle engendre Dieu à partir de Dieu en Dieu; elle le fait pour qu'elle engendre Dieu à partir d'elle là où elle est de la couleur de Dieu : là elle est une image de Dieu » (M. ECKHART, *Sermon 43*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 97).

³⁶⁹ M. ECKHART, *Sermon 2*, trad. A. de Libera, p. 233 : « Le Père éternel engendre sans cesse son Fils éternel dans cette puissance (de l'âme), en sorte que cette puissance collabore à l'engendrement du Fils et

Mais comment comprendre avec Eckhart le mystère intérieur de cette maternité spirituelle qui constitue l'âme virginal ?

L'homme, pour être libre face à tout ce qui n'est pas Dieu, doit avoir en lui la liberté de Jésus qui est « dégagé, libre et virginal en lui-même ». L'être humain, pour être « intact et vierge », nous dit Eckhart, « doit accueillir Jésus virginal ». Mais pour vivre en Dieu, il ne suffit pas à l'homme d'être virginal, puisque « pour qu'il soit fécond, il est nécessaire qu'il soit femme ». « « Femme »³⁷¹, ajoute Eckhart, est le mot le plus noble que l'on puisse attribuer à l'âme, bien plus noble que vierge. Que l'être humain accueille Dieu en soi, c'est bien, et dans cet accueil, il est vierge. Mais que Dieu devient en lui fécond, c'est mieux, car la fécondité du don est seule la reconnaissance pour le don et alors l'esprit est femme dans la reconnaissance qui, à son tour, enfante Jésus en retour dans le cœur paternel de Dieu. (...) Une vierge qui est femme, libre, sans lien, sans attachement, est en tout temps également proche de Dieu et d'elle-même. *Elle porte beaucoup de fruits et ils sont grands, ni plus ni moins que ne l'est Dieu lui-même*. Cette vierge, qui est une femme, produit ce fruit tous les jours cent fois ou mille fois, même d'innombrables fois, enfantant et rendue féconde à partir du fond le plus noble ou, pour dire mieux, à partir du même fond où le Père donne naissance à son Verbe éternel; elle est devenue féconde, participant à cette naissance. Car Jésus, lumière et reflet du cœur paternel - Saint Paul dit qu'il est un honneur et un reflet du cœur paternel et pénètre avec la puissance de son rayonnement le cœur paternel – ce Jésus est uni à elle et elle à lui, et elle rayonne et brille avec lui comme un unique Un et comme une lumière claire et pure dans le cœur paternel »³⁷².

d'elle-même en tant que ce Fils, dans l'unique puissance du Père ». Tout ce que le Père opère est un. En engendrant son Fils dans le fond de l'âme, le Père donne à l'âme le pouvoir d'enfanter le Fils dans sa puissance paternelle intérieure. L'âme qui laisse Dieu être en elle sa propre fécondité devient ce lieu mystique où Dieu enfante dans un maintenant d'éternité le Fils tel qu'il l'enfante dans « son cœur paternel » (Cf. M. ECKHART, *Sermon 2*, trad. A. de Libera, p. 231).

³⁷⁰ J. TAULER, *Sermon 1*, p. 19-20.

³⁷¹ A. Silesius écrit en ce même sens : « La jeune vierge a grand prix, mais doit être mère, sinon elle est comme un champ de terre inféconde » (A. SILESIUS, *L'errant chérubinique*, Op. cit., p. 127).

³⁷² M. ECKHART, *Sermon 2*, trad. Ancelet-Hustache, p. 52-54.

b) Être Marie et enfanter Dieu

La Vierge Marie, avant de donner naissance à son Fils selon la chair, a été donnée à elle-même à travers une naissance spirituelle dans son Fils. Le Père a engendré d'abord en elle mystiquement et spirituellement son Fils dans l'Esprit. Pour que l'homme puisse engendrer Dieu mystiquement, il faut qu'il laisse Dieu être en lui le lieu de cet engendrement intérieur. Eckhart nous dit en ce sens : « Si Marie n'avait pas conçu d'abord spirituellement Dieu, il ne serait jamais né d'elle corporellement. Une femme dit à Notre Seigneur : *Heureux le corps qui t'a porté*. Notre Seigneur dit « non seulement est heureux le corps qui m'a porté; *heureux sont ceux qui entendent la parole de Dieu et qui la gardent*. Dieu préfère être né spirituellement de chaque vierge, de chaque âme bonne, plutôt que d'être corporellement né de Marie »³⁷³. Si notre naissance spirituelle en Dieu est plus glorieuse que toute autre naissance, c'est parce que seule la venue de Dieu en nous nous donne d'être ses fils et informe notre intériorité par sa vérité vivante. Connaître le Christ selon l'esprit et non selon la chair extérieure est la possibilité qui nous est donnée une fois que nous naissons spirituellement dans le Christ et nous le laissons nous informer dans sa vérité éternelle divine. « La Mère, écrit Gueric D'Igny, connaissait son Fils aussi bien assurément celui qui disait : « Même si nous avons connu le Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus ainsi maintenant ». Elle l'a connu d'abord selon la forme de la chair, dans laquelle elle l'a mis au monde; mais cela est très éloigné de la connaissance de cette forme en laquelle le Père l'a engendré. (...) Or, entre la forme de la chair et la forme du Verbe, il existe comme un degré intermédiaire par lequel on peut s'élever de l'une à l'autre, comme une troisième forme du Christ : elle est spirituelle, il est vrai, et cependant il l'a montrée ouvertement dans sa chair. C'est la forme de la vie qu'il a menée dans son corps pour servir de modèle à ceux qui devaient croire. C'est seulement en effet si *le Christ est formé en nous selon l'exemplaire de vie et de conduite*

³⁷³ M. ECKHART, *Sermon 22*, trad. Ancelet Hustache, p. 193.

*qui nous a été montré en lui, que nous serons en état de voir non seulement la forme qui a été formée à cause de nous, mais celle aussi qui nous a formés »*³⁷⁴.

Marie, mère du Christ, est de même mère de tous ceux qui vivent dans le Christ, puisque sa maternité est vivante dans son fils. Guerric D'Igny nous parle de la maternité spirituelle de Marie ainsi : « Cette unique Vierge mère, qui se glorifie d'avoir mis au monde le Fils unique du Père, étreint avec amour ce même Fils unique en tous ses membres; et elle ne rougit pas d'être appelée mère de tous ceux dans lesquels elle reconnaît son Christ déjà formé, ou en formation »³⁷⁵. Marie, mère et fille de Dieu et de l'Église, reçoit de Dieu ce qu'elle ne cesse de donner en Dieu. Elle ne fait que recevoir de Dieu celui qui va naître en elle. Marie devient mystiquement ce qu'elle reçoit, puisqu'elle est supportée par la Grâce de Dieu qui fait d'elle ce qu'elle est. Elle nous promet l'enfantement dans son fils dans ce même pouvoir divin qui l'a enfantée intérieurement. « Par la foi la Vierge a conçu Dieu; par la foi elle a mérité de voir s'accomplir divinement tout ce qui lui était promis : « Heureuse, est-il dit, celle qui a cru à l'accomplissement de la parole qu'elle a reçue du Seigneur ». (...) Celle qui a conçu Dieu par la foi te promet, à toi aussi, si tu as la foi, la même faveur. C'est-à-dire que, si tu veux bien *concevoir la parole sortie de la bouche du messenger céleste, tu peux toi aussi concevoir ce Dieu que la terre tout entière ne peut contenir*. (...) Vois l'ineffable condescendance de Dieu, en même temps que la vertu de cet incompréhensible mystère ! Celui qui t'a créé est maintenant *créé en toi*, et comme si c'était trop peu que tu l'aies pour Père, il veut encore que tu lui sois une *mère* ! « Quiconque, dit-il, fait la volonté de mon Père, est mon frère, ma sœur, ma mère ». Ô âme fidèle, *ouvre bien grand ton sein*, dilate ton affection, crains d'être à l'étroit dans ton propre cœur, *conçois* celui qu'une créature ne peut contenir ! Ouvre à la parole de Dieu ton oreille pour entendre. Elle est « la voie de l'esprit » qui fait concevoir en pénétrant jusqu'au sein de ton cœur, de telle sorte que « les os » du Christ – qui sont les vertus – « prennent consistance dans le sein de la mère » »³⁷⁶.

Guerric D'Igny invite la communauté des croyants à enfanter le Christ comme des mères spirituelles. Mais un tel enfantement demeure une chose douloureuse, puisqu'il ne peut

³⁷⁴ Guerric D'Igny, IIème sermon pour la nativité de la bienheureuse Marie, In *Sermons II*, SC 202, Paris, Cerf, 1973, p. 487-489; souligné par nous.

³⁷⁵ Guerric D'Igny, Sermon pour l'Assomption de la bienheureuse Marie, In *Sermons II*, Op. cit., p. 415.

³⁷⁶ Guerric D'Igny, IIème sermon pour l'annonciation, In *Sermons II*, Op. cit., p. 139-141; souligné par nous.

être que l'épreuve d'un souffrir intense couronné par la joie. « Vous aussi, nous dit-il, heureuses mères d'un si glorieux enfant, veillez sur vous jusqu'à ce que « le Christ soit formé en vous ». (...) Gardez donc vos cœurs avec toute vigilance, car de là sortira la vie; ceci lorsque, le fruit arrivé à terme, l'enfantement s'accomplira, et que la vie du Christ, qui pour l'instant est cachée dans vos cœurs, se manifestera dans notre chair mortelle. Déjà vous avez conçu l'esprit du salut, mais vous êtes encore en travail; vous n'avez pas encore enfanté. Laborieux est ce travail, mais combien consolant l'espoir de l'enfantement ! La femme, lorsqu'elle accouche, s'attriste de sa peine, mais lorsqu'elle aura mis au monde l'enfant, elle ne se souviendra plus de ses douleurs, dans la joie qu'un homme, le Christ, soit né au monde extérieur de notre corps, ce corps qu'on appelle « le monde en petit ». Car celui qui à présent est conçu, Dieu, en nos esprits, en les configurant à son esprit de charité, naîtra alors comme homme en nos corps en les configurant à son corps de clarté »³⁷⁷.

Porteuse du Logos, la Vierge Marie est le modèle vivant de l'âme féconde et virginale qui enfante de son sein maternel le Verbe divin. Syméon le Nouveau théologien enseigne que les saints portent le Logos dans leurs entrailles spirituelles comme la Mère de Dieu, « ils l'engendrent, il est engendré en eux et ils sont engendrés par lui ». Un tel engendrement ne peut se faire que là où Dieu révèle la grandeur de son humilité dans l'homme et là où l'homme se donne totalement et humblement à Dieu. En recevant la grâce du Père, du Fils et de l'Esprit, l'homme humble est enfanté comme la Vierge Marie fils dans le Fils et enfante *mystiquement et intérieurement* le Fils dans la Puissance du Père et la Profondeur de l'Esprit. « Ce qui s'est accompli corporellement dans Marie immaculée quand la plénitude de la Divinité a resplendi dans le Christ par la Virginité, écrit Grégoire de Nysse, cela aussi s'accomplit en toute âme qui demeure vierge suivant l'esprit, non pas que le Seigneur se rende désormais présent corporellement, puisque « nous ne connaissons plus le Christ selon la chair, mais il vient habiter spirituellement, et introduit avec lui le Père, comme dit quelque part l'Évangile »³⁷⁸. Cette même vérité est attestée par Maxime le Confesseur qui voit que « le Verbe est né une fois pour toutes selon la chair, mais à cause de philanthropie, il désire *naître* sans cesse selon *l'Esprit* en ceux qui

³⁷⁷ Ibid., p. 143-145.

³⁷⁸ Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, Chap. II, SC 119, Paris, Cerf, 1966, p. 269.

*le désirent. Il se fait et se forme en eux en même temps que les vertus. Il se manifeste dans la mesure où il sait que celui qui le reçoit en est capable ... Le Christ naît toujours mystiquement de l'âme, prenant chair à travers ceux qui sont sauvés, faisant de l'âme qui enfante une mère vierge »*³⁷⁹.

La naissance du Christ s'accomplit en nous, lorsque nous serons complètement vivants en lui comme la Vierge Marie. Origène nous parle de cette naissance intérieure ainsi : « « L'Esprit-Saint, est-il dit, viendra sur toi, et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre ». La naissance du Christ a donc commencé par une ombre. Mais ce n'est pas seulement en Marie que cette naissance a commencé par une ombre; *le Verbe de Dieu naît aussi en toi si tu en es digne*. Fais donc en sorte de pouvoir capter son ombre, et lors que tu seras digne de l'ombre, *son corps viendra à toi*, pourrai-je dire, ce corps d'où naît l'ombre, car celui qui est fidèle dans les petites choses le sera dans les grandes »³⁸⁰.

Guerric D'Igny nous dit de même que l'homme, une fois qu'il accueille en lui la Parole de Dieu comme l'a déjà fait la Vierge Marie, naît dans le Christ et est capable de concevoir le Christ et de le faire naître spirituellement. La maternité spirituelle de l'âme se révèle effectivement là où elle laisse Dieu être sa propre fécondité en elle. « Oui, vous aussi êtes mères de cet enfant, qui est né pour vous et en vous, du moment que par l'effet de la crainte du Seigneur vous avez conçu et enfanté l'esprit du salut. Veille donc, mère sainte, veille à prendre soin du nouveau-né *jusqu'à ce que soit formé en toi le Christ, né pour toi »*³⁸¹.

³⁷⁹ Maxime le Confesseur, *Patrologie grecque* 90, 1181, 889; souligné par nous.

³⁸⁰ Origène, *Homélie sur le cantique des cantiques*, Homélie II, 6, SC 37 bis, Paris, Cerf, 1966, p. 127; souligné par nous.

³⁸¹ Guerric D'Igny, IIIème sermon pour la nativité, In *Sermons I*, SC 166, Paris, Cerf, 1970, p. 199; souligné par nous.

c) La maternité spirituelle de l'Église

L'Église qui est née de la plaie du Christ, de la mort et de la résurrection de son Seigneur, conçoit dans l'Esprit Saint les fils de Dieu dans ses entrailles pour les faire naître en Dieu et par Dieu pour la vie nouvelle. Elle est cette mère spirituelle qui enfante dans la foi les fils du royaume céleste qui, dans la mesure où ils sont enfantés par le Verbe, enfantent le Verbe qui fructifie dans leur vie intérieure. Si le Christ, nous dit Saint Ambroise, n'a qu'une seule mère selon le corps, il est le fruit de chacun de nous selon la foi. En recevant le Verbe dans son intériorité détachée, notre âme enfante et est enfantée dans la foi et la praxis.

C'est dans l'intériorité de chacun de nous que l'Église est intérieurement féconde. Et comme « Marie a mis au monde corporellement la tête de ce corps; l'Église, nous dit Saint Augustin, met au monde spirituellement les membres de cette tête. Chez l'une pas plus que chez l'autre, la virginité n'empêche la fécondité; ni chez l'une ni chez l'autre, la fécondité ne détruit la virginité »³⁸². *L'Église reçoit de Dieu ce qu'elle donne en Dieu et devient mystiquement ce qu'elle reçoit divinement*. En célébrant les Mystères de Dieu, elle est transformée et sanctifiée par ces mêmes Mystères surtout par le Baptême et l'Eucharistie³⁸³. Isaac de l'Étoile nous parle de la maternité spirituelle de l'Église qui est enfantée dans l'Esprit et enfante dans l'Esprit des fils de Dieu : « Le Christ, par l'Esprit,

³⁸² Augustin, *De sancta virginitate*, I, II, 2, Éd. bénédictine, trad. et notes par J. Saint-Martin, BA III, 1949, p. 112. Dans un sermon prêché le deuxième dimanche avant Pâques sur le credo de notre foi de baptisé, Saint Augustin nous explique comment l'Église, à la ressemblance de la vierge Marie, est une mère vierge qui enfante dans la foi les membres vivants du Corps mystique du Christ : « L'Église est donc vierge. Tu me diras peut-être : si elle est vierge, comment a-t-elle des enfants ? Ou bien, si elle n'en a pas, comment avons-nous pu donner nos noms pour naître de ses entrailles ? Je réponds : elle est vierge et elle est mère; elle imite la sainte vierge Marie qui a enfanté le Seigneur. La sainte Marie elle-même n'a-t-elle pas eu un fils tout en restant vierge ? De même l'Église a des enfants et reste vierge. *Si tu y regardes bien, c'est le Christ qu'elle enfante, car les baptisés sont ses membres*. « Vous êtes, dit l'apôtre, le corps du Christ et ses membres » (1 Cor 12, 27). *Si donc l'Église a pour enfants les membres du Christ, elle ressemble fort à Marie »* (Saint Augustin, *L'année liturgique*, Paris, DDB, Coll. « Les Pères dans la foi », 1980, p. 61; souligné par nous).

³⁸³ C'est dans l'Eucharistie, nous dit Eckhart, que nous sommes transformés en Dieu et cette transformation embrase chaque point intérieur de notre corps vivant et de notre cœur et fait de nous un seul corps avec le corps du Christ. « Fortifié par son corps (le corps du Christ), ton corps est rénové. Car nous devons être transformés en lui et complètement unis à lui, en sorte que ce qui est à lui devienne notre bien et tout ce qui est à nous, notre cœur et le sien, deviennent un seul cœur, notre corps et le sien un seul corps. Ainsi toutes nos pensées, notre volonté, nos intentions, nos forces et nos membres sont transportés en lui, de sorte qu'on le ressente et le perçoive dans les forces du corps et de l'âme » (M. ECKHART, « Instructions spirituelles », In *Les traités*, trad. Ancelet-Hustache, Op. cit., p. 73).

est devenu fils de l'homme de la Vierge Marie; par le même Esprit, nous devenons fils de Dieu de l'Église vierge »³⁸⁴. Cela est vrai parce que l'Église, cette Mère spirituelle, porte dans ses entrailles vivantes et spirituelles ses enfants nourris dans la vie de Dieu et ne cesse de les porter « jusqu'à ce qu'enfin soit formé en eux le Christ »³⁸⁵.

Eckhart, à la suite de l'Apôtre Paul et de Saint Augustin, considère l'Église comme le Corps mystique christique qui vit et révèle le Christ d'une manière intérieure, unitaire et communautaire. Parce qu'il est vivant dans son Église comme il est vivant en lui-même, le Christ donne à l'Église d'être le lieu d'une manifestation christique plénière. Eckhart écrit sur cette unité mystique qui constitue tout rapport vivant entre le Christ et son Église : « De cette unité des saints avec le Christ, que le Christ ne considère pas autre que son corps, c'est-à-dire son Église qui est lui-même, ainsi Augustin dit à propos de ce psaume : « que sa gloire demeure dans notre terre » : le Christ faisant de nous avec lui un seul homme, tête et corps. Nous prions par lui, vers lui et en lui. Nous parlons avec lui et il parle avec nous; lorsque nous parlons en lui, il parle en nous. Que personne ne dise : « ce n'est pas le Christ qui dit cela », « ou ce n'est pas moi qui dis cela »; s'il se sait soi-même du corps du Christ, qu'il dise l'un et l'autre : « et le Christ le dit » et « moi je le dis ». Veuille ne rien dire sans lui, et il ne dit rien sans toi »³⁸⁶. Parce qu'elle a la taille même du corps mystique du Christ et sa vérité intérieure, l'Église demeure indissociable du mystère du Christ qui l'éprouve comme son propre corps. C'est pourquoi elle ne fait que révéler dans sa souffrance et sa gloire la souffrance et la gloire du Christ. Elle ne peut se rapporter à elle-même dans l'unité que parce que le Christ constitue en elle l'essence de toute unité. Si l'Église ne dit que ce que le Christ dit en elle, c'est parce qu'elle ne vit que de la vie du Christ qui est en elle la plénitude de sa vérité et de sa gloire (cf. Eph 1, 22-23). Il s'ensuit que l'Église, en recevant du Christ sa vérité propre, ne révèle que ce qui la fait naître dans cette vérité et comme cette vérité.

³⁸⁴ Isaac de l'Étoile, *Sermon 45 pour la Pentecôte*, PL 194, 1841 bc.

³⁸⁵ Guerric D'Igny, IIIème sermon pour l'Annonciation, In *Sermons II*, Op. cit., p. 163.

³⁸⁶ M. ECHARDI, *Expositio Sancti Evangelii Secundum Iohannem*, n. 353, trad. P. Gire, cité dans P. GIRE, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, Op. cit., p. 285.

III. Michel Henry et l'anthropologie chrétienne

a) Phénoménologie de la subjectivité vivante

Parce qu'elle est définie à partir de son fond auto-affectionnel vivant, la subjectivité ne peut s'apparaître à elle-même que là où elle est ce rapport à soi indéchirable qui se vit lui-même pathétiquement et intérieurement. La subjectivité n'est rien d'autre, nous dit Henry, que « ce qui s'éprouve soi-même. Non pas quelque chose qui aurait, de plus, cette propriété de s'éprouver soi-même mais le fait même de s'éprouver soi-même considéré en lui-même et comme tel »³⁸⁷. Elle ne se rapporte à elle-même que là où s'affecte elle-même d'une manière invisible et intérieure. Si la subjectivité ne peut vivre que de ce qui la constitue intérieurement dans l'unité et la proximité, c'est parce qu'elle est constituée par la matérialité de la vie qui manifeste en elle ce rapport qui la lie à elle-même d'une façon inaliénable. Seule la vie absolue, parce qu'elle est capable de donner vie, donne à chaque subjectivité d'être vivante en elle. D'où l'affirmation : hors de la vie, pas de subjectivité possible. Dans le monde objectif, là où il n'y a pas une intériorité capable de s'éprouver elle-même, pas de rapport phénoménologique possible. Cela est vrai parce que « l'objectivité elle-même, (...) ne se rapporte à rien. Dans l'objectivité il n'y a pas de rapport, affirme Michel Henry »³⁸⁸. Le monde objectif, s'il est incapable de donner à la subjectivité vivante sa vérité intérieure, c'est parce qu'il est incapable d'être le lieu d'un rapport effectif. Il s'ensuit que le rapport ne peut être donné que là où il y a une intériorité vivante capable de le souffrir comme sa propre vérité. Et parce que notre intériorité ne peut se rapporter à elle-même que là où Dieu constitue en elle l'effectivité d'un tel rapport, tout ce que nous nous éprouvons en nous-mêmes comme nous-mêmes, nous ne faisons que l'éprouver en Dieu. Cela nous mène à affirmer que tout ce qui nous est donné de vivre dans notre subjectivité est le fruit de notre naissance intérieure dans la vie de

³⁸⁷ M. HENRY, "Philosophie et subjectivité", In *Encyclopédie philosophique Universelle*, Éd. A. Jacob, t. I, L'Univers philosophique, Paris, PUF, 1989, p. 46.

³⁸⁸ EM, p. 318.

Dieu. Le tout est lié à notre engendrement filial dans la vie divine qui fait de nous ce que nous sommes dans notre vérité singulière.

Il n'y a pas la vie en général. La vie n'est pas une totalité fusionnelle indéterminée ou une Structure extérieure à ce qu'elle structure. Elle refuse d'être comparée à un océan illimité qui porte en lui toutes choses sans être porté par chacune d'elles. La vie n'est que là où il y a une subjectivité vivante singulière. Il s'ensuit que toute subjectivité singulière n'est pas et ne peut être le fruit de l'exigence que dicte l'auto-réalisation d'une puissance anonyme ou d'un "rien" phénoménologique. Dans la vie, il y a des vivants, il y a chacun de nous. Si ma vie m'est donnée comme une effectivité singulière, c'est parce qu'elle s'éprouve elle-même dans une ipséité singulière capable de venir en elle-même d'une façon effective. Quant à la chair vivante, elle est nécessairement la chair d'un Soi vivant, puisque pas une chair qui puisse être la chair de personne ni une souffrance qui puisse être la souffrance de personne. Cela est vrai parce que la vie absolue ne peut engendrer que des subjectivités singulières vivantes capables d'éprouver leur vérité pathétique dans chaque point de leur vérité intérieure.

Toute venue à soi subjective est soufferte dans le fond de la vie absolue qui la supporte et la donne à elle-même. C'est pourquoi en s'éprouvant elle-même, toute subjectivité singulière vient en elle-même dans la force qui se sature d'elle-même selon un jaillissement continuels'intensifiant sans arrêt et qui gonfle la vie de sa propre pulsionnalité et son propre effort. Ce qui fait que le tout s'effectue au cœur de ce mouvement continuels'intensification de soi par soi impliquant toute la gamme des modes divers de la puissance volcanique propre à la vie se révélant comme une auto-transformation de soi par soi qui n'a rien à voir avec des causalités extérieures. Tout cela n'a d'autre espace et temporalité vivante que la chair phénoménologique vivante qui porte en elle l'éternité de la vie et sa force, cette chair qui ne cesse de venir en elle-même dans la venue de sa propre force en elle. Le "à chaque instant" de la venue de la force en elle-même identique à la venue de la vie en elle-même dans son auto-accroissement éternel habite l'auto-mouvement de la vie qui ne cesse de jaillir en s'accomplissant pratiquement et effectivement dans son s'éprouver soi-même continuels à chaque fois singulier. Et c'est là que toute la force volcanique de la vie ne vient pas à elle-même hors d'elle-même, mais elle est soufferte en elle-même par cette même vérité qui s'étreint elle-même. La surabondance de la force de la vie qui va

jusqu'au bout de son ivresse dans le souffrir et le jouir n'a rien à avoir avec la dislocation de la vie en deux. Étant les deux modes phénoménologiques immanents du pouvoir pathétique de la vie, le souffrir et le jouir sont habités par la puissance pulsionnelle unitaire qui imprime dans le fond de la vie l'éternité historique de son agir incessant. Quant à l'effectuation de la diversité des modes pathétiques découlant de la richesse de la vie et la surabondance de sa générosité, elle ne suppose pas que la vie se différencie d'elle-même en vue de se révéler elle-même grâce à la déchirure qui œuvre originairement au sein de son tissu phénoménologique subjectif. Toute la diversité illimitée des sentiments vécus au sein du Fond affectif est connectée originairement à l'unité du pouvoir charnel auto-impressionnel capable de donner chaque sentiment à lui-même. Parler alors, à ce niveau phénoménologique radical, d'une altération continue de l'Un dans la pluralité ou d'une dislocation infinie de l'unité de la singularité n'a pas de sens. Par conséquent, rien ne peut être vivant s'il n'est pas un dans l'Un et singulier en soi. Une telle singularité qui jaillit de la singularité d'une subjectivité donnée à elle-même dans la vie une, loin de nier le fond unitaire qui la supporte, ne peut s'éprouver soi-même hors de cette vie absolue une qui s'affirme en elle dans sa naissance singulière même.

Donné à lui-même dans l'auto-donation de la Vie, le moi transcendantal s'auto-affecte dans la Vie tout en étant ce moi singulier identique à sa propre vérité exceptionnelle irréductible à d'autres moi. D'où, ce qui fait de notre subjectivité une subjectivité singulière, ce n'est pas le contenu du pathos qu'elle éprouve, mais ce rapport unique donné à lui-même dans chaque ipséité filiale. Quant au fait de dire "Moi" et "Je", il ne m'est possible que si la Vie le dit en moi en m'engendrant en elle comme son fils singulier. Si le Moi peut être agissant et puissant, c'est parce qu'il est avant tout passible au pouvoir primordial de la vie absolue qui le donne à lui-même. « Le moi, écrit Henry, s'éprouve soi-même passivement sur le fond de l'Ipséité originelle de la Vie qui le donne à lui-même et fait de lui à chaque instant ce qu'il est. (...) S'éprouvant soi-même dans l'Ipséité de la Vie, *il entre en possession de lui-même en même temps que de chacun des pouvoirs qui le traversent* »³⁸⁹. Le "Je Peux" identique au pouvoir fondamental de la chair vivante constitue l'essence du Je capable de ramasser en lui tous les points de sa force ainsi que ses pouvoirs connectés au pouvoir unitaire de la vie en lui. « Agir, exercer chacun des pouvoirs qui composent son être n'est

³⁸⁹ MV, p. 171; souligné par l'auteur.

possible qu'à un moi entré en possession de chacun de ses pouvoirs »³⁹⁰. Seul « ce moi qui s'est emparé de lui-même et de tout ce qu'il porte en lui, est un "Je" »³⁹¹ qui se rapporte à lui-même dans l'auto-affection de la Vie. Si le Moi possède des pouvoirs propres à lui, c'est parce qu'il est, avant tout, donné à lui-même comme un Soi filial vivant qui se reçoit lui-même de la Vie. Il s'ensuit que ce qui fonde le "Je Peux", c'est uniquement l'auto-épreuve pathétique de la Vie absolue qui donne le Moi à lui-même en lui conférant la possibilité de s'affecter lui-même intérieurement.

Étant ce vivant singulier qui se reçoit lui-même dans la passibilité profonde, le Soi éprouve dans son pâtre le fondement de tout agir et l'essence de la liberté. « Libres, nous ne le sommes jamais à l'égard de quoi que soit d'extérieur, mais seulement à l'intérieur de ce je fondamental qui, lui-même, présuppose le moi et le Soi. Libre, l'ego ne l'est donc, en fin de compte, que sur le fond en lui d'un moi qui le précède nécessairement, c'est-à-dire sur le fond de ce Soi généré dans l'auto-engendrement de la vie, c'est-à-dire donné à lui-même dans l'auto-donation de la vie »³⁹².

b) Naître et agir

Notre agir dans la Vie rejoint l'agir de la Vie en nous considéré comme l'effectuation de notre naissance transcendante. Nous naissons dans la mesure où nous agissons dans la Vie selon une naissance plongée dans le pouvoir pré-originaire de la vie absolue qui nous donne à nous-mêmes dans son auto-donation propre. Agir, c'est laisser la Vie agir en nous, de sorte que l'agir dans le pâtre et le pâtre comme agir sont liés à la passibilité du Soi vivant à la Vie qui le donne à lui-même. Notre naissance qui se vit dans une chair vivante auto-impressionnelle est le lieu primordial de l'agir de la vie en nous et de son pouvoir. Notre agir, n'étant rien d'autre que l'effectuation continue de la puissance de la vie, est identique à l'auto-mouvement de notre naissance transcendante continue. Tout agir est un agir donné à lui-même dans le pouvoir d'une naissance intérieure et toute naissance

³⁹⁰ Ibid., p. 172.

³⁹¹ Ibidem.

³⁹² M. HENRY, "Le corps vivant", Op. cit., p. 94.

révèle en soi un agir vivant qui se reçoit lui-même dans un pâtir/subir, le pâtir et le subir d'une pulsionnalité qui s'éteint elle-même dans le fond unitaire de la Vie. Dans la mesure où nous sommes passibles à l'Agir de la Vie en nous, notre agir est l'auto-accomplissement de notre vie dans la vie absolue. En agissant en nous, la Vie épouse notre souffrir et jouir qui constituent la matérialité transcendante de la chair impressionnelle donnée dans l'Archi-chair de la Vie, le lieu de l'Agir primordial. En agissant, la Vie souffre son Faire, le Faire de son propre auto-accomplissement identique à l'opérer de son auto-engendrement dans l'engendrement de tout Soi vivant. Si l'agir de la vie est éprouvé dans la naissance comme souffrir et jouir, c'est parce qu'un tel agir ne se révèle comme tel que dans l'Archi-pouvoir de l'Affectivité transcendante de la Vie et sa Chair. Tout agir est charnel et tout pouvoir est le pouvoir de la chair engendrée dans l'agir de la vie absolue. Souffrir notre agir dans notre chair vivante propre, c'est souffrir notre engendrement dans la Vie et, par là, laisser la Vie souffrir en nous et nous engendrer dans sa propre auto-affection absolue. Tout ce qui est souffert dans la vie comme sa propre naissance rend possible tout agir dans le pâtir. Celui qui souffre dans sa chair l'Agir de la Vie rejoint pathétiquement son auto-mouvement originaire, de sorte que son souffrir n'est autre que le souffrir de la Vie. Ce qui est souffert par moi-même, je le suis moi-même, parce que je suis souffrance donnée comme souffrir identique à ma vie. Le fait de se souffrir soi-même dans le souffrir de la vie absolue est identique au fait d'être donné à soi dans le pathos de Dieu. Ce que je vis est ce que je souffre en Dieu comme il se souffre lui-même. Il s'ensuit que toute venue à soi dans chaque souffrir vivant n'est autre qu'une naissance continue en Dieu. En se souffrant elle-même, la Vie nous souffre dans son souffrir et donne à toute subjectivité vivante de souffrir dans son auto-souffrir originaire. Personne ne peut souffrir hors de ce qui lui est donné d'éprouver dans le souffrir de la Vie et son épreuve pathétique essentielle. Michel Henry dans *L'essence de la manifestation* cite Maître Eckhart qui affirme : « Si ma souffrance est en Dieu, ma souffrance devient elle-même Dieu »³⁹³, puisque le fond de tout sentiment est identique au Fond de Dieu lui-même qui fonde joie et souffrance dans son auto-épreuve pathétique vivante et intérieure.

³⁹³ EM, p. 843.

c) L'homme, fils de Dieu

En méditant la vérité de l'homme telle qu'elle est définie dans le christianisme, Michel Henry, insiste, dans *C'est Moi la Vérité*, sur le fait que l'*humanitas* de l'homme ne peut être comprise à partir de sa capacité d'ek-sister dans l'ek-sister originaire de l'Être transcendant, puisque ce qui constitue l'humanité de l'homme n'est rien d'autre que sa vérité enfantée dans la vie immanente de Dieu. L'*humanitas* de l'homme vivant est *essentiellement filiale*. C'est pourquoi il y a une différence radicale entre l'homme qui vit Dieu comme son fils et l'homme compris comme être-au-monde situé dans cette ouverture originaire qui est le monde lui-même. Seulement dès que cet homme transcendantal chrétien identique à l'homme dont l'essence est d'être fils de Dieu est « réduit à la « conscience de quelque chose », à l'*In-der-Welt-sein*, bref à son ouverture phénoménologique au monde, c'est-à-dire à l'ouverture phénoménologique du monde, ce qui constitue son essence transcendantale se trouve falsifié et perdu. Et cela parce que le mode originel de phénoménalisation selon lequel l'"homme" advient dans sa condition de Fils, c'est-à-dire de Vivant dans la Vie, en tant que mode originel de phénoménalisation de la Vie elle-même, n'a précisément rien à faire avec une « conscience de quelque chose », avec l'ouverture phénoménologique d'un monde – avec l'ek-stase d'un « au-dehors » »³⁹⁴.

L'homme ne peut vivre que de cette vérité qui est supportée dans la vérité de Dieu. Et cela est vrai parce que seule la Vie peut engendrer en l'homme sa vérité intérieure propre. « Aucun vivant n'est vivant sinon par l'œuvre de la Vie en lui. En conséquence, la relation d'un vivant à la Vie ne peut se rompre, elle n'est pas susceptible d'être défaite. Cette relation est si essentielle que le vivant ne porte pas seulement en lui la Vie comme sa condition la plus intérieure et jamais absente. Cette condition est encore sa pré-supposition en ce sens que la Vie précède nécessairement tout vivant comme l'Avant absolu relativement auquel il est toujours second. C'est seulement parce que, dans le procès éternel de son auto-affection, la Vie vient en soi que le vivant, dans ce procès et

³⁹⁴ MV, p. 130.

par lui, vient lui-même en soi. C'est ce qu'a montré la phénoménologie de la naissance, établissant de façon apodictique que tout vivant est Fils de la Vie véritable, absolue et éternelle et d'elle seulement. « Nous sommes dès à présent enfants de Dieu » (1Jn 3,1). Et encore : « Voyez quel grand amour nous a témoigné le Père, pour que nous soyons appelés enfants de Dieu – ce que nous sommes » (ibid.)³⁹⁵. Étant fils de la Vie, l'homme ne peut tenir son essence phénoménologique que de « l'auto-phénoménalisation de la Vie, dont le procès est en soi étranger à l'ouverture d'un monde »³⁹⁶.

Si Dieu ne peut être identifié à l'Être heideggérien défini comme le « transcendant pur et simple », l'homme, lui aussi, parce qu'il est vivant de la vie divine, n'a rien à voir avec tout ce qui fait de lui le berger et le gardien de l'Être. L'homme n'est pas un être-du-monde et son être-essentiel ne peut pas être défini par l'être du monde, puisque « dans la vérité du monde, (...), aucune Ipséité ne s'édifie, il n'y a aucun Soi, aucun moi – aucun homme non plus par conséquent »³⁹⁷.

L'homme christifié, parce qu'il tient sa vérité du Christ lui-même, n'est pas du monde. Il ne peut pas être *du* monde et *dans* le monde en même temps, puisqu'il ne peut pas éprouver dans sa chair intérieure la vie du Christ que là où le Christ ne cesse de vivre dans son Père et dans l'Esprit, c'est-à-dire là où il n'y a pas le monde transcendant désincarné. « Tout comme le Christ, moi homme je ne suis pas du monde en ce sens phénoménologique radical que l'apparaître dont est faite ma chair phénoménologique, laquelle constitue mon essence véritable, n'est pas l'apparaître du monde. Et cela non pas l'effet de quelque credo présumé, philosophique ou théologique, mais parce que le monde n'a pas de chair, parce que dans le « hors de soi » du monde aucune chair ni aucun vivre ne sont possibles – lesquels ne s'édifient jamais ailleurs que dans l'étreinte pathétique et acosmique de la Vie »³⁹⁸.

Si l'homme vivant vient au monde sans qu'il soit *du* monde, c'est parce qu'il est fils de Dieu qui vit de la vie même de Dieu et se rapporte à lui-même grâce au Rapport qui est Dieu lui-même. Dieu ne peut être éprouvé par l'homme hors de ce rapport qui laisse venir l'homme en lui-même dans la venue de Dieu en lui. Seul ce rapport identique à la vérité

³⁹⁵ Ibid., p. 205.

³⁹⁶ Ibid., p. 130.

³⁹⁷ Ibid., p. 333.

³⁹⁸ Ibid., p. 129.

de l'homme vécue en Dieu est capable de révéler l'homme à lui-même d'une manière vivante. Tout ce qui est divin en Dieu est ce qui constitue la matérialité vivante de toute épreuve de Dieu au sein de l'humanité de l'homme. Il s'ensuit que le divin habite l'homme comme le pathos habite chaque point de la chair vivante qui s'éprouve elle-même dans sa vérité intérieure inextatique. Tout déploiement du règne de Dieu ne peut s'effectuer que là où l'homme coïncide point par point avec sa vérité intérieure qui lui est donnée en Dieu.

L'homme n'a pas d'autre demeure que le Royaume de la Vie qui pose en lui sa vérité propre. Hors de la Vie, l'homme n'est jamais homme, puisqu'il est dépourvu de « ce qui fait de lui un homme : le Soi transcendantal. Aucun Soi transcendantal, toutefois, ne s'apporte soi-même dans la condition qui est la sienne. Donné à lui-même et s'éprouvant lui-même dans l'auto-donation de la Vie absolue et en elle seulement, tout Soi transcendantal est Fils de la Vie »³⁹⁹. « L'homme, ajoute M. Henry, n'est autre que le Fils de Dieu. Son origine se tient en Dieu, sa nature provient de celle de Dieu. Engendrant l'homme comme un vivant, lui donnant une vie qui n'existe qu'en lui, Dieu lui a donné de cette façon la même nature que la sienne : celle de la vie. C'est ainsi que Dieu a fait l'homme à son image et à sa ressemblance »⁴⁰⁰. « Telle est la nouvelle définition de l'homme et de sa condition véritable celle d'un vivant engendré dans la vie invisible et absolue de Dieu, vie qui demeure en lui aussi longtemps qu'il vit, hors de laquelle aucun vivant ne se tient. Voilà pourquoi il est dit « Fils de Dieu », de cette Vie absolue qui lui fait sans cesse le don de vivre »⁴⁰¹. Si l'homme ne peut pas être compris qu'à partir de sa naissance dans la Vie, c'est parce qu'il n'a d'autre vérité que celle qui est soufferte au sein de sa naissance filiale. Dire donc que l'homme « est fils pour autant qu'il n'y a de fils que dans la Vie et que cette seule et unique Vie est celle de Dieu lui-même, c'est dire aussi bien qu'il est le Fils de Dieu »⁴⁰².

Si l'homme ne peut pas être défini comme fils du monde, c'est parce qu'il est enfanté dans la Vie et comme la Vie. Incapable d'être vivant en soi et par soi, le monde ne peut

³⁹⁹ Ibid., p. 335. Michel Henry ajoute de même : « *Que reste-t-il de l'homme hors de la Vérité de la Vie, dans la vérité du monde ?* Une apparence vide, un airain qui sonne creux » (MV, 337; souligné par l'auteur).

⁴⁰⁰ M. HENRY, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, p. 55.

⁴⁰¹ Ibid., p. 54.

⁴⁰² MV, p. 125.

jamais donner à l'homme d'être vivant en lui. C'est pourquoi nul ne peut naître du monde s'il veut être vivant. « Dans la Vie, il n'y a aucun monde », puisque là où il y a la vie, il n'y a « aucune place pour un souci, lequel se projette toujours « au-dehors », ne se préoccupant jamais que de ce qui est autre et ne se préoccupant de lui-même que comme de quelque chose d'autre »⁴⁰³. Doté d'un pouvoir de révélation qui réside dans une extériorité radicale par rapport à la Vie, le monde ne manifeste que ce que la vie n'est pas. Étant ce qui se définit uniquement à partir de cet horizon de visibilité qu'il ouvre grâce à son pouvoir qui trouve son fondement hors de la Vie, le monde transcendant, en se suffisant à lui-même, ne peut pas être que le produit d'une illusion transcendantale radicale ainsi que lieu d'un mensonge radical.

Là où Dieu vit et ne cesse de donner la vie, il n'y a pas le monde. Dieu, parce qu'il se vit lui-même et n'a pas besoin d'autre chose que soi pour vivre, ne révèle que ce qu'il est en lui-même. Étant cette manifestation de soi qui se déploie hors de l'auto-révélation de Dieu, le monde est le lieu originaire de toute irréalité phénoménologique. Il est ce que la vie ne peut pas être hors de sa vérité pathétique immanente. D'où, parler de la duplicité de l'apparaître, c'est parler de deux modes originaires propres à la manifestation dont l'un est l'effectuation absolue de la phénoménalité pure de la vie et l'autre est le déploiement hors de soi du règne de la transcendance.

d) L'homme, image de Dieu

L'homme, fils de la vie, loin d'être façonné à l'image du monde, révèle Dieu dans sa vérité intérieure vivante tel que Dieu se révèle lui-même en lui-même. Et pour être image de Dieu, il ne peut pas avoir en lui l'image du monde. Parce qu'il n'est rien d'autre que le fils de la Vie, l'homme est capable d'éprouver la Vie telle qu'elle s'éprouve elle-même dans son vivre transcendantal immanent. Il coïncide avec sa vérité filiale cousue du rapport intérieur et invisible qui le lie à lui-même en Dieu. L'homme intérieur qui s'éprouve lui-même en Dieu est révélé à lui-même dans l'auto-révélation invisible de la

⁴⁰³ Ibid., p. 182.

Vie. Il est par là aussi invisible que la vérité de Dieu qui le pose en lui-même dans la profondeur de sa vie intérieure. « Semblable à Dieu, l'homme n'est rien du monde, rien en lui ne s'explique en dernier lieu par le monde. Semblable à Dieu, l'homme n'est pas le produit d'un procès qui pose hors de soi sous la forme d'une image. L'homme n'a jamais été posé hors de Dieu. L'homme n'est pas une image qu'on pourrait voir. L'homme n'est rien de visible. Personne n'a jamais vu Dieu, mais personne n'a jamais vu un homme – un homme dans sa réalité véritable, un Soi transcendantal vivant. (...) C'est parce que Dieu est Vie qu'il est invisible. (...) L'homme n'a jamais été créé, il n'est jamais venu dans le monde. Il est venu dans la Vie. C'est en cela qu'il est semblable à Dieu, fait de la même étoffe que Lui, que toute vie et que tout vivant. De cette étoffe qui est la substance phénoménologique pure de la vie elle-même »⁴⁰⁴.

L'homme *du* monde, parce qu'il n'est capable de révéler que ce qui lui est donné d'être dans l'auto-apparaître du monde, est une *image de l'Image du Monde*⁴⁰⁵ qui diffère radicalement de l'image de Dieu, puisque être image de Dieu implique nécessairement cette révélation intérieure donnée à elle-même dans la révélation immanente de Dieu lui-même. Si l'homme ne peut pas être une image extérieure par rapport à la Vie qui le donne à lui-même, c'est parce qu'il ne peut vivre que là où il respire la vie dans chaque point de son être pathétique capable de s'éprouver intérieurement sans cesse. Être dans le monde comme image de ce monde ne peut être possible que « sur le fond de cette mise en image originelle qu'est l'horizon du monde en sa phénoménalisation extatique. Si l'homme était une image, s'il était créé à la façon dont le monde est créé, il ne pourrait précisément plus

⁴⁰⁴ *Incarnation*, p. 327-328.

⁴⁰⁵ « Parce que l'homme qu'on voit tient son apparaître de l'apparaître du monde, les lois de cet apparaître sont aussi les siennes : l'espace, le temps, la causalité, les déterminations multiples que tissent chaque jour les sciences de la nature et les prétendues sciences de l'homme et dans le réseau desquels il est pris. Cet homme est le frère des automates susceptibles d'être construit selon les mêmes lois – et qui le seront. Pour être semblables à celui que nous sommes, ce qui manque à ce spectre, c'est d'être vivant – non ce vivant étranger à la vie dont parle la biologie mais celui qui porte en lui le vivre de la Vie phénoménologique absolue, l'homme qu'on ne le voit pas, pas plus que le Christ, l'homme qui a pris naissance dans la Vie et tient de sa naissance transcendante tous ses caractères pathétiques, l'homme transcendantal du christianisme, le Fils de Dieu » (MV, p. 131-132).

« *Qu'est-ce qu'un homme réduit à son apparition dans la vérité du monde ?* Un automate, un complexe d'ordinateurs, un robot, - une apparence extérieure d'homme sans ce qui fait de lui un homme » (Ibid., p. 335).

être l'"image" de Dieu, porter en lui la même essence, l'essence de la Vie – il ne serait plus et ne pourrait plus être vivant »⁴⁰⁶.

Loin d'être celui qui vient dans le monde par le pouvoir du monde lui-même, l'homme vivant est nécessairement celui qui vient dans sa vie par le Pouvoir de la Vie qui est le lieu d'effectuation de tout venir en soi à partir d'elle. Personne ne peut venir dans sa vie hors du venir de la Vie en lui. Cela est vrai parce que l'homme ne peut se vivre lui-même que dans la mesure où Dieu supporte en lui son auto-épreuve. Supporté en Dieu au fond de sa naissance intérieure, l'homme vivant ne cesse d'éprouver sa vérité grâce à la Puissance divine qui le pose en lui-même. Et parce qu'il vit de la Vie qui le pose en lui-même, l'homme reçoit la grâce d'être vivant dans le Fond incréé de Dieu. Et c'est précisément en ce sens qu'il est incréé, puisqu'il n'y a rien en lui qui puisse tenir sa vérité intérieure de l'Extériorité originaire du monde. Que l'homme vivant soit incréé, cela veut dire qu'il a en lui la vie de Dieu qui ne peut poser en l'homme que sa propre essence phénoménologique intérieure. En donnant sa vie à l'homme, Dieu ne lui donne pas cette donation comme « on donne quelque chose à quelqu'un, à la manière d'un présent qui passe d'une main à celle d'un autre. Il lui a donné sa propre essence en ce sens que sa propre essence étant l'auto-engendrement de la Vie en lequel s'engendre l'Ipséité de tout vivant. Donner sa propre essence à l'homme signifiait pour Dieu lui donner la condition de vivant, le bonheur de s'éprouver soi-même dans cette épreuve de soi qu'est la Vie et dans l'immanence radicale de cette épreuve, où il n'y a ni « dehors » ni « monde ». Engendrer veut dire tout sauf créer, si création désigne la création du monde, cette ouverture phénoménologique d'un premier « Dehors » où se découvre à nous le règne entier du visible »⁴⁰⁷. Ceci dit, il n'y a rien d'autre dans l'homme qui vit en Dieu que cette essence incréée de la vie de Dieu elle-même. D'où l'affirmation : en générant l'homme dans sa vérité intérieure, Dieu ne peut lui donner que ce qu'il est en lui-même. L'homme, jouissant d'une humanité singulière propre, est, dans cette humanité même, le lieu de manifestation de la vérité propre de Dieu qui ne cesse de l'engendrer dans sa vie même. L'homme ne fait donc que vivre Dieu en naissant en lui-même, puisqu'il ne naît en lui-même que parce que Dieu le donne de naître dans sa vie. La vie de l'homme n'est

⁴⁰⁶ Ibid., p. 131.

⁴⁰⁷ Ibid., p. 130-131.

vivante en elle-même que parce qu'elle est vivante d'abord en Dieu. Étant l'essence de ma vie, la vie de Dieu est ce qui constitue en moi ma vérité intérieure. Si nous ne pouvons pas venir en nous-mêmes que là où Dieu ne cesse de venir en nous, c'est parce que c'est uniquement en Dieu qu'est engendré le rapport qui nous lie à nous-mêmes intérieurement. Je suis vivant d'une vie qui n'est pas mon fait, puisqu'elle ne m'est donnée et ne m'affecte que dans la mesure où elle m'est donnée dans l'auto-donation de la vie absolue.

IV. Naissance et non-naissance

En méditant la question de la naissance de l'homme dans la vie divine, Michel Henry s'est référé à la pensée mystique de Maître Eckhart qui voit dans la mystique de l'engendrement le cœur même de la vérité chrétienne. Dès *L'essence de la manifestation* (1963), nous voyons pousser les premiers germes d'une méditation phénoménologique sur la naissance basée sur des intuitions eckhartiennes. Mais une telle inspiration qui a accompagné implicitement le parcours phénoménologique de M. Henry n'a été largement élucidée qu'à partir des années 1990 par la publication d'un article intitulé *Phénoménologie de la naissance*⁴⁰⁸ et la parution de *C'est Moi la Vérité* qui, à notre sens, s'articule autour de la déclaration eckhartienne fascinante : Dieu « m'engendre en tant que Lui-même et Il s'engendre en tant que moi-même »⁴⁰⁹.

Que mon engendrement en Dieu ne puisse s'effectuer que là où Dieu s'engendre lui-même, cela me fait découvrir mon rapport à Dieu selon un nouveau type relationnel fondé sur ma naissance intérieure dans sa vie. Il suffit de méditer cette révélation propre à ma naissance en Dieu et comme Dieu, pour que je puisse comprendre dans quelle mesure je ne peux être vivant que dans la mesure où Dieu me donne d'être vivant en lui et comme lui. Mais il faut signaler à ce niveau que tout ce que Dieu me donne de vivre en lui dans ma naissance, il me le donne dans sa vie trinitaire. Le tout se donne dans le fond trinitaire divin qui n'est rien d'autre que le fond unitaire du Père, du Fils et de l'Esprit. Si Eckhart est avant tout, comme nous dit M.-A. Vannier, un « virtuose de la théologie trinitaire », c'est parce qu'il a fait reposer toute la construction mystique chrétienne sur la pierre angulaire de la théologie trinitaire. Nous ne pouvons pas comprendre le sens ultime de notre naissance dans la vie de Dieu, sans que cette naissance soit révélée d'abord à elle-même dans la source trinitaire

⁴⁰⁸ M. HENRY, « Phénoménologie de la naissance », In *Alter*, 1994, n° 2, p. 295-312.

⁴⁰⁹ M. ECKHART, *Sermon 6*, trad. A. de Libera, Paris, Flammarion, 1993, p. 262; Cf. M. HENRY, « Acheminement vers la question de Dieu : preuve de l'Être ou épreuve de la Vie », In *Archivio di Filosofia*, 1990, p. 528; « Parole et religion : la Parole de Dieu », In *Phénoménologie et théologie*, Paris, Criterion, 1992, p. 137; « Phénoménologie de la naissance », Op. cit., p. 304 : « la vie s'engendre comme moi-même. (...) La vie m'engendre comme elle-même »; « Le corps vivant », In *Cahiers de l'École des sciences philosophiques et religieuses*, 1995, vol. 18, p. 91-92, et surtout *C'est Moi la Vérité*, p. 132-133 et c'est la seule et l'unique fois où Henry se réfère à Eckhart dans cet ouvrage; *Paroles du Christ*, p. 140.

divine. Toute unité du Fond n'est rien d'autre que l'unité de la Déité qui se vit elle-même dans l'intériorité du fond trinitaire vivant. Cela nous aide à comprendre comment Eckhart a médité le mystère de l'unité en Dieu considéré comme ce même et unique mystère qui habite le Fond immanent unitaire de la Sainte Trinité⁴¹⁰. Parler donc de cette communion immanente au cœur de Dieu, c'est parler de cette unité dans la relation et cette relation dans l'unité. Une telle communion, parce qu'elle est la chose la plus intérieure en Dieu, en l'homme et en toutes choses vivantes, implique, à la fois, l'unité de l'essence et la singularité personnelle. Tout cela n'est possible que grâce au miracle de la naissance mystique qui est avant tout un miracle qui s'opère en Dieu et qui supporte en lui toute vérité unificatrice et relationnelle.

a) Eckhart, mystique de la naissance

La naissance est, aux yeux d'Eckhart, le Phénomène ultime qui détermine la vérité de la vie dans son fond mystique primordial. Nous ne pouvons jamais comprendre ce que nous sommes en nous-mêmes hors de notre naissance en Dieu. Naître en Dieu, c'est vivre Dieu tel qu'il ne cesse de se vivre lui-même en nous. Seule une telle communion de vie et de vérité qui s'affirme dans notre naissance est capable de fonder notre vérité filiale dans la vérité paternelle de Dieu.

Nous ne pouvons jamais nous rapporter à notre Dieu vivant qu'en éprouvant en nous-mêmes sa vérité vivante qui est essentiellement la vérité d'un Père qui est l'engendrer en tant que tel, la puissance d'engendrement, l'acte d'engendrement identique à la puissance d'engendrement même. Le Père, étant « pur engendrer », ne peut se manifester à lui-même que là où il s'auto-engendre constamment et engendre. « Le Père, parce qu'il est Père, ne se montre lui-même que lorsqu'il engendre »⁴¹¹. « Notre nom, c'est que nous devons être

⁴¹⁰ M.-A. Vannier parle dans ses analyses les plus récentes de la nécessité de donner plus de poids au fondement trinitaire de la pensée mystique d'Eckhart qui, à juste titre, constitue la « clef de voûte » de toute son œuvre. Cf. M.-A. VANNIER, « L'apport des sermons 101 à 104 aux études eckhartiennes », In *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, Coll. « Patrimoines christianisme », 2006, p. 38; M. ECKHART, *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*, trad. G. Pfister, préface de M.-A. Vannier, Paris-Orbey, Arfuyen, 2004, p. 30-31; M.-A. VANNIER, « La théologie trinitaire, clé de voûte de l'œuvre d'Eckhart », In *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, Coll. « Patrimoines christianisme », 2009, p. 13-26.

⁴¹¹ M. ECHARDI, *Expositio Sancti Evangelii Secundum Iohannem*, Op. cit., p. 502.

engendrés, et le nom du Père est "engendrer" »⁴¹². Il s'ensuit que tout ce qui est engendré par le Père est engendré dans son auto-engendrement absolu. Le Père est *Désir d'engendrer* et tout ce qui est désiré par lui se phénoménalise dans l'effectuation continuelle et vivante de l'engendrement de son Fils unique⁴¹³. « Le plus noble désir de Dieu, écrit Eckhart, est d'engendrer »⁴¹⁴ du fait qu'il « a toute sa joie dans la naissance »⁴¹⁵. Et de plus : « Tout ce qui est en Dieu, cela le meut à engendrer; oui, de par son fond et de par son essentialité et de par son être le Père se trouve mû à engendrer »⁴¹⁶. Le Père ne cesse d'œuvrer, parce qu'il ne peut qu'engendrer en s'engendrant lui-même et, par là, de se donner à lui-même en se donnant complètement dans l'engendrement⁴¹⁷. Et c'est dans l'unique Agir du Père identique à la puissance de sa vie qui se vit elle-même en s'engendrant elle-même que s'opère éternellement l'engendrement de son Fils unique. En venant en lui-même, le Fils unique ne fait que venir à soi dans le même mouvement immanent qui laisse venir le Père en lui-même, puisque rien ne peut être posé hors du Père comme son Fils, mais tout est donné en lui et de lui. D'où, toute singularité filiale est liée à elle-même dans ce même lien qui se vit dans l'unité de la paternité.

L'intériorité du Père est le Fond sans fond de la Déité, là où l'*Opérer initial*, c'est-à-dire la non-opération au-delà de toute opération considérée comme Opération originaire, n'est autre que l'engendrement par et dans sa vie même. En engendrant son propre Abîme, le Père demeure en lui-même et en demeurant en lui-même, il s'auto-engendre et engendre⁴¹⁸, puisqu'il reste, comme l'affirme Eckhart, Unité absolue en jaillissant en lui-même. « C'est dans cette Pureté que Dieu, le Père éternel, puise la plénitude et l'abîme de toute sa déité. Cet abîme, Il l'engendre aussi dans son Fils unique, pour que nous soyons aussi le même

⁴¹² M. ECKHART, *Sermon 13*, trad. Ancelet-Hustache, p. 128.

⁴¹³ Cf. M. ECKHART, *Sermon 31*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 22 : « Qui me demanderait, écrit Eckhart, ce que faisait Dieu dans le ciel, je dirais : il engendre son Fils et l'engendre de façon pleinement nouvelle et dans la fraîcheur et a si grand plaisir en cette œuvre qu'il ne fait rien d'autre que d'opérer cette œuvre ».

⁴¹⁴ M. ECKHART, *Sermon 11*, trad. Ancelet-Hustache, p. 115 : « *Gottes höchstes Streben ist gebären* ».

⁴¹⁵ M. ECKHART, *Sermon 59*, trad. Ancelet-Hustache, p. 194. Voir aussi *Sermon 51*, trad. A. de Libera, p. 344 : « Toute la joie du Père, toute sa tendresse et tous ses sourires ne s'adressent qu'au Fils. En dehors du Fils le Père ne connaît rien de rien. Il trouve, en effet, tant de joie dans son Fils qu'il n'a pas besoin d'autre chose que d'engendrer son Fils ».

⁴¹⁶ M. ECKHART, *Sermon 39*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 71.

⁴¹⁷ Dieu ne possède que ce qu'il donne et ce qu'il donne n'est rien d'autre que lui-même. En se donnant lui-même, Dieu est sa propre vérité. Quant à l'homme, il ne possède que ce qu'il reçoit et ce qu'il reçoit n'est rien d'autre que ce qui lui est donné dans l'auto-donation de Dieu.

⁴¹⁸ Cf. M. ECKHART, *Sermon 51*, trad. A. de Libera, p. 344-345.

Fils. Mais, pour Lui, engendrer c'est demeurer en Lui-même et demeurer en Lui-même c'est engendrer hors de Lui-même. Tout cela reste l'Un jaillissant en Lui-même »⁴¹⁹. Et Eckhart ajoute : « Dieu s'engendre à partir de lui-même dans soi-même et s'engendre à nouveau dans soi »⁴²⁰. Il y a à la fois ce demeurer en soi et ce jaillissement continu en soi qui décrit ce mouvement immanent sans mouvement, l'Archi-Mouvement de l'Archi-Événement de la venue continuelle du Père en lui-même. Le dynamisme immanent à la vie du Père compris comme dynamisme de son auto-engendrement est ce dynamisme fondé sur le demeurer en soi présupposé par le jaillir de soi en soi et le retour à soi dans l'unité plénière à soi. Et c'est dans ce même dynamisme d'auto-engendrement paternel que le Fils est engendré sans cesse et "sans relâche" et que l'Esprit ne cesse de "fleurir". Le jaillissement éternel du Fils⁴²¹ de l'intériorité vivante paternelle est jaillissement dans le jaillissement en soi paternel qui présuppose le demeurer en soi originaire du Père, de sorte qu'un tel jaillissement filial demeure solidaire du retour du Fils au Père par l'Esprit, ce retour lié au retour du Père incessant à lui-même et sa rentrée à chaque fois renouvelée en lui-même. L'Esprit, lui aussi, flue éternellement du Père et du Fils dans le même mouvement de leur venue éternelle en eux-mêmes dans l'unité parfaite et reflue dans le Père et le Fils en vivant en eux dans l'unité de l'essence divine⁴²².

Comment se tracent au cœur de la phénoménologie de M. Henry les grandes lignes d'une phénoménologie de la naissance fondée sur des intuitions typiquement eckhartiennes ?

⁴¹⁹ M. ECKHART, *Sermon 28*, trad. A. de Libera, p. 326. Voir aussi le *Sermon 29* qui définit le Père comme l'« Un pur jaillissant en Lui-même » (Ibid., p. 328).

⁴²⁰ M. ECKHART, *Sermon 43*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 93.

⁴²¹ Cf. M. ECKHART, *Le grain de sénevé*, Strophe I, Op. cit., p. 15 :

"Ô le trésor si riche
où commencement fait naître commencement
Ô le cœur du Père
d'où à grand-joie
sans trêve flue le Verbe !
et pourtant ce sein-là
en lui garde le Verbe. C'est vrai".

⁴²² Sur la différence entre Dêité et Dieu cf. M. ECKHART, *Traité et Sermons*, trad. A. de Libera, p. 389. Voir aussi M.-A. VANNIER, « La Dêité chez Eckhart », In *Encyclopédie des religions*, t. 2, Paris, Bayard Éditions, 1997, p. 1510-1511. Concernant la question du demeurer du Fils et de l'Esprit dans le Père uni à leur jaillissement hors de lui, Eckhart dit : « le Père est un commencement de la Dêité, car il se comprend Lui-même en Lui-même. De Lui sort le Verbe éternel qui demeure en Lui, et le Saint-Esprit émane des deux en demeurant en eux » (M. ECKHART, *Sermon 15*, trad. A. de Libera, p. 315).

b) Lecture henryenne de la phénoménologie de la naissance chrétienne

La vérité du christianisme telle qu'elle est méditée par Michel Henry dans *C'est Moi la Vérité* n'est rien d'autre que la Vérité de la Vie qui ne peut se révéler elle-même que là où elle s'engendre elle-même et engendre d'une manière intérieure et pathétique. Dieu le Père ne peut se révéler à lui-même dans sa paternité absolue qu'à partir de son pouvoir d'engendrer lié à sa vie immanente qui ne cesse de s'engendrer elle-même. L'auto-révélation de la vie du Père ne peut s'effectuer que là où elle est en elle-même cette épreuve continuelle de l'engendrement du Fils. « Généré dans l'auto-génération de la vie absolue et tenant d'elle son essence, il n'y a rien en lui qui ne soit cette Vie. L'Ipséité en laquelle s'éprouve le Christ, soit sa subjectivité, écrit Henry, est l'Ipséité en laquelle la Vie phénoménologique absolue s'éprouve elle-même, soit la subjectivité de cette Vie »⁴²³. La Vie s'auto-éprouve, s'auto-donne et s'auto-révèle dans cette Ipséité essentielle. Elle « s'engendre elle-même comme ce Vivant qu'elle est elle-même dans son auto-engendrement »⁴²⁴. L'Archi-Fils « est engendré dans le procès même par lequel le Père s'engendre lui-même »⁴²⁵ et « appartient à titre d'élément co-constituant au surgissement de cette vie elle-même, au procès (...) de son auto-génération »⁴²⁶, puisque le venir à soi du Fils unique est inhérent au venir du Père en lui-même selon un co-venir éternel primordial. En ne cessant de se révéler à lui-même, le Père engendre en lui son Fils unique qui est co-généré éternellement dans la vérité paternelle. L'engendrer paternel lui-même, étant dans son essence même communion, engendre en posant son faire dans chaque donation donnée à elle-même dans son auto-donation propre. Le Père ne peut exister sans le Fils, puisque Père et Fils, à ce niveau primordial, sont un. La filiation du Fils est aussi essentielle au Père que la paternité elle-même, puisque ce qui révèle le Père dans sa paternité et le Fils dans sa filiation, c'est la *relation* pathétique vécue entre le Père et le Fils.

⁴²³ MV, p. 126.

⁴²⁴ Ibid., p. 80; souligné par l'auteur.

⁴²⁵ Ibid., p. 77.

⁴²⁶ Ibidem.

Seul le fait de nous rapporter à Dieu à partir de notre engendrement en lui constitue notre vérité que nous éprouvons en lui et sa vérité éprouvée en nous. Comme hommes vivants nous sommes définis uniquement par ce rapport filial qui nous unit à la vie absolue et c'est uniquement au cœur de la vie qu'un tel rapport peut exister, puisque « de fils, en effet, il n'y en a que dans la vie »⁴²⁷. Tout homme vivant engendré dans l'auto-engendrement de la Vie éprouve dans sa chair singulière vivante l'auto-épreuve de la Vie qui l'engendre. Il s'éprouve lui-même dans la vérité de celui qui l'engendre comme fils. En nous engendrant en elle, la Vie nous donne d'être ce que nous sommes dans notre vérité singulière. Nous sommes engendrés par Dieu en Dieu de telle sorte que nous venions singulièrement en nous-mêmes dans la Vie de Dieu tel que Dieu ne cesse de venir en lui-même. Parce qu'il est engendré par le Père comme fils dans le Fils, l'homme est quelqu'un qui vit de la vie même de Dieu capable de générer en chacun de nous l'unique rapport qui le lie à lui-même. Si nous avons la vie du Fils unique, c'est parce que nous ne pouvons pas ne pas vivre en lui dans le Père et l'Esprit. Et une fois que nous éprouvons notre filiation dans le Fils unique, nous l'éprouvons dans cette épreuve même que le Fils éprouve dans sa vérité intérieure. Maître Eckhart nous dit que nous sommes appelés à être ce même Fils unique et à naître comme ce même Fils unique, c'est-à-dire à éprouver la vie filiale même du Fils dans notre filiation vivante. « Tout ce qu'a le Fils, il l'a de son Père, être et nature, pour que nous soyons le même Fils. Le Saint-Esprit, personne ne l'a non plus, à moins d'être le Fils unique »⁴²⁸. Le Père engendre l'abîme de sa propre Déité dans son Fils « pour que nous soyons le même Fils »⁴²⁹. « Là où le Père engendre son Fils en moi, là je suis le même Fils et non un autre; nous sommes certes un autre en humanité; mais là je suis le même Fils et non un autre. « Là où nous sommes fils, là nous sommes véritables héritiers ». Qui connaît la vérité sait bien que le mot « Père » porte en soi un engendrer limpide et le fait d'avoir des fils. C'est pourquoi nous sommes ici dans ce Fils et sommes ce même Fils »⁴³⁰. Cela est vrai parce que « le Fils dans la déité, conformément à sa nature, ne donne rien d'autre

⁴²⁷ MV, p.123.

⁴²⁸ M. ECKHART, *Sermon 29*, trad. A. de Libera, p. 330. Et Eckhart ajoute en ce même sens : « Le Père engendre son Fils dans le plus intérieur de l'âme et il t'engendre en même temps que son Fils Unique, non pas moindre. Si je dois être Fils, il faut que je sois Fils dans le même être dans lequel il est Fils, et dans nul autre » (M. ECKHART, *Sermon 30*, trad. Ancelet-Hustache, p. 244).

⁴²⁹ ECKHART, *Sermon 28*, trad. A. de Libera, p. 326.

⁴³⁰ ECKHART, *Sermon 4*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 64.

qu'«être fils»⁴³¹. Personne ne peut arracher à l'Archi-Fils sa place originaire et unique, mais tout homme a sa place de fils dans le Fils et par lui. Il s'ensuit que naître comme fils, c'est être cette ipséité ipséisée dans l'Archi-Ipséité engendrée dans la Vie. « La Vie ipséisée dans l'Archi-Ipséité de l'Archi-Fils prépare la place de telle façon qu'une place est prête pour tout vivant concevable en tant que moi vivant - en tant que parvenant en lui-même dans l'Ipséité de ce moi; et cela parce que vivant d'une Vie parvenue en soi dans l'Ipséité originelle du Premier Vivant »⁴³². Vivant de la paternité du Père dans le Fils et par l'Esprit, l'homme est donné à lui-même comme fils du Père dans l'Archi-Fils et par l'Esprit. L'Esprit Saint, lui aussi, donne à l'homme intérieur d'être fils du Père dans le Fils en imprimant en lui la vérité intérieure du Fils qui, à son tour, pose l'homme dans le fond intérieur du Père. « Le Saint Esprit, nous dit Eckhart, prend l'âme, la ville sanctifiée, dans le plus limpide et dans le plus élevé, et l'entraîne vers le haut dans son origine, c'est-à-dire le Fils, le Fils l'entraîne plus avant dans son origine, c'est-à-dire dans le Père, dans le fond, dans le principe, là où le Fils a son être, là où la Sagesse éternelle repose de façon égale « dans la {ville} consacrée et dans la ville sanctifiée, dans le plus intérieur »⁴³³. Une telle effectuation intérieure de la naissance de l'homme dans la vie du Père, du Fils et de l'Esprit Saint est l'œuvre ultime que Dieu ne cesse d'opérer en l'homme.

c) « Dieu s'engendre comme moi-même et m'engendre comme lui-même »

Notre naissance intérieure est supportée dans la vie de Dieu qui nous engendre dans son auto-engendrement propre faisant de notre naissance en nous-mêmes une révélation intérieure du Pouvoir qui la rend possible. Si notre naissance dans la vie de Dieu nous révèle à nous-mêmes tel que Dieu se révèle en lui-même, c'est parce qu'elle est intérieurement unie au pouvoir divin agissant qui l'effectue. Tout ce que Dieu opère en nous, il l'opère dans sa vie et sa vérité. Dieu est son propre agir. En agissant en l'homme,

⁴³¹ M. ECKHART, « Le livre de la consolation divine », In *Les Traités*, trad. Ancelet-Hustache, Op. cit., p. 121.

⁴³² MV, p. 158.

⁴³³ M. ECKHART, *Sermon 18*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 178.

Dieu est pleinement Dieu. Il s'ensuit que personne ne peut venir en lui-même hors du rapport qui le lie à lui-même en Dieu. Et si nous ne pouvons pas nous éprouver nous-mêmes que dans l'unité qui nous est donnée dans la vie de Dieu, c'est parce que nous ne pouvons pas échapper à ce rapport qui nous lie à nous-mêmes dans le fond unitaire divin. Dieu est en nous le fondement de notre unité à nous-mêmes et à lui. Et une telle unité fondamentale ne se révèle effectivement que dans notre engendrement en lui. Mais qu'est-ce qui fait qu'il y a un rapport intérieur qui lie notre engendrement dans la vie à l'auto-engendrement de Dieu dans sa vie propre ? Comment comprendre mystiquement l'affirmation eckhartienne : « Dieu s'engendre comme moi-même et m'engendre comme lui-même » ?

L'unité que l'homme éprouve en vivant sa naissance en Dieu est cette même et unique unité que le fils vit dans la vie de son père et que le père vit dans la vie de son fils. Même si le fils se distingue de son père au niveau de la personne et de la relation, mais il est au niveau de sa vérité et de son essence intérieures identique à la vie et à l'essence de son père, sinon il ne peut pas être fils. La filiation ne peut être cousue que de cette même matérialité vivante qui constitue le tissu intérieur de la paternité, même si elle est singulièrement ce qu'elle est. Seule notre naissance dans la vie de Dieu nous donne la possibilité d'être en même temps un et singuliers.

L'homme-fils, même s'il éprouve Dieu dans sa personne singulière, ne vit que de ce que le Père engendre en lui, de telle sorte qu'il ne se reçoit lui-même que de cette même révélation divine qui le supporte continuellement en elle. Il n'est rien d'autre que cette même révélation qui le sature de son contenu vivant. Ne vivant que de Dieu, l'homme est engendré *en Dieu comme Dieu* et Dieu, en se donnant lui-même la vie, donne à l'homme d'être vivant de cette vie même. Dire que Dieu ne donne à l'homme que ce qui constitue en lui sa révélation intérieure propre, c'est dire de même que tout ce qui naît dans l'homme révèle Dieu d'une façon divinement vivante. Il s'ensuit que ce qui révèle Dieu en lui-même dans son auto-engendrement propre n'est jamais différent de ce qui révèle l'homme dans son engendrement en Dieu, puisque *le tout s'effectue en Dieu*. C'est Dieu qui révèle ce qu'il est en lui-même et c'est lui de même qui révèle ce que l'homme est, une fois qu'il est engendré dans la vie divine. C'est pourquoi, rien n'est révélé, dans ce cas, qui ne soit cette même et unique révélation de Dieu qui se donne en elle-même et en

l'homme. C'est à ce niveau que nous pouvons comprendre comment l'homme-fils peut être le mystère de son père et comment le père, en révélant son fils à lui-même, ne fait que se révéler lui-même en lui. Cette unité de révélation ne peut s'effectuer que là où s'effectue la naissance de l'homme dans la vie de Dieu, cette naissance qui implique la possibilité intérieure de tout rapport qui unifie l'homme et Dieu d'une façon immanente.

Avant que je puisse m'affirmer moi-même comme quelqu'un qui pose sa vérité à partir de soi, « moi-même je suis ce Soi singulier engendré dans l'auto-engendrement de la Vie absolue. Et je ne suis que cela. *La Vie s'auto-engendre comme moi-même*. Si avec Eckhart – et avec le christianisme – on appelle la Vie Dieu, on dira : « Dieu s'engendre comme moi-même ». La génération de ce Soi singulier que je suis moi-même, Moi transcendantal vivant, dans l'auto-génération de la Vie absolue, c'est cela ma naissance transcendantale, celle qui fait de moi l'homme véritable, l'homme transcendantal chrétien »⁴³⁴. En se recevant lui-même intérieurement dans la profondeur de la vie de Dieu, l'homme supporte sa vérité de fils en ne cessant d'éprouver en lui la vérité de celui qui l'engendre dans sa vie immanente. C'est pourquoi tout ce qui vit dans l'homme intérieur est révélé à lui-même dans la vérité incréée de Dieu. Étant ce fils « *engendré dans la vie et à partir d'elle, tenant d'elle sa possibilité et son essence, il n'y a rien d'autre en lui non plus, pour autant qu'il est un vivant, que cette essence de la Vie* »⁴³⁵. En commentant Jn 1, 12-13, Eckhart affirme que « rien d'humain et par conséquent rien de mondain ni de créé ne doit s'engendrer en nous, afin que nous ne soyons nés de cela, mais nous soyons *nés de Dieu* »⁴³⁶. Dans le monde extérieur, pas de naissance, puisque la naissance est le propre de la vie. Naître de Dieu, c'est être vivant de Dieu comme Dieu.

A. Silesius écrit sur notre naissance filiale et royale en Dieu :

« *Naître de Dieu, c'est être Dieu entièrement*.

Dieu n'engendre que Dieu : s'Il t'engendre son fils,

Tu seras Dieu en Dieu, Seigneur au trône du Seigneur »⁴³⁷.

⁴³⁴ Ibid., p. 132-133.

⁴³⁵ Ibid., p. 127; souligné par nous.

⁴³⁶ M. ECKHART, « Commentaire sur le Prologue de Jean », In *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, Op. cit., p. 219-221; souligné par l'auteur.

⁴³⁷ A. SILESIUS, *L'errant chérubinique*, Op. cit., p. 223. « *Von Gott geboren werden ist gänzlich Gott sein. Gott zeuget nichts als Gott : zeugt er dich seinen Sohn, so wirst du Gott in Gott, Herr auf des Herren Thron* ».

d) La naissance filiale comprise comme venue de l'homme à soi dans la vie de Dieu

Qu'est-ce qui rend possible la venue de l'homme en lui-même ? Est-ce sa venue au monde par le pouvoir originaire du monde ou sa venue dans la vie par le pouvoir intérieur de la vie divine ?

Loin d'être ce qui peut être uniquement situé dans le monde qui déploie son pouvoir révélateur hors de soi, toute venue effective du *Dasein* à lui-même exige sa venue à la vie dans le pouvoir de la vie. Cela est vrai parce que toute « venue au monde interdit d'avance toute naissance concevable s'il est vrai que dans le "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 »⁴³⁸. D'où, toute réduction du naître au fait d'être-jeté-au-monde dans le "hors de soi" qui est l'horizon propre de l'apparaître où se manifeste toute venue à l'être sacrifie nécessairement l'essence même de toute naissance transcendante⁴³⁹. « Dans le hors de soi, écrit Michel Henry, chaque "point" se trouve à l'extérieur de soi, de telle sorte que ce "hors de soi" est son apparaître, un apparaître qui ne laisse place en lui qu'à de l'extérieur et en ce sens à de l'autre »⁴⁴⁰. Le fait de venir au monde ne relève d'aucune façon du venir du *Dasein* à lui-même, mais de notre venue dans la vie, puisque « le *Dasein* n'est lui-même possible qu'en tant que *Dasein* vivant »⁴⁴¹. N'est-il pas vrai que seul un *Dasein vivant* est capable de naître et de mourir ?

Parce que la vie ne peut s'éprouver elle-même que là où elle se vit elle-même, toute naissance transcendante est incapable de se manifester dans un « hors de soi ». Tout vécu pathétique immanent à la vie qui s'éprouve elle-même dans sa naissance permanente ne

⁴³⁸ MV, p. 78.

⁴³⁹ Pour approfondir la question de la naissance transcendante comprise comme venue à la vie à partir du fond incréé de Dieu Cf. R. KÜHN, *Geburt in Gott*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2003, p. 45-60.

⁴⁴⁰ M. HENRY, « Phénoménologie de la naissance », Op. cit., p. 300.

⁴⁴¹ Ibid., p. 302.

peut se manifester dans l'auto-apparaître ek-statique du monde, puisque vivre veut dire s'éprouver soi-même immédiatement au sein de ce lien indéchirable qui constitue la phénoménalité de la chair pathétique inextatique. Une fois jeté dans le hors de soi, le pathos cesse d'être la matérialité phénoménologique de la vie qui est l'auto-épreuve souffrante et jouissante d'une force qui ne se quitte jamais. Si le fait d'être au monde ne relève pas du *Dasein*, mais de notre venue dans la vie, c'est parce que l'accès à la vie ne se fait que dans la vie. Le fait de parvenir dans le *Dasein*, loin d'être impliqué dans la vérité ek-statique du *Dasein*, exige avant tout ce parvenir en soi de la vie, puisque la venue dans le *Dasein* présuppose nécessairement le venir incessant dans la vie.

Seuls les vivants naissent et seule notre naissance dans la vie rend effective notre venue au monde effectif. Et c'est parce que nous sommes nés dans la vie que tout ce que nous expérimentons est effectif et réel. Il s'ensuit que le « *Là* » de toute auto-épreuve de la vie qui vient en elle-même dans chaque vivant singulier ne peut trouver sa demeure originale dans l'horizon ek-statique du monde transcendant, puisque l'espace vivant de toute auto-épreuve est identique à la chair subjective de la vie. Henry écrit sur ce point : « dans ce milieu d'extériorisation radicale, dès lors, aucun vivre n'est possible si vivre c'est s'éprouver soi-même et non éprouver quelque chose d'autre, - s'éprouver soi-même dans une immédiation si radicale que rien jamais ne saurait rompre la chair pathétique dont cette épreuve est faite et que toute mise hors de soi de ce *pathos* par essence inextatique ne pourrait signifier que sa destruction »⁴⁴². Si le naître précède l'être, c'est parce que rien ne vient dans la vie qui ne soit d'abord sa naissance qui déploie sa vérité selon une révélation intérieure inextatique. Naître ne veut pas dire, dans ce cadre phénoménologique spécifique, venir à l'être, ou séjourner dans l'éclaircie de l'Être. Nous ne pouvons venir au monde que parce que nous sommes déjà venus dans la vie à partir d'elle⁴⁴³ et si nous nous éprouvons comme vivants dans la vie en nous recevant nous-mêmes de la vie, c'est parce que la vie absolue nous fait venir en nous-mêmes dans sa venue en elle-même. D'où, l'importance de saisir phénoménologiquement non seulement comment la vie vient et ne cesse de venir en elle-même, mais en quoi consiste la possibilité transcendantale de notre venue en elle. Si la

⁴⁴² Ibid., p. 300.

⁴⁴³ La naissance « *consiste dans la venue de chaque vivant à la vie à partir de la Vie elle-même* » (MV, p. 100; souligné par l'auteur).

venue en soi du *Dasein* présuppose nécessairement sa venue dans la vie⁴⁴⁴, comment s'opèrent alors la venue de la vie en elle-même ainsi que notre venue en elle ?

La Vie vient en elle-même et ne cesse d'advenir dans le même mouvement immanent qui la lie à elle-même selon un venir effectif d'une puissance charnelle relationnelle qui s'auto-phénoménalise constamment dans l'auto-mouvement pathétique auto-temporalisant, de sorte que rien n'est souffert qui ne soit d'abord le *souffrir d'un venir*. Et ce venir originaire invisible est un venir pathétique éprouvé incessamment comme auto-affection qui n'a rien à voir avec la venue dans l'extériorité d'un monde et son apparaître. La Vie n'est Vie que si elle s'engendre elle-même dans le procès éternel par lequel elle ne cesse de venir en soi et de s'éprouver soi-même. En s'engendrant elle-même, la Vie engendre chaque subjectivité vivante et laisse venir dans son auto-épreuve et au cœur de son présent vivant vécu l'homme vivant. Il s'ensuit que naître, c'est venir en soi pathétiquement dans l'auto-épreuve de la vie absolue qui ne cesse de venir en elle-même. Et si auto-épreuve de la subjectivité singulière il y a, elle n'est vraie que dans la mesure où elle est auto-épreuve dans l'auto-épreuve éternelle de la Vie, puisqu'il n'y a en fait qu'une seule vie, source de tout pathos et de toute auto-épreuve à la fois communautaire et singulière.

e) Naître *dans* la Vie

Vivre et naître sont sans aucun doute une seule et une même chose. La Vie est la puissance d'engendrement. Elle est l'*Engendrer* même. En tant qu'elle est l'engendrer par excellence, la Vie, en s'auto-engendrant, ne peut qu'engendrer. La Vie s'engendre elle-même, et c'est ainsi qu'elle se donne à elle-même et se révèle à elle-même dans son auto-épreuve la plus profonde. La matérialité phénoménologique de cette épreuve n'est autre que son « se souffrir soi-même » et son jouir de soi. C'est ainsi que la Vie s'engendre elle-même en se souffrant elle-même et en jouissant d'elle-même et c'est là que s'éprouver soi-même comme vie, c'est souffrir l'engendrement incessant dans l'auto-épreuve immanente et inextatique. La Vie s'éprouve elle-même dans sa Chair pathétique originaire comprise

⁴⁴⁴ « Car la naissance, écrit Henry, ne consiste pas dans cette succession de vivants présupposant chacun la vie en lui, elle consiste dans la venue de chaque vivant à la vie à partir de la Vie elle-même » (Ibidem; souligné par l'auteur).

comme la matérialité phénoménologique indéchirable de son auto-étreinte et de son auto-affection s'auto-enfantant toujours dans ses propres entrailles. La Vie est ses propres entrailles qui, en s'auto-engendrant et en engendrant, se souffrent elle-mêmes en elles-mêmes et jouissent d'elles-mêmes dans l'œuvre même de l'engendrement. Elle est cette révélation de soi qui manifeste l'essence de sa vérité pathétique dans son auto-engendrement propre. Disons qu'à ce niveau phénoménologique pathétique primordial, auto-engendrement, auto-donation, auto-épreuve et auto-révélation sont identiques. En s'auto-engendrant, la Vie s'auto-éprouve et s'auto-révèle. Elle se souffre elle-même, jouit d'elle-même dans son venir éternel en elle-même et souffre de même toute subjectivité singulière engendrée en elle en la donnant à elle-même dans son auto-donation absolue. Si notre engendrement transcendantal est lié nécessairement à l'auto-mouvement continuuel de la Vie s'affectant elle-même sans cesse et se donnant à elle-même dans son mouvement immanent incessant d'intensification de soi, c'est parce que nous ne pouvons nous rapporter à nous-mêmes hors de la passion absolue de la Vie qui nous fait vivre en elle. La Vie jaillit d'elle-même par elle-même et en elle-même et c'est dans son venir en elle-même qu'elle est ce mouvement originaire sans mouvement lié à son éternel parvenir en soi au cœur de son présent vivant qui est un venir pathétique continuuel dans une chair. La vie absolue parvient et ne cesse de parvenir en elle-même et c'est dans ce parvenir éternel qu'elle vient en chaque vivant et le génère. Venir dans la vie n'est possible donc que parce que la Vie elle-même est capable de venir en elle-même⁴⁴⁵. Le Soi singulier ne peut se rapporter à lui-même que dans le se rapporter à soi-même de la Vie et ne peut se joindre à lui-même que dans la jointure qui lie la Vie à elle-même. D'où, toute donation à soi vivante ne peut s'effectuer que *dans* la Vie. C'est *dans* la Vie que toute naissance transcendantale est possible. Le tout est là "*DANS*" ce "*Dans*" considéré comme le lieu phénoménologique effectif de la naissance. La Vie n'engendre que là où elle se vit elle-même dans l'unité et la proximité immédiate à elle-même. Elle ne donne que son auto-donation et ce qui est donné en elle ne peut être moins qu'elle. La vie absolue ne peut pas engendrer moins que la vie, puisque Dieu ne peut pas donner moins que Dieu, écrit

⁴⁴⁵ « C'est la Vie qui génère tout vivant concevable. Mais cette génération du vivant, la Vie ne peut l'accomplir que pour autant qu'elle est capable de s'engendrer elle-même. La Vie qui est capable de s'engendrer elle-même, celle que le christianisme appelle Dieu, nous l'appelons la Vie absolue » (MV, p. 68).

Eckhart. Dieu n'engendre que DIEU. Et c'est ainsi que tout ce qui est donné en Dieu et par Dieu est divin.

f) Naître éternellement dans le fond "non-né" de la Vie

Notre naissance transcendantale, parce qu'elle ne peut pas être extérieure au pouvoir vivant qui la rend possible en tant que telle, est liée pathétiquement à la vie absolue qui, en nous engendrant, effectue en nous notre vérité vivante. Si notre naissance ne naît pas à la manière d'une chose produite hors de la vie, c'est parce qu'elle est enfouie dans la passion de l'absolu qui engendre dans son absoluté même tout ce qui est donné en lui d'une façon pathétique. Et si nous pouvons dire de notre naissance transcendantale dans la vie absolue qu'elle est une « non-naissance », c'est parce que ce qui naît en nous n'est autre que cette vie qui jaillit du Fond immanent éternel de la vie divine. En nous posant en nous-mêmes, Dieu nous engendre en lui dans ce rapport non-intentionnel qui lie notre vérité pathétique à sa vérité « non-née ». Il s'ensuit que le caractère « non-né » de notre naissance dans la Vie surgit de la Vie qui nous engendre d'une façon singulière comme elle s'auto-engendre. C'est pourquoi tout naître humain, une fois qu'il est donné à lui-même dans la profondeur de la vie absolue, est plongé dans l'éternité d'une non-naissance immanente au pouvoir primordial de Dieu. Tout Soi vivant engendré dans la vie absolue, là où elle s'engendre elle-même en elle-même est plongé dans le cœur du rapport infrangible qui lie la vie à elle-même, parce que l'engendrement ne peut pas avoir lieu dans un horizon qui présuppose une distanciation phénoménologique originaire entre la vie de celui qui est engendré et la vie absolue qui engendre. Entre l'épreuve de notre engendrement transcendantal et l'auto-épreuve de l'auto-engendrement de la vie absolue pas une fissure possible. Et si le fait de se rapporter à l'Avant de la Vie est possible, c'est parce qu'il y a, une fois qu'il s'agit d'une naissance dans la vie absolue, un type de temporalité spécifique qui n'a rien à voir avec la temporalité ek-statique.

Se rapporter à la vie absolue par le rapport que cette vie engendre en nous, c'est se rapporter à notre vérité telle qu'elle se donne en Dieu et par Dieu. Parler donc d'une *divinisation de l'homme*, à ce niveau relationnel pré-originaire, est lié nécessairement à

cette non-naissance qui est identique à cette naissance *dans* la Vie qui ne cesse de venir en elle-même en venant en chacun de nous. Nous ne pouvons comprendre donc toute divinisation de l'homme hors de sa naissance transcendantale dans la vie de Dieu. *Dans l'engendrement, la Déité en Dieu, la déité (la vie) en moi et la déité (la vie) en toutes choses se révèlent dans l'immédiation d'un unique Rapport qui excède toute conceptualisation et ce rapport est lié au divin de l'engendrer en tout engendrement. Naître dans la vie et comme la vie est l'unique voie pour être le divin de la vie et pour être mon divin en elle. Et c'est là que résident la grandeur de la naissance et sa gloire. Par la naissance toute chose vivante est royaume de la vie. Parce qu'elle vient de la vie absolue, toute chose vivante a la possibilité de laisser venir la vie en elle. C'est en ce sens qu'elle entre dans le royaume de la vie par la puissance de la vie et laisse entrer la vie dans son royaume.*

Eckhart, s'il nous dit que l'âme engendrée en Dieu est "non-née", c'est parce que l'âme « détachée » ne vit et n'est engendrée que là où Dieu lui-même vit en lui-même et s'engendre lui-même. Il s'ensuit que tout ce qui est « incréable » et « incréé » dans l'âme n'est jamais distinct du contenu qui constitue la vérité non-née de la vie divine qui engendre l'âme dans son Fond incréé. Et c'est en ce sens que nous pouvons comprendre comment l'âme co-appartient à ce qui n'a jamais cessé de naître éternellement, à cette vie et à ce mouvement immanent de non-naissance qui se vit au niveau du venir continu de Dieu en lui-même. Il s'ensuit que l'unité entre Dieu et l'âme est nécessairement une unité dans la vie et son naître. L'âme détachée et pauvre, parce qu'elle est engendrée dans l'auto-engendrement de Dieu, habite la vie éternelle de Dieu, là où elle est enfantée dans son fond filial « non-né » dans le Fond divin. Son surgissement fontal en elle-même dans la vie de Dieu dépasse de loin toute causalité extérieure possible, puisqu'elle ne peut jaillir en elle-même que là où Dieu ne cesse de l'engendrer dans l'absoluité de son rapport à lui-même.

Parler de l'homme vivant non-né n'a rien à voir avec l'affirmation de son auto-suffisance égoïque face à la Vie. Le caractère non-né de la naissance ne peut être compris que comme une passibilité à la Vie, c'est-à-dire comme réceptivité de soi éprouvée constamment dans l'auto-épreuve de la vie absolue, de sorte que le contenu phénoménologique qui fait le tissu et la matière même de chaque épreuve que peut éprouver un homme vivant n'est jamais distinct du contenu pathétique que la vie de Dieu ne cesse de s'auto-donner incessamment.

Cela ne peut être vrai que parce que l'engendrement de chacun de nous en tant que fils de la Vie est une phénoménalisation singulière qui s'opère dans l'auto-phénoménalisation de la vie absolue et dans son auto-épreuve propre. Notre jaillissement en nous-mêmes dans la Vie doit être compris à partir de l'auto-donation de la Vie en nous et grâce à notre réception de nous-mêmes de la générosité donatrice de la *Grâce*. C'est uniquement en nous recevant nous-mêmes de la Vie, dans la Vie et comme la Vie que nous sommes des vivants et des fils qui reçoivent tout de Dieu qui engendre. Et c'est parce que la Vie ne donne rien d'autre qu'elle-même en nous engendrant en elle dans son auto-engendrement que nous sommes non-nés, c'est-à-dire nés singulièrement dans l'engendrer éternel même de la Vie.

g) Passibilité et non-naissance

Si les notions de réceptivité et de passibilité occupent une place centrale dans les études phénoménologiques développées par Michel Henry, c'est parce qu'elles sont étroitement liées à la structure fondamentale de l'auto-affection. Dans *L'essence de la manifestation*, Henry parle de deux types de réceptivité : la réceptivité qui reçoit l'horizon et s'opère dans la représentation⁴⁴⁶ et l'autre réceptivité qui se reçoit elle-même dans l'immanence. « *Il y a deux façons pour l'essence de recevoir, écrit-il, il n'y en a qu'une de se recevoir elle-même* »⁴⁴⁷. « *Recevoir dans le premier sens signifie créer le contenu qu'on reçoit, de telle manière que la création de ce contenu soit identiquement sa réception. Recevoir dans le second sens signifie, non plus créer le contenu qu'on reçoit, mais être ce contenu, de telle manière que celui-ci ne soit rien d'extérieur à l'être qui le reçoit. De telle manière aussi que l'être qui reçoit ce contenu qui ne lui est pas extérieur et identique, ne soit plus libre par rapport à lui, mais le reçoive au contraire passivement comme quelque chose qui ne dépend pas de lui et qu'il n'a pas créé, comme quelque chose d'incrée qu'il est lui-même* »⁴⁴⁸. Cette seconde façon d'approcher phénoménologiquement la question de la réceptivité implique « d'une part, l'affirmation d'une immanence auto-créatrice et d'autre

⁴⁴⁶ La réceptivité qui se réalise au sein du règne de la transcendance « est la représentation elle-même, l'acte de poser devant soi et ainsi de se pro-poser un contenu qui trouve son origine ontologique exclusivement dans cette projection et se recouvre par conséquent avec l'extériorité comme telle » (EM, p. 299).

⁴⁴⁷ Ibid., p. 301; souligné par l'auteur.

⁴⁴⁸ Ibid., p. 299-300; souligné par l'auteur.

part, l'affirmation qu'il y a de l'incr   dans l'immanence, sans que cet incr   soit une divinisation naïve de l'homme, puisque cet incr   se pense comme passivit  ⁴⁴⁹. L'*incr  ation*, dans ce cas, « paraît affirmation de liberté, mais comme passivité »⁴⁵⁰. Ce n'est que dans *C'est Moi la Vérité* que Michel Henry radicalise la question de la réceptivité qui n'est pas comprise uniquement comme passivité de soi à soi et par soi, mais aussi et essentiellement une réception de soi dans l'auto-donation de Dieu. Tout ce qui constitue intérieurement l'homme vivant est cousu de cette m  rialit   incréée qui n'est rien d'autre que la vie de Dieu en lui. C'est ainsi que tout qui vit en l'homme, loin d'être le fruit d'une création extérieure à la vie de Dieu ou une auto-création opérée en lui par lui hors de Dieu, est le fruit de sa naissance dans le fond incréé de Dieu, ce fond qui ne révèle en l'homme que ce qu'il révèle en lui-même.

Se recevoir soi-même de la vie absolue en tant que ce Soi vivant dont la chair vivante est faite de la même m  rialit   phénoménologique de la vie absolue, c'est naître dans le fond incréé de l'auto-affection de la vie absolue elle-même. Si nous pouvons éprouver la vie absolue dans notre chair auto-impressionnelle, c'est parce que nous venons en nous-mêmes en nous recevons nous-mêmes de la vie absolue qui nous engendre dans son auto-affection non-née. Chaque Soi vivant se r   oit lui-même dans l'auto-donation de la vie absolue, de sorte que tout ce qu'il r   oit dans la passibilité n'est pas quelque chose de créé, mais une vérité incr    ⁴⁵¹. C'est ainsi qu'en me recevant moi-même, j'éprouve mon rapport à moi-même dans le « se rapporter à soi-même » pathétique de la vie absolue. Il s'agit, à ce niveau, d'une co-appartenance originaire au cœur de la vie entre réceptivité et auto-

⁴⁴⁹ B. FORTHOMME, *Manifestation et affectivité suivant Michel Henry*, Op. cit., p. 48.

⁴⁵⁰ Ibidem.

⁴⁵¹ Il y a bien, dans ce cadre, une connexion phénoménologique fondamentale entre ce qui est désigné par Henry comme le fond « incréé » de l'auto-affection et ce qui est désigné par Eckhart comme le fond « incréé » de l'  me détachée. L'  me, si elle porte ce « mystère incréé » au-dedans d'elle-même, c'est parce qu'elle naît dans la vérité non-née de la vie profonde de Dieu. « Il y a quelque chose dans l'  me, dit Eckhart, qui dépasse l'essence créée ... C'est une parenté d'essence divine, une Unité en soi-même, sans rapport ... avec quoi que ce soit ... Pays étranger, désert trop innommable pour qu'on le nomme ... mystère incréé au-dedans de toi-même » (T, p. 231-232; cité dans EM, p. 403). Nous lisons de même chez Eckhart : « J'ai parlé d'une puissance dans l'  me; en son premier jaillissement, elle ne prend Dieu en tant qu'il est bon, elle ne prend pas Dieu en tant qu'il est la vérité : elle fore et cherche Dieu plus avant et le prend dans son unité et dans sa solitude; elle prend Dieu dans son désert et dans son fond propre. (...) Dans le premier attouchement, quand Dieu a touché l'  me et [la] touche [en tant qu'] *incréée et incréable*, là   me est aussi noble, après l'attouchement de Dieu, que l'est Dieu même » (M. ECKHART, *Sermon 10*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Op. cit., 1998, p. 119). « Il faut qu'il y ait quelque chose de plus intime et de plus élevé, quelque chose d'*incréé* qui échappe aux mesures et à la forme » (T, p. 85; cité dans EM, p. 394).

affection, de sorte que ce qui se reçoit dans chaque naissance transcendantale et dans chaque auto-épreuve subjective est donné à lui-même dans la vérité de la vie absolue.

Michel Henry a mis en cause la conception de la transcendance comprise dans le monisme ontologique comme le fondement même de toute auto-affection. Mais qu'est-ce qui arrache à la transcendance sa capacité d'être l'horizon effectif de l'auto-affection comprise au sens radical ?

La transcendance, telle qu'elle est conçue par Kant et Heidegger, si elle affecte, c'est parce qu'elle s'affecte elle-même originairement au sein de cet Horizon qu'elle ouvre et qui n'est que sa propre ouverture. L'édifice phénoménologique qui repose sur ce pouvoir intrinsèque à la transcendance qui s'affecte elle-même révèle une incapacité première à constituer un vrai rapport, c'est-à-dire un « se rapporter à soi-même » dans l'auto-affection même, puisque tout rapport n'est phénoménologique, selon Henry, que parce qu'il est le rapport d'un pathos qui, loin d'être donné à lui-même dans ce qui s'auto-affecte au sein de la transcendance, ne se révèle que là où la vie s'affecte elle-même dans son affectivité pré-originale. Il en résulte que la seule « possibilité pour l'essence de se recevoir elle-même est celle de s'affecter, est l'auto-affection »⁴⁵². « *L'auto-affection est la structure constitutive de l'essence originaire de la réceptivité* »⁴⁵³. Le se recevoir soi-même n'est rien d'autre que le fait de s'affecter soi-même en se rapportant à soi-même dans la vie absolue capable seule de poser en chacun de nous le rapport. Être identique au rapport qui me définit dans la vie absolue, c'est être le lieu de cette réception de soi dans cette vie qui me pose en moi-même en m'engendrant en elle et comme elle dans l'immédiation d'un rapport pathétique pré-originale. C'est dans l'immédiation pathétique d'une chair vivante qui s'éprouve elle-même que la vie de chacun de nous se reçoit elle-même dans la vie absolue.

⁴⁵² EM, p. 301.

⁴⁵³ Ibid., p. 288; souligné par l'auteur.

vivant se trouve constamment auto-affecté, sans qu'il soit lui-même la source d'une telle auto-affection. Il s'ensuit que toute passibilité de chaque Soi singulier à la Vie est inhérente à l'auto-mouvement éternel de la Vie qui s'affecte elle-même par elle-même d'une manière absolue. « *Le Soi ne s'auto-affecte que pour autant que s'auto-affecte en lui la Vie absolue. C'est elle, dans son auto-donation, qui le donne à lui-même. C'est elle, dans son auto-révélution, qui le révèle à lui-même. C'est elle, dans son étreinte pathétique, qui lui donne de s'étreindre pathétiquement et d'être un Soi* »⁴⁵⁷. Et c'est là que nous pouvons comprendre la finitude⁴⁵⁸ in-finie de l'homme vivant qui se révèle uniquement à partir de cette passibilité à l'auto-affection de la Vie qui le donne constamment à lui-même. Une telle passibilité habitant la vie immanente de chaque Soi singulier est éprouvée avant tout comme une passibilité « à l'égard du procès éternel de l'auto-affection de la Vie qui l'engendre et ne cesse de l'engendrer »⁴⁵⁹.

Être né de, dans et par la vie absolue, c'est être engendré, là où la Vie ne cesse de s'engendrer elle-même en se donnant à elle-même le contenu qu'elle est intérieurement. Le fait de se trouver constamment auto-affecté dans l'auto-affection éternelle de la Vie est identique à la passibilité de chacun de nous fondée sur la Passibilité pathétique pré-originale de la Vie. C'est au sein de notre passibilité au Pouvoir de la Vie que nous pouvons éprouver notre non-liberté antérieure à toute liberté et notre *impuissance* primordiale antérieure à tout pouvoir, cette *impuissance* et cette non-liberté qui révèlent en nous notre réception de nous-mêmes de la Vie avant que nous puissions être capables d'affirmer notre égoïté libre. Nous nous recevons nous-mêmes donc comme donnés par la générosité de la Vie qui s'engendre elle-même, de sorte que notre venue à nous-mêmes est une venue qui se vit dans la grande passibilité à l'égard du venir primordial de la vie

⁴⁵⁷ MV, p. 136.

⁴⁵⁸ Henry écrit sur le mode fini de l'auto-affection : « Moi, au contraire, Moi transcendantal vivant, je puise moi aussi mon essence dans l'auto-affection. En tant que moi, je m'affecte moi-même, je suis moi-même l'affecté et ce qui l'affecte, moi-même le "sujet" de cette affection et son contenu. Je m'éprouve moi-même, et cela constamment, pour autant que ce fait de m'éprouver moi-même constitue mon Moi. Mais je ne suis pas apporté moi-même dans cette condition de m'éprouver moi-même. Je suis moi-même mais je ne suis moi-même pour rien dans cet "être-moi-même", je m'éprouve moi-même sans être la source de cette épreuve. Je suis donné à moi-même sans que cette donation relève de moi d'aucune façon. Je m'affecte et ainsi je m'auto-affecte, c'est moi, disons-nous, qui suis affecté et je le suis par moi en ce sens que le contenu qui m'affecte, c'est encore moi - et non quelque chose d'autre, le senti, le touché, le voulu, le désiré, le pensé, etc. Mais cette auto-affection qui définit mon essence n'est pas mon fait. Et ainsi je ne m'affecte pas absolument mais, pour le dire avec rigueur, je suis et je me trouve auto-affecté » (Ibidem).

⁴⁵⁹ Ibid., p. 137.

absolue en elle-même. Le "se mouvoir soi-même", le pouvoir, le vouloir, le savoir, la sensibilité et la liberté puisent leur condition de possibilité transcendante dans la vie absolue et dans la naissance de chaque Soi vivant dans la vie. Il s'ensuit que la liberté enfantée dans la non-liberté est génération du Soi vivant dans l'auto-génération de la vie absolue, puisqu'une telle liberté ne peut être éprouvée comme telle que là où elle vient en chacun de nous dans notre naissance dans la vie.

Plus je suis auto-affecté dans la Vie, plus je ne suis autre chose, en tant que ce Soi singulier et passible à la Vie, que la matérialité auto-affectionnelle de la Vie qui me donne à moi-même dans sa vérité absolue. Laisser naître la vie absolue en nous, par opposition au laisser être l'être, implique cette passibilité du vivant à l'égard de la vie, une passibilité identique à un subir et un pâtir compris comme souffrir. La liberté et le vouloir (vouloir être né ou ne pas vouloir être né), dans ce cas, sont étroitement liés au subir du souffrir et du jouir associés à la donation de soi à soi dans l'auto-donation de la Vie. Être constamment le don de la Vie dans toute réception de soi révèle la vérité de tout engendrement transcendantal dans l'auto-engendrement de la vie absolue. Ajoutons de même que tout ce qui est donné dans tout engendrement porte en lui singulièrement la vérité de la Vie qui engendre de telle sorte que tout ce qui naît dans la vie absolue peut être dit "*non-né*". Naître dans la vie et comme la vie, c'est être non-né. Si notre passibilité est le lieu d'une absoluité, comment pouvons-nous comprendre le lien phénoménologique entre passibilité et finitude humaine ? En nous supportant nous-mêmes comme rapport souffert dans la vie absolue, nous éprouvons notre finitude comme le subir d'un pâtir qui souffre l'absolu dans la finitude même. Donnée à elle-même dans le pathos de l'absolu, la finitude humaine souffre l'absolu comme son propre support indestructible. Elle n'est rien d'autre que le lieu fini de la passibilité qui manifeste le rapport comme absoluité. Pâtir la vie absolue dans notre finitude vivante n'est possible que parce que nous sommes capables de souffrir notre rapport à nous-mêmes dans le pathos de Dieu lui-même.

Si la finitude humaine peut être saturée d'absoluité, c'est parce qu'elle est la finitude de ce qui se donne et s'enfante dans la vie absolue et comme la vie absolue. Une telle finitude affirmée en tant que finie et en tant qu'absolue dans l'Absolu est une finitude non-née qui s'affecte elle-même dans l'auto-affection de la Vie et son auto-engendrement incessant. Il s'ensuit que la passion de la finitude éprouvée comme passion vécue dans l'absoluité de la

vie est liée dans sa grandeur et sa profondeur à la passion de la naissance de chacun de nous dans la vie absolue. Se recevoir soi-même donc comme étant toujours déjà auto-affecté par la vie absolue et dans la vie absolue, c'est se recevoir soi-même comme étant toujours déjà né dans la non-naissance de la vie, là où la vie ne cesse d'engendrer notre vie en s'engendrant elle-même. C'est là que se recevoir soi-même comme donné à soi dans la vie absolue révèle la vérité de cette passibilité impliquée dans cette naissance dans l'auto-donation de la vie. *Dans notre passibilité à la vie absolue transparaît la vérité de notre non-naissance.*

CINQUIÈME PARTIE

Naître dans l'éternité de Dieu

I. La révélation éternelle de la vie

« Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels »⁴⁶⁰.

« L'éternité nous est si native et profonde, qu'il nous faut bien, de gré ou non, être éternels »⁴⁶¹.

Toute phénoménologie qui cherche à sonder le sens profond de notre venir en soi dans la vie doit nécessairement comprendre le rapport pré-originaire qui lie le jaillir de la subjectivité en soi à l'éternité de l'intériorité qui fonde toute vérité éprouvée dans la vie. L'éternité est aussi vivante que l'intériorité qui l'éprouve dans le fond indéchirable de la vie. Si toute naissance ne peut être définie que comme cette venue dans l'éternité de l'intériorité, c'est parce qu'elle est essentiellement cette révélation qui vit intérieurement dans le présent éternel de la Vie.

En identifiant dans son *Post-scriptum*⁴⁶² entre subjectivité, intériorité, éternité et vérité, S. Kierkegaard affirme avec force que tout ce qui est éprouvé intérieurement dans notre existence pathétique nous révèle à nous-mêmes dans l'éternité de la vie de Dieu qui supporte constamment notre vérité indéchirable. Tout ce qui est supporté en nous intérieurement révèle la profondeur de l'éternité. Michel Henry, et à la différence de plusieurs phénoménologues⁴⁶³ qui ont refusé l'éternité et l'intériorité, refonde tout sur

⁴⁶⁰ B. SPINOZA, *Éthique*, V, Proposition 23, 1^{ère} scolie, Paris, PUF, 1990, p. 309.

⁴⁶¹ A. SILESIUS, *L'errant chérubinique*, Op. cit., p. 195.

⁴⁶² Cf. S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, Paris, Gallimard, 1949, p. 134-135.

⁴⁶³ Heidegger rejette toute notion d'éternité relative au présent absolu subjectif qui s'auto-constitue au sein de sa vérité transcendante infinie. Dès la conférence de 1924 intitulée *Le concept du temps*, il n'a cessé d'insister sur le fait qu'il faut comprendre désormais le temps à partir de lui-même et non à partir de l'éternité, puisqu'il n'existe pas, à ses yeux, un temps absolu. Le passage de l'éternité comme essence de la temporalité à la temporalité prise pour elle-même comme la seule clef interprétative d'elle-même doit être un passage radical. C'est pourquoi en cherchant à dépasser la conception intentionnelle de la temporalité husserlienne, Heidegger trouve que seule la temporalité ek-statique peut servir comme un « "horizon transcendantal". Mais le "transcendantal" dont il s'agit alors n'est pas celui de la conscience subjective, mais se détermine à partir de la temporalité existentielle-ek-statique de l'être-le-là » (M. HEIDEGGER,

la vérité qui n'a d'autre demeure que l'éternité de la vie et sa révélation intérieure. Selon lui, la vie, dans son essence immanente, ne peut se révéler en elle-même ni ne peut révéler quoi que ce soit, si cette révélation n'est pas précisément l'épreuve intérieure de l'éternité. Sans l'éternité pas de vérité. C'est pourquoi il y a une impossibilité principielle que nous puissions comprendre la vie hors de sa révélation éternelle intérieure. Il s'ensuit que le présent vivant n'est rien d'autre que l'éternité qui constitue intérieurement la vie. En s'inspirant profondément de la vérité du christianisme qui met au centre de toute révélation la vie éternelle divine qui fonde en nous notre vérité intérieure, Michel Henry a essayé de radicaliser la question du présent vivant déjà développée dans la phénoménologie husserlienne. Une telle radicalisation, si elle rejoint le fond mystique de la vérité, c'est parce qu'elle n'a d'autre lieu d'effectuation que l'intériorité invisible de la vie. Ajoutons que la référence henryenne à la pensée mystique de Maître Eckhart qui traite de la question de l'éternité atteste l'existence d'un lien natal entre la phénoménologie du présent vivant et la mystique de l'éternité vivante. Henry s'est référé dans ses écrits, à plusieurs reprises, à la conception eckhartienne du présent éternel, de l'aujourd'hui éternel de Dieu et de l'âme qui écarte le caractère illusoire du temps objectif et aide à construire une nouvelle phénoménologie de la temporalité propre à la vie relevant de l'éternité de l'auto-affection et dépassant bien sûr les importantes analyses faites sur la question de la temporalité par Husserl et Heidegger. Pourquoi Michel Henry s'est-il référé à la mystique eckhartienne dans sa méditation portant sur la temporalité originaire ? Dans quelle mesure la phénoménologie du « présent vivant » implique-t-elle une radicalisation de la question de la temporalité en phénoménologie ? Et comment pouvons-nous comprendre à la lumière d'une telle mystique radicale notre naissance *éternelle* dans la vie de Dieu ?

Introduction à la métaphysique, Paris, Gallimard, 1958, p. 30). Là où Heidegger refuse toute interprétation de la temporalité à partir de la subjectivité transcendantale et du caractère intentionnel de la conscience intime et toute réduction de la temporalité au présent vivant, et là où Merleau-Ponty a essayé de dépasser toute conception de la temporalité liée à la synthèse passive en parlant d'une "synthèse temporelle", et là où Derrida a subordonné la phénoménalité temporelle à l'altérité rétentionnelle constituée précédant toute présence absolue de la vie archi-affective impressionnelle, Henry va adopter une voie phénoménologique plus radicalisée en abordant la question de la temporalité husserlienne, puisque, selon lui, toute auto-temporalisation de la conscience transcendantale ne peut être effective que parce qu'elle est avant tout l'auto-temporalisation de l'auto-impressionnalité charnelle de la vie qui rend possible toute ouverture transcendante et ek-statique.

a) Michel Henry, phénoménologue du « présent vivant »

Si la question de la temporalité originaire et du présent vivant ne cesse d'occuper une place centrale dans le débat phénoménologique contemporain, c'est parce qu'elle est connectée originairement à la vérité de l'origine impressionnelle identique à ce jaillir en soi subjectif qui se temporalise sans cesse. Comment saisir phénoménologiquement ce jaillir en soi lié à cette présence à soi qui s'affecte elle-même continuellement ? Faut-il chercher le sens originaire du présent vivant en l'identifiant uniquement à ce clignotement de présence sur le fond d'absence ou à cette tension qui maintient en même temps et la conservation de soi et la perte de soi, comme si la temporalité n'est rien d'autre que ce non-être qui engloutit l'être dans l'amplitude de son gouffre neutralisant ? Dans quelle mesure pouvons-nous comprendre la temporalité originaire comme la manifestation propre du mouvement de la venue incessante de la vie en elle-même et de son présent immanent ? Que veut dire naître incessamment dans l'éternité de Dieu et dans son « maintenant éternel » (*ewiges Nun*) ?

Lié originairement au jaillir de la subjectivité en elle-même ainsi qu'à l'impression originaire telle qu'elle se manifeste en elle-même dans sa dimension primordiale, le présent vivant habite le fond auto-impressionnel de la subjectivité vivante qui s'éprouve elle-même en venant en elle-même continuellement. Seule la vie auto-impressionnelle peut être le lieu originaire de ce qui vient en soi pathétiquement, puisqu'elle éprouve dans sa passion immanente ce rapport à soi qui se noue dans le lieu même d'un demeurer en soi vivant. En ne cessant de s'affecter elle-même, la vie étire dans sa chair auto-impressionnelle la force de sa pulsion historique. C'est pourquoi elle demeure incessamment en elle-même en se révélant comme présence à soi indéchirable.

Là où la subjectivité transcendantale jaillit en soi dans la vie, il y a un commencement sans commencement, une présence qui se vit elle-même dans la puissance de son élan pulsionnel primordial. En s'éprouvant elle-même, la subjectivité vivante est capable de

se révéler elle-même en se constituant elle-même, puisqu'elle est le lieu immanent d'un auto-apparaître qui se phénoménalise pathétiquement. Toute venue à soi subjective ne s'effectue, nous dit Henry, qu'impressionnellement, puisque seule l'auto-impression constitue l'essence de toute subjectivité vivante. C'est parce qu'elle est ce qui se demeure en elle-même sans se séparer d'elle-même que l'impression originaire étreint sa vérité présente au sein de son fond insupprimable échappant à toute description phénoménologique relative à la conscience intentionnelle.

L'*Urimpression*, étant ce jaillir en soi indescriptible qui ne se présente pas à nos regards à partir de son reflet imagé, révèle constamment une résistance par rapport à tout essai de re-constitution transcendantale qui la réduit à cette vérité conçue uniquement par la conscience éveillée. Et cela est vrai parce qu'elle ne peut pas se donner que là où elle se vit elle-même au sein de sa structure phénoménologique immanente radicale.

b) Entre la conscience intentionnelle du maintenant et la conscience auto-impressionnelle du présent vivant

L'approche phénoménologique husserlienne portant sur la question de la temporalité originaire, propose, selon la lecture henryenne, une double définition du maintenant : « La première conçoit le maintenant par *la conscience du maintenant* où le présent est l'objet d'une perception, et précisément la perception est l'acte ontologique de la conscience qui lui donne l'être parce qu'elle le donne au présent, au maintenant. La seconde conçoit le maintenant par *l'impression originaire* »⁴⁶⁴. Une telle conception du maintenant implique dans sa structure même la distinction entre l'être constitué de l'Impression présupposant la médiation d'une conscience intentionnelle et la matérialité impressionnelle de l'Impression qui donne la conscience à elle-même dans l'immédiation même d'une auto-épreuve pathétique et vivante. En commentant les analyses husserliennes portant sur l'*Urimpression*, Henry voit que, chez Husserl, « ce

⁴⁶⁴ M. HENRY, "Le temps phénoménologique et le présent vivant", In *Auto-donation*, Prétentaine, Presses LGD, 2002, p. 62.

n'est pas en tant qu'impressionnelle que l'impression est donnée, ce n'est pas en tant que senti, dans son auto-sentir et par lui, que le senti est donné, c'est en tant qu'ils sont présents dans une conscience du maintenant, une conscience du présent baptisée "conscience originaire", perception originaire, perception interne, perception immanente, sentir originaire, conscience interne, conscience interne du temps »⁴⁶⁵. Ce qui fait que l'impressionnalité de l'impression ne relève pas, à ce niveau, de son propre pouvoir révélateur affectif immanent à sa propre chair phénoménologique, mais de la conscience originaire qui la détermine à partir du maintenant saisi en « tant que limite idéale, en tant que pure idéalité, se transform(an)t en une phase concrète de l'écoulement, lui-même transformé en une réalité concrète, en un flux réel, "le flux de la conscience" »⁴⁶⁶. Réduire l'Impression à son auto-déploiement continuuel dans le hors de soi est ce qui lui arrache son pouvoir originaire. Ce qui fait que la perte de l'Impression au profit de l'être constitué du flux est le destin inévitable de tout *pathos originaire réduit à la conscience intentionnelle du maintenant*.

En analysant la réduction chez Husserl de la conscience auto-impressionnelle à la conscience intentionnelle du maintenant, Henry voit qu'une telle réduction évide toute impression de son contenu phénoménologique réel. L'impression, telle qu'elle est analysée par Husserl, ne vient en elle-même et n'apparaît en tant que telle que dans le hors de soi de la forme du flux⁴⁶⁷. Ce qui fait que le temps husserlien, constate Henry, n'est rien d'autre que « le passage, le glissement sous la forme d'un glissement au néant »⁴⁶⁸. Et c'est « *parce que le glissement au passé est donné à une intentionnalité - la rétention -, il est la venue au dehors sous sa forme primitive, l'Ek-stase de son surgissement originel, la Différence qu'on peut en effet écrire Différence parce qu'elle n'est rien d'autre que le pur fait de dif-férer, d'écarter, de séparer - le premier écart* »⁴⁶⁹.

⁴⁶⁵ PM, p. 35.

⁴⁶⁶ Ibid., p. 38.

⁴⁶⁷ Si le flux husserlien, écrit Henry, « apparaît comme une sorte de création continuée de l'être dans son maintenant toujours recommencé, c'est parce que l'écoulement a précipité cet être dans le néant. Ainsi le maintenant vient constamment combler un vide ontologique qui se creuse en permanence. Mieux encore, le maintenant rend possible l'effondrement parce qu'il propose sans cesse quelque chose de nouveau à la chute dans le néant » (M. HENRY, "Le temps phénoménologique et le présent vivant", Op. cit., p. 62). C'est là que s'affirme le principe même de la transformation continue du maintenant et son glissement dans le passé au sein de la venue à soi continue de la conscience.

⁴⁶⁸ MV, p. 29.

⁴⁶⁹ *Incarnation*, p. 75; souligné par l'auteur.

Tout cela nous mène à dire que la conscience intentionnelle du maintenant demeure incapable de générer son propre contenu réel et effectif. Ajoutons que le flux husserlien ne peut être considéré, selon Henry, que comme un « jaillissement continu d'être sur l'abîme d'un néant qui s'ouvre constamment sous lui pour l'engloutir - le prétendu continuum de ce flux constamment brisé, sa réalité soi-disant homogène partie en éclats, en morceaux d'être et de non-être qui s'échangent dans une discontinuité à peine pensable »⁴⁷⁰. Parler, pour expliquer la phénoménologie de la temporalité selon Husserl, de la nécessité d'avoir une succession d'impressions originaires qui se modifient en une comète de rétentions comme si chaque impression était une incarnation d'une naissance collée à sa mort à chaque instant, c'est marquer chaque instant en son jaillissement fontal et dans sa chute constante dans le néant du cachet inévitable de la mort. Ce qui fait basculer irrémédiablement les chaînes des événements représentant respectivement les différents points-source (les Impressions originaires) dans l'obscurité. Mais comment pouvons-nous penser, dans ce cas, la venue de la subjectivité à elle-même auto-impressionnellement ?

Le problème, écrit Henry, « n'est donc plus pour nous de comprendre comment la nouvelle impression est sans cesse détruite dans l'Ek-stase du flux qui, la séparant de soi, la rend incapable de se sentir soi-même. Il s'agit de savoir comment, hors du monde et indépendamment de son apparaître, avant lui, "au début", une impression originaire en effet, s'édifie intérieurement soi-même de façon à venir en soi, à s'éprouver et à s'impressionner soi-même dans sa propre chair impressionnelle - de manière à être une impression »⁴⁷¹. L'*Urimpression*, si elle se précède elle-même dans son venir en elle-même selon un naître inconstituable qui se donne le contenu identique à sa propre vérité, c'est parce qu'elle est pour elle-même dans son fond sans fond auto-impressionnel l'*origine sans origine*. C'est en elle que réside toute venue à soi de la vie qui ne cesse de manifester tout apparaître à lui-même dans son non-apparaître pathétique. C'est pourquoi l'origine phénoménologique comprise au sein d'une phénoménologie radicale de la vie est avant tout une origine auto-impressionnelle. Ajoutons de même que la vie, en s'éprouvant elle-même, s'étreint elle-même dans son

⁴⁷⁰ Ibid., p. 80.

⁴⁷¹ PM, p. 83.

venir incessant en elle-même au sein de son pathos charnel, sans qu'une telle venue soit le lieu d'une déchirure capable de briser le lien qui la lie à elle-même. C'est pourquoi tout ce qui vient comme vivant dans la vie vient dans son demeurer en soi éternel qui refuse d'être le lieu d'une déchirure phénoménologique originaire. « Ce qui demeure, écrit Henry, n'est donc pas comme une substance inchangée au milieu de l'universel écoulement, comme une pierre au fond de la rivière - c'est l'historigène de l'absolu, l'éternelle venue en soi de la vie. Parce que cette venue ne cesse d'advenir, ce qui demeure est le changement, non pas la déhiscence et l'échappement hors de soi à chaque instant mais ce qui, au contraire, dans l'épreuve de soi et comme l'implosion de cette épreuve, parvient en soi, s'empare de soi, s'accroît de son être propre. Ce qui demeure est l'accroissement. L'accroissement est le mouvement de la vie qui s'accomplit en elle en raison de ce qu'elle est, de sa *subjectivité* »⁴⁷². L'épreuve de soi de la vie qui se révèle auto-impressionnellement donne continuellement chaque impression à elle-même de telle sorte que la vie ne cesse de vivre de ce qu'elle donne à partir d'elle-même, de s'intensifier au sein de l'auto-mouvement de son venir incessant en elle-même et tout cela ne peut être vrai et effectif que parce que la vie est une unité de soi à soi qui se vit elle-même dans cette force pulsionnelle transcendantale qui se nourrit de sa propre essence pathétique.

Étant la matérialité du vivre subjectif donné à lui-même dans le pouvoir primordial de la vie, l'impressionnalité charnelle se touche elle-même « en chaque point de son être de telle façon que, dans cette étreinte originelle avec soi, elle s'auto-impressionne et que son caractère impressionnel ne consiste en rien d'autre que dans cette impressionnalité première et qui ne cesse pas »⁴⁷³, puisque la réalité de l'impression est « de se donner à sentir en elle-même, d'elle-même et par elle-même »⁴⁷⁴. Il s'ensuit que toute conscience originaire est nécessairement une conscience auto-impressionnelle qui « s'impressionne elle-même de telle façon que ce serait cette auto-impression originaire qui la révélerait à elle-même, rendant possible sa propre révélation »⁴⁷⁵. L'impression ne peut être, selon Henry, le mouvement originaire de sa révélation propre que parce qu'elle ne vient en

⁴⁷² Ibid., p. 54-55.

⁴⁷³ *Incarnation*, p. 74.

⁴⁷⁴ Ibid., p. 73.

⁴⁷⁵ Ibid., p. 70.

elle-même que dans le mouvement immanent de la vie. Toute venue de la vie dans la matière phénoménologique de toute impression est une venue incessante qui fait que l'impressionné ainsi que l'impressionnant sont un au cœur d'une même révélation originaire unitaire. La vie s'étreint elle-même en s'éprouvant elle-même au sein de son présent immanent qui ne cesse d'être le présent d'un venir absolu s'auto-réalisant infiniment dans cette étreinte impressionnelle de soi. Un tel présent vivant est identique au maintenant éternel de la venue incessante de la vie en elle-même lié au mouvement immanent qu'implique la dynamique pratique de la temporalité originaire co-appartenant initialement au demeurer et au jaillir immanents de la vie en elle-même. Dans son jouir et son souffrir⁴⁷⁶, la vie s'auto-transforme en ne cessant de venir en elle-même de telle sorte qu'elle n'arrête jamais de graver dans sa chair auto-impressionnelle l'historialité transcendantale d'une naissance à soi qui ne connaît jamais l'interruption. En souffrant son venir en elle-même, la vie ne cesse de s'éprouver elle-même dans le fond sans fond de sa vérité indéchirable. Elle ne peut se nourrir que d'elle-même au sein de son sentir plongé immédiatement dans son fond auto-affectionnel primordial. Il s'ensuit que toute venue de l'impression en soi n'est autre que cette venue de la vie en elle, une venue pathétique éprouvée intérieurement et d'une manière continue, une venue qui s'auto-affecte et s'auto-temporalise au sein de cette affectivité originaire s'auto-révéant dans son auto-impressionnalité dans sa matière phénoménologique comprise comme chair auto-impressionnelle considérée comme le lieu primordial du présent vivant. En supportant la pluralité des impressions données à elles-mêmes dans sa chair unitaire et auto-impressionnelle, la vie peut être définie comme ce « continuum réel - celui de la chair vivante et non plus d'un flux irréel »⁴⁷⁷. La temporalité originaire et le présent vivant de la vie habitent nécessairement la chair vivante qui se vit elle-même dans chaque impression et passion, sans qu'elle soit l'espace vivant d'un éloignement insupprimable et d'un écart à jamais grandissant entre les trois ek-stases du temps.

⁴⁷⁶ À la différence de Husserl qui a pris l'exemple de la mélodie dans ses analyses sur le temps immanent, Henry parle constamment de la vérité de la souffrance et de l'essence de sa phénoménalité charnelle pure auto-révolée dans la vie, cette souffrance donnée à elle-même dans le se souffrir de la vie qui ne connaît aucune distanciation capable d'extasier le contenu du souffrir dans l'horizon originaire d'un Dehors phénoménologique. La vie, s'auto-temporalisant en s'auto-affectant, est par essence « souffrance » (Cf. EM, p. 827).

⁴⁷⁷ *Incarnation*, p. 93.

c) Le présent vivant et la chair vivante

En demeurant en elle-même, la vie éprouve dans sa propre chair le poids de son venir immémorial qui surgit et ne cesse de surgir sans commencement dans son fond sans fond auto-impressionnel. C'est pourquoi ce qui est vécu par nous dans la temporalité de la vie ne nous quitte pas, car il est déjà imprimé dans notre chair auto-impressionnelle. Il ne tombe pas dans un passé condamné constamment à s'éloigner du point-source, mais demeure en nous comme demeure en lui-même l'auto-pouvoir de la chair, puisque « dans ce demeurer en soi tous les pouvoirs de la vie demeurent en eux-mêmes, ils se tiennent donc comme des pouvoirs effectifs prêts à se déployer, eux qui ne cessent de se joindre à eux-mêmes et que je peux rejoindre, moi qui ne suis que leur être donné à eux-mêmes, moi qui suis leur vie »⁴⁷⁸.

En parlant d'un type tout à fait spécifique de la temporalité charnelle, Henry voit que la temporalité est liée aux actions d'une chair qui s'éprouve elle-même comme puissance qui intensifie le pouvoir de la vie en s'auto-phénoménalisant de mille et une façons sans que cette chair puisse éjecter hors d'elle les gestes immanents à sa propre force s'auto-déployant constamment. Seule la chair auto-impressionnelle est capable d'être le « là » temporalisant d'un pouvoir qui, en demeurant en soi, laisse jaillir de soi la puissance de son auto-accomplissement. Les actions que nous avons accomplies et que nous accomplirons sont toujours déjà là charnellement, puisqu'elles sont l'agir de « l'auto-affection du pouvoir de préhension et son actualisation potentielle »⁴⁷⁹. Le "Je peux" charnel de la main est ce pouvoir subjectif vivant de préhension archi-intelligible qui plonge ses racines dans l'auto-affection de la chair vivante. Et c'est dans ce "Je peux" charnel que la temporalité de la vie ne cesse de surgir dans son présent vivant. Si cela est possible, c'est parce que la vie, en s'engendrant elle-même, vient en elle-même comme cette puissance qui ne se quitte pas de telle sorte qu'elle ne cesse de

⁴⁷⁸ M. HENRY, « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », Op. cit., p. 18. M. Henry écrit en ce même sens : « Rien ne revient mais tout provient, dans le présent vivant, du pouvoir de la vie ».

⁴⁷⁹ Ibidem.

s'intensifier dans sa propre force auto-impressionnelle au sein de ce fond pulsionnel unitaire impliquant l'historialité transcendante de toute une vie.

d) Le présent vivant et l'épreuve éternelle de la vie

Le présent vivant implique en lui toute l'éternité de la vie qui s'éprouve elle-même dans sa chair subjective qui ne connaît aucune déchirure dans son tissu pathétique intérieur. Tout ce qui est éprouvé dans notre chair auto-impressionnelle est éternellement éprouvé de telle sorte que rien ne se vit dans la vie qui ne soit aussi éternel que la vie qui l'éprouve. La joie que j'éprouve ne peut jamais cesser d'être *ma* joie, puisque je ne peux pas être joie pour un laps de temps sans l'être pour toujours. D'où, en m'habitant pathétiquement, la joie ne me quitte jamais, puisqu'elle vit en moi comme moi au sein d'une auto-étreinte vivante qui porte en elle la puissance d'une passion éternelle.

Le présent que nous vivons ne nous quitte jamais, nous le souffrons et nous sommes soufferts en lui. Et loin d'être saisi par une « présentification » qui s'effectue dans l'après coup, le présent vivant demeure en nous dans le lieu immanent de sa venue continuelle en nous. Il est ce qui se révèle dans sa venue continuelle dans notre vie. C'est pourquoi rien ne vient dans notre vie qui ne soit la venue du présent vivant dans le pouvoir de sa pulsion dynamique. Et parce que tout événement ne peut venir que là où nous venons en nous-mêmes dans la vie, la temporalité de l'événement doit être nécessairement cette temporalité vécue dans notre chair subjective auto-impressionnelle qui ne cesse de s'auto-temporaliser au sein de son venir incessant en soi. Tout devenir vivant est impliqué dans l'auto-mouvement de la vie qui ne cesse de venir en elle-même.

Le présent vivant est ce qui se reçoit auto-impressionnellement et qui ne cesse d'agir comme pouvoir immanent de la vie qui s'intensifie en soi et à partir de soi. C'est pourquoi il n'est rien d'autre que l'éternité de l'auto-affection subjective qui, en ne cessant de venir en elle-même, se gonfle constamment de la force pulsionnelle qui constitue la matérialité phénoménologique de sa vérité immanente. La vie, parce

qu'elle ne peut vivre que de ce qu'elle est au sein de son fond auto-impressionnel, est identique à ce fond volcanique qui ne cesse de se nourrir de sa propre passion qui bouillonne au sein de sa pulsion transcendante.

Incapable de se quitter elle-même en s'éprouvant elle-même, la vie vient et ne cesse de cesse de venir en elle-même d'une façon éternellement nouvelle et fraîche. La vie n'habite et ne peut pas habiter les demeures du passé. « Nous ne tenons et nous ne tiendrons jamais, écrit Henry, dans aucun avenir, (...) dans un aucun passé non plus, pas même le plus immédiat, parce que l'écart de l'irréalité y a d'ores et déjà rendu impossible toute vie, parce que aucun vivant, aucune parcelle de vie ne peut s'étreindre ailleurs que là où la vie s'étreint dans la venue en soi de son vivre se faisant sans cesse et ne se défaisant jamais »⁴⁸⁰. Il n'y a ni avant ni après, « mais un éternel mouvement, un éternel changement en lequel la vie ne cesse de s'éprouver soi-même »⁴⁸¹ et « ce qui subsiste dans le changement incessant de l'« impression » : ce qui est toujours déjà là avant elle et demeure ainsi elle, ce qui est requis pour sa venue et en quoi cette venue s'accomplit, non la forme vide du flux mais l'étreinte sans faille de la vie en l'auto-affection pathétique de son vivre – en son Présent vivant »⁴⁸².

La vie est toujours le Présent, au présent, son présent⁴⁸³ et c'est en tant qu'elle s'auto-éprouve immédiatement dans son présent qu'elle est présente à toutes choses et donne à toutes choses vivantes d'être plongées dans son présent. L'épreuve de soi dans la vie ne se vit que dans le présent qui ne cesse jamais d'être au présent, puisqu'elle est cette épreuve singulière unie à l'auto-épreuve de la vie absolue qui s'auto-engendre sans cesse. C'est là que la nouveauté à jamais intensifiée est cette nouveauté toujours fraîche d'une naissance continuelle. Je nais, je continue à naître tout en étant toujours un "nouveau-né". Nous sommes le surgissement à jamais surgissant d'un jaillir et d'un venir pathétiques habités par une puissance vivante et éternelle.

⁴⁸⁰ Ibid., p. 91.

⁴⁸¹ MV, p. 202.

⁴⁸² *Incarnation*, p. 93.

⁴⁸³ Concernant le présent vivant de Dieu, Eckhart écrit : « Les jours qui furent il y a six ou sept jours et ceux qui furent il y a six mille ans sont aussi près d'aujourd'hui que le jour qui fut hier. Pourquoi ? Parce que le temps est toujours dans l'instant présent » (M. ECKHART, *Sermon 10*, trad. A. de Libera, p. 284). Et nous pouvons lire de même chez Eckhart : « Tout ce qui s'est passé voici mille ans, le jour qui fut voici mille ans n'est pas plus éloigné dans l'éternité que cette heure où je suis maintenant; le jour qui viendra dans mille ans, ou aussi loin que tu puisses compter, n'est pas plus éloigné dans l'éternité que cette heure où je suis maintenant » (M. ECKHART, *Sermon 26*, trad. Ancelet-Hustache, p. 219).

En se supportant lui-même dans la révélation intérieure de la vie absolue, le présent vivant est lié à l'auto-mouvement immanent du venir de la vie divine constamment renouvelé au cœur d'une éternité qui s'accomplit d'une manière éternellement fraîche. Parler donc, au sein d'une phénoménologie de la vie radicale, d'une temporalité éprouvée dans la vie et comme la vie, c'est parler précisément de cette auto-temporalisation qui révèle une auto-transformation immanente d'un Soi vivant qui ne se sépare jamais de soi. Là où il y a la vie qui se vit elle-même sans cesse, « il n'y a ni avant ni après au sens où nous l'entendons, mais un éternel mouvement, un éternel changement en lequel la vie ne cesse de s'éprouver soi-même, de s'éprouver dans le Soi qu'elle génère éternellement et qui lui-même ne se sépare jamais de soi. Que, dans la temporalisation de cette temporalité originelle immanente, il n'y ait rien de passé, rien non plus qui ne serait pas encore, rien de perdu et rien d'attendu, nous le comprenons dès que nous comprenons la possibilité de quelque chose comme "vivre". Car dans le mouvement même du vivre et pour autant qu'il s'accomplit comme l'auto-mouvement d'un Soi, tout est vivant et ne cesse de l'être »⁴⁸⁴. Le rapport à l'Avant absolu de la Vie n'est pas un rapport ek-statique au passé fondé sur une auto-distanciation originaire de soi à soi, mais il est un rapport compris comme pathos. Si la vie ne peut être qu'éternellement vivante, c'est parce qu'elle n'existe que dans la mesure où elle s'identifie complètement avec l'éternel mouvement et l'éternelle auto-transformation de l'intériorité du Soi vivant qui de la vie qui ne se sépare jamais de soi⁴⁸⁵.

Là où la vie vient en elle-même, c'est là où il y a l'éternité, le temps de la vie, puisque la temporalité ne peut se phénoménaliser dans sa matérialité charnelle et transcendantale hors de l'auto-épreuve de la vie et son auto-engendrement. « L'éternité n'est autre que le lien indissoluble de l'auto-affection, l'éternité est l'essence de la vie »⁴⁸⁶.

Ce que nous éprouvons dans la vie est l'essence même de l'éternité. La plénitude de ce que nous éprouvons dans la vie est toujours là et ne nous quitte jamais. La plénitude de la réalité éprouvée se phénoménalise et s'auto-temporalise dans le tissu indéchirable de la vie. Elle est la plénitude de cette historicité spécifique de la force subjective.

⁴⁸⁴ MV, p. 201-202.

⁴⁸⁵ Cf. MV, p. 202.

⁴⁸⁶ M. HENRY, « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », Op. cit., p. 55.

Celui qui vit de la vie divine n'est ni "avant", ni "après" cette vie, puisqu'il n'est que ce que la vie de Dieu est en lui. C'est pourquoi tout vivant est aussi ancien que la Vie et aussi vivant qu'elle. Plongé dans le "Maintenant" et l'"aujourd'hui" éternel de la Vie, le vivant est donné à lui-même dans l'éternité de l'auto-affection de la Vie et de son auto-engendrement. Le toujours déjà là de l'auto-épreuve, parce qu'il n'est rien d'autre que ce venir incessant de la vie en elle-même, porte dans sa fraîcheur toute une éternité plongée dans la profondeur du pathos pré-originaire.

« *La nouveauté et la vie sont le propre de Dieu* »⁴⁸⁷. « En Dieu, nous dit Eckhart, il n'est rien de passé ni rien de futur⁴⁸⁸, mais tout lui est présent, puisque ni le passé ni le futur ne sont, si ce n'est en tant qu'ils se ramènent au présent. Car ce qui n'est pas présent n'est pas étant. De là vient qu'Augustin et Grégoire enseignent qu'en Dieu le Fils est toujours déjà né et toujours en train de naître »⁴⁸⁹. Et il ajoute dans un autre endroit « Dieu se donne à l'âme toujours nouvellement dans un devenir. Il ne dit pas : « C'est devenu » ou « Cela deviendra », plutôt : cela est toujours nouveau et frais comme dans un devenir sans relâche. C'est pourquoi il dit : « Tout est prêt maintenant » »⁴⁹⁰. Eckhart voit de même que le venir du Fils dans notre humanité est un venir qui a lieu dans la « plénitude du temps » et « plénitude du temps » veut dire la plénitude que révèle le venir parousiaque de Dieu qui s'effectue dans un présent éternel constamment vivant. « « Dans la plénitude du temps, le Fils fut envoyé »⁴⁹¹. « Plénitude du temps » s'entend de deux manières. Une chose est « dans sa plénitude » quand elle est à son terme, comme l'est le jour en son soir. De même quand le temps

⁴⁸⁷ Cf. M. ECHARDI, « In novitate vitae ambulemus », In *LW 4*, p. 145-154.

⁴⁸⁸ « Il n'y a pas de devenir [en Dieu], c'est un "Maintenant", un devenir sans devenir, un nouveau sans renouvellement : voilà le devenir qui est son être » (G. JARCZYK G. et P.-J. LABARRIÈRE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 147).

⁴⁸⁹ M. ECKHART, « Commentaire de la Genèse précédé des prologues », In *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, Op. cit., p. 461. Cela rejoint la méditation d'Origène sur l'engendrement incessant du Fils dans la vie de son Père.

⁴⁹⁰ M. ECKHART, *Sermon 20 b*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, p. 198.

⁴⁹¹ L'âme doit dépasser tout temps limité pour que le Père puisse engendrer son Fils en elle. C'est pourquoi, Dieu ne peut envoyer son Fils pour venir dans l'âme dans la plénitude du temps qu'à condition que celle-ci soit libérée de toute détermination temporelle. « Quand nous sommes arrivés au-delà du temps et des choses temporelles, nous dit Eckhart, nous sommes libres et joyeux de tout temps, et c'est alors la plénitude du temps, et c'est alors que le Fils de Dieu est engendré en toi. J'ai dit un jour : quand le temps fut rempli, Dieu envoya son Fils » (M. ECKHART, *Sermon 11*, trad. de Libera, p. 290). Et il ajoute dans un autre sermon : « J'ai dit un jour ici même : Dieu envoya son Fils dans la plénitude du temps de l'âme, quand elle a dépassé tout temps. Quand l'âme est vide du temps et du lieu, alors le Père envoie son Fils dans l'âme » (M. ECKHART, *Sermon 4*, trad. de Libera, p. 246).

est totalement détaché de toi, le temps est « dans sa plénitude ». L'autre sens est celui-ci : quand le temps est à son terme, c'est *dans l'éternité*; alors le temps a complètement pris fin : car il n'y a ni avant ni après. Alors tout est là actuel et nouveau, et tu as dans une contemplation actuelle tout ce qui fut et qui sera jamais. Il n'y a là ni avant ni après, tout est actuel, et dans cette contemplation actuelle, j'ai possédé toutes choses. C'est « la plénitude du temps » et ainsi tout est bien pour moi, et ainsi *je suis véritablement le Fils unique et le Christ* »⁴⁹². En nous plongeant dans le lieu intérieur de sa propre manifestation opérante, Dieu n'arrête jamais de nous enfanter dans l'éternité de son intériorité. C'est pourquoi nous ne cessons jamais de naître comme naît dans la vie du Père le Fils unique qui nous donne de vivre en lui la plénitude de ce qu'il est dans sa vie éternelle. Là où le Fils ne cesse de naître dans la vie de son Père, c'est là où nous ne cessons de naître dans l'éternité du Fils qui concentre en nous la plénitude de sa venue continuelle en nous. Il suffit de laisser naître le Fils éternel en nous, pour que nous ayons en nous tout ce que nous désirons posséder en Dieu.

e) Naître dans la passion éternelle de la Vie

En nous donnant la grâce de naître en elle, la vie pose en nous la passion d'être éternellement vivants en elle. Nous demeurons en nous-mêmes là où la vie absolue nous fait vivre dans sa propre Demeure et là où nous nous éprouvons nous-mêmes dans l'auto-étreinte continuelle de la vie en nous. C'est pourquoi notre présent vivant ne peut être dissocié du présent éternel de la Vie qui ne cesse de s'affecter elle-même au-delà de toute distanciation de soi par soi. Il s'ensuit que tout venir subjectif en soi dans la venue éternelle en soi de la vie est un venir dans le présent vivant.

Si personne ne peut être présent ek-statiquement à la non-présence de l'origine qui donne chacun de nous à lui-même et si la non-présence ne peut être l'objet d'une conscience éloignée d'elle, c'est parce que la non-présence de l'origine se précède elle-même au niveau de sa non-donation pré-originaire. Tout cela ne peut être expérimenté

⁴⁹² M. ECKHART, *Sermon 24*, trad. Ancelet-Hustache, p. 207-208.

que dans l'auto-épreuve, là où la vie ne cesse de s'auto-donner en révélant tout Soi vivant à lui-même pathétiquement. Si je n'arrive pas à thématiser ma propre naissance, le jaillissement initial de ma venue de moi-même en moi-même, c'est parce que le jaillissement premier de moi-même est hors-thème. Il n'est pas prouvé, mais éprouvé constamment. Dans l'auto-épreuve continuelle, ma naissance s'atteste elle-même hors de tout horizon temporel extatique. Son auto-temporalisation est solidaire de l'intensification de l'épreuve de soi continuelle et de la venue pathétique incessante du Soi vivant en lui-même.

Nous ne pouvons pas être contemporains de notre naissance que là où nous nous éprouvons nous-mêmes dans la vie qui ne cesse de naître en elle-même d'une façon éternellement fraîche. Nous sommes le surgissement à jamais surgissant d'un jaillir et d'un venir se manifestant comme la puissance d'une chair praxique. Il s'ensuit que toute la puissance agissante de notre naissance dans la vie est la puissance d'un venir en soi sans commencement et sans fin, un venir qui habite son présent vivant toujours nouveau et frais. Éprouver constamment le présent de notre venir dans la vie dans le jouir et le souffrir, c'est souffrir dans la chair vivante l'éternité d'une venue en soi identique au venir d'une naissance. Loin d'être ce qui se donne dans le surgir d'un instant qui s'éteint dans le lieu même de son propre jaillissement, la naissance transcendante est ce qui ne cesse de venir en elle-même en s'intensifiant constamment. Elle est sans commencement et ne commence point à la manière de tout ce qui commence et recommence dans le but d'atteindre une fin limitée, puisqu'elle est cette présence parousiaque qui vit sans fin.

Le provenir, le survenir, le devenir ainsi que le revenir co-appartiennent au venir incessant de la vie en elle-même et à cet auto-mouvement pathétique qui anime le fond auto-impressionnel de la chair vivante. Rien ne peut venir en soi hors du parvenir en soi éternel de la vie dans son auto-impressionnalité charnelle. D'où, l'implication nécessaire de l'auto-temporalisation de la vie dans son auto-engendrement compris comme auto-accroissement dans le présent vivant et éternel, un auto-accroissement qui s'intensifie et se renouvelle dans l'étreinte et l'épreuve de soi.

f) Maître Eckhart et l'aujourd'hui éternel de la naissance

Dire que notre vie est nécessairement donnée à elle-même dans l'auto-donation éternelle de la vie de Dieu, c'est dire qu'il nous est impossible que nous nous échappions même pour un laps de temps à être des vivants. Nous ne cessons d'éprouver en nous l'éternité d'une vie qui ne cesse pas et une telle éternité est identique au Fond de Dieu qui nous supporte en nous engendrant continuellement dans sa vie. Nous sommes éternellement vivants, parce que celui qui a posé en nous sa vie ne cesse de nous faire naître en lui dans son éternité propre. Vivre en Dieu, c'est vivre de sa vie éternelle et dans sa vie éternelle intérieure. Nous sommes engendrés en nous-mêmes dans cette vie et nous ne cessons jamais de l'être.

C'est là que toute expérience de la temporalité vivante est une expérience de l'éternité qui n'est rien d'autre que l'épreuve de la vie éternelle de Dieu en nous. « Dieu est l'Éternité même »⁴⁹³ qui supporte en elle toute donation et toute épreuve intérieures vivantes. Pour vivre en Dieu, il faut vivre dans son éternité propre. C'est pourquoi l'homme intérieur et spirituel ne peut habiter que la demeure intérieure divine qui ne se distingue en rien de l'éternité vivante. En ne dissociant pas la vérité de la vie éternelle, le christianisme révèle avec une force inouïe notre vérité qui fait de nous des hommes capables de vivre dans l'éternité de Dieu.

Nous naissons et nous ne cessons pas de naître dans l'éternité d'une vie qui demeure continuellement en elle-même. Demeurer dans la vie, c'est naître continuellement dans son présent vivant. Il s'ensuit que nous ne pouvons pas vivre sans laisser la vie de Dieu être notre éternité. Et si nous ne pouvons pas naître dans le temps ek-statique du monde, c'est parce que tout ce qui naît en nous est inhérent à l'éternité d'une vie transcendantale qui ne se quitte jamais. Maître Eckhart nous dit que Dieu, en nous engendrant en lui, nous engendre dans son agir intérieur qui est aussi éternel que sa vie. Rien n'est donné en Dieu qui puisse être étranger à l'éternité de Dieu. Nous sommes immergés dans ce fond sans fond de la vie de la Déité, là où Dieu ne cesse de

⁴⁹³ Nicolas de Cues, *Sermons eckhartiens et dionysiens*, Op. cit., p. 265.

nous engendrer en lui dans son œuvrer éternel propre. En œuvrant et en ne cessant d'œuvrer, Dieu œuvre dans son « Œuvrer » éternel. Tout ce qui est engendré en lui est constamment engendré dans son présent vivant éternel, puisque rien de ce qui vit ne peut vivre et naître hors de sa vie. Dieu effectue son agir d'une manière éternellement vivante. Et si son agir ne vieillit pas, c'est parce qu'il est l'agir d'une vie qui demeure éternellement vivante en elle-même.

Tout engendrement compris comme agir souffert dans la puissance de la vie qui ne cesse de venir en elle-même est le lieu d'une auto-temporalisation vivante et éternelle. Et parce que Dieu n'opère que là où il est lui-même le lieu de sa propre opération, tout ce qui est opéré par lui et en lui est éternellement vivant dans son Présent. La toute nouvelle naissance continuellement vivante n'est autre que ce qui est déjà né depuis toujours dans le Naître éternel. « Dieu n'aurait pas engendré son Fils unique dans l'éternité, écrit Eckhart, si "avoir engendré" n'était pas "engendrer" »⁴⁹⁴. Le fait d'« avoir été engendré » n'est vrai qu'en se référant à la puissance d'engendrement de l'engendrer lui-même, puisqu'en Dieu, « l'avoir œuvré est pour l'œuvrer »⁴⁹⁵. Cela est vrai parce que le devenir est enfoui dans la puissance de l'agir indéchirable en lui-même impliquant déjà dans son fond sans fond tout le pouvoir qui rend possible toute venue continuelle à soi. L'agir et le devenir sont un dans la puissance de la Vie qui engendre et qui ne cesse d'engendrer. Il en résulte que la naissance du Fils n'est pas l'effet d'une Cause efficiente qui lui est extérieure ou antérieure, mais l'agir éternel d'une vérité qui se donne complètement dans ce qui se reçoit. D'où la nécessité de parler de la co-éternité que manifeste le venir du Fils à lui-même dans le venir du Père en lui-même d'une manière intérieure. Eckhart affirme, à ce niveau, que « l'effet est dans le principe et auprès de lui doit être en vertu (opérative) contemporain de ce principe »⁴⁹⁶.

⁴⁹⁴ M. ECKHART, « Commentaire de la Genèse précédé des prologues », In *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, Op. cit., p. 461. « En nous l'œuvrer s'ordonne à l'avoir œuvré, mais en Dieu c'est l'inverse : l'avoir œuvré est pour l'œuvrer » (ibidem). Eckhart ajoute en ce même sens : « Dieu étant le lieu de toutes choses, c'est en lui-même qu'il œuvre et meut toutes choses. Pour lui, œuvrer et non avoir œuvré – c'est être, c'est vivre pour lui-même et pour toute chose singulière, c'est-à-dire pour l'univers » (Ibid., p. 463). Voir aussi M. ECKHART, Leçon I [23] [249,10], In *Sermons et leçons sur l'Ecclésiastique*, Op. cit., p. 28 : « En Dieu même, le Père n'aurait pas engendré le Fils, si avoir engendré n'était pas engendrer ».

⁴⁹⁵ M. ECKHART, « Commentaire de la Genèse précédé des prologues », In *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, Op. cit., p. 461.

⁴⁹⁶ Ibid., p. 89.

L'agir et le devenir, nous dit Eckhart, sont un dans le Principe. L'engendrement du Fils est le lieu du venir éternel du Père d'une façon éternelle dans le Fils, de sorte que le Fils est toujours déjà engendré dans l'auto-engendrement du Père. « Le Verbe est toujours *dans le Principe* »⁴⁹⁷ et c'est en ce sens qu'« il naît toujours, il est toujours engendré : car c'est ou jamais ou toujours, puisqu'il est toujours *dans le Principe*. C'est pourquoi en Dieu, le Fils, le *Verbe dans le Principe*, naît toujours, est toujours né. C'est ce que dit le mot suivant *était* : dans le Principe était le Verbe »⁴⁹⁸.

Être engendré dans l'éternel présent du Père⁴⁹⁹, c'est être engendré éternellement, "tous les jours et à chaque instant", "aujourd'hui" et "de nouveau"⁵⁰⁰ d'une façon continue dans l'éternité de l'engendrement du Fils unique. L'engendrement filial dans le fond paternel est nécessairement un engendrement dans l'éternité du Père. Eckhart médite le mystère de la naissance filiale dans l'éternité de Dieu ainsi : « "Aujourd'hui je t'ai engendré". Qu'est-ce qu'aujourd'hui ? L'éternité. Je me suis éternellement engendré moi toi, et toi moi »⁵⁰¹.

⁴⁹⁷ M. ECKHART, « Commentaire sur le Prologue de Jean », In *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, Op. cit., p. 37.

⁴⁹⁸ Ibid., p. 37-39. « Voilà pourquoi c'est ainsi que le juste naît de la justice elle-même en étant toujours né du principe qui le fait juste » (Ibid., p. 51).

« Elle (la raison) est *auprès* de lui parce qu'il connaît *toujours en acte* et qu'en connaissant il engendre la raison. Et la raison même qu'engendre son propre connaître, c'est Dieu lui-même : le Verbe était Dieu, et il *était dans le Principe auprès de Dieu* parce qu'il a toujours *connu* et toujours *engendré* le Fils. Augustin dit : s'il a toujours été le Père, il a toujours eu le Fils » (Ibid., p. 73). « Ou bien : il était dans le Principe auprès de Dieu, parce que Dieu *toujours en acte* comme il était, c'est-à-dire comme il a engendré, *dès le Principe* : car c'est ou toujours ou jamais, puisque ici le principe et la fin sont identiques » (ibid., p. 73-75).

⁴⁹⁹ Cf. M. ECKHART, *Sermon 10*, trad. A. de Libera, p. 284 : « Le jour de Dieu est là où l'âme est dans le jour de l'éternité en un instant essentiel; c'est là que le Père engendre son Fils unique dans un instant présent, et c'est là que l'âme renaît en Dieu ».

⁵⁰⁰ Ps 2, 7; He 1, 5. Cf. TAULER, *Sermon 70*, Paris, Cerf, Coll. « Sagesse chrétienne », 1991, p. 569.

⁵⁰¹ M. ECKHART, *Sermon 14*, trad. A. de Libera, p. 309. Origène interprète ce même verset du Psaume 2, 7 : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui » ainsi : ces paroles sont prononcées par le « Dieu en qui cet aujourd'hui demeure toujours : car en Dieu il n'y a, je pense, ni soir ni matin, mais le temps, si j'ose dire, coextensif à sa vie sans principe et éternelle, est pour lui cet « aujourd'hui » où le Fils a été engendré : on ne peut donc découvrir ni le début ni le jour de sa génération » (Origène, *Commentaire sur Saint Jean*, I, § 204, t. I, SC 120, Paris, Cerf, 1966, p. 161. Saint Augustin nous dit de même dans ses *Confessions* que Dieu ne vit et n'engendre son Fils unique que là où il est son propre aujourd'hui éternel : « Vos années ne font qu'un seul jour n'est pas un événement quotidien, c'est un [perpétuel] aujourd'hui, car votre aujourd'hui ne cède pas la place au lendemain et le lendemain ne succède pas à hier. *Votre aujourd'hui, c'est l'Éternité* : c'est pour cela que vous avez engendré un Fils coéternel, à qui vous avez dit : « je t'ai engendré aujourd'hui ». Tous les temps sont votre œuvre, vous êtes avant tous les temps et il ne se peut pas qu'il y eût un temps où le temps n'était pas » (Saint Augustin, *Les confessions*, XI, 13, trad. J. Trabucco, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 263; souligné par nous).

Le toujours déjà là de la venue éternelle de la vie en elle-même est avant tout avant et après tout après de sorte que la venue dans le passé et le devenir sont identiques au venir qui ne cesse de venir, puisque Dieu est en même temps la fleur comme origine et le fruit comme but. C'est dans ce cadre originaire que l'interprétation eckhartienne de « mes fleurs sont des fruits »⁵⁰² (Jes. Sir. 24, 23) trouve son sens plénier⁵⁰³.

Le commencement ne peut commencer que là où il y a quelque chose qui n'a cessé d'être avant tout commencement. Et si le commencement ne peut être compris qu'en Dieu, il s'agit là uniquement d'un commencement absolu, l'éternité d'un présent vivant hors représentation. Il s'ensuit que tout ce qui œuvre en nous dans le fond de notre vie échappe nécessairement à toute délimitation qui le subordonne à un point de départ et un point d'arrivée bien déterminés. Naître ne veut pas dire commencer, mais défier le commencement par la plongée continue dans le non-commencement, dans l'*Abgrund* de la vie. Ce qui commence, en fait, en nous, n'est commencement que parce qu'il est impliqué dans ce qui s'éprouve dans l'éternité du présent vivant qui est l'effectuation incessante du venir de la vie en elle-même.

Être engendré constamment là où le Père ne cesse d'engendrer son Fils dans l'Esprit, c'est être engendré dans l'éternité de Dieu qui n'opère jamais hors de son agir éternel, cet agir immanent à son venir continu en lui-même. Tout ce qui est donné à lui-même est donné dans le toujours déjà de la vie de sorte que tout ce qui naît ne cesse de venir et d'être là dans la vie. La vérité de la vie de Dieu et son action sont, aux yeux d'Eckhart, une seule et unique chose. Étant l'effectuation du pouvoir vivant de Dieu, l'agir divin est constamment nouveau, puisqu'il puise sa force dans une intériorité vivante qui ne vieillit jamais. Il est opéré dans l'éternité d'une puissance qui ne cesse jamais d'être vivante. Eckhart commente Jn 5, 17 ainsi : « « Mon Père ne cesse point d'agir jusqu'à maintenant et moi aussi », en Dieu, tout passé et tout futur sont, en leur devenir passif comme en leur production active, choses contemporaines et identi-

⁵⁰² Cf. M. ECKHART, *Sermones et Lectiones super Ecclesiastici*, Cap. 24 v. 23, In *Die lateinischen Werke*, II, p. 246-249. « Là où Dieu œuvre en lui-même, (...), toujours il a engendré le Fils et il l'engendre, et toujours celui-ci est né et toujours il naît : la fleur est le fruit, la fleur est dans le fruit, le fruit dans la fleur » (M. ECKHART, *Leçon I* [21] [248,10], In *Sermons et leçons sur l'Écclésiastique*, Op. cit., p. 27).

⁵⁰³ « Er (Gott) ist also Blüte als Ursprung, Frucht als Ziel » (Ibid., p. 247). Voir aussi M. ECKHART, « Commentaire de la Genèse précédé des prologues », In *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, Op. cit., p. 461.

quement du présent »⁵⁰⁴. « Dieu a donc créé toutes choses de telle sorte qu'il n'a pas cessé de créer, mais crée toujours et commence toujours à créer »⁵⁰⁵. « Le « maintenant » où Dieu créa le monde est aussi proche de ce temps que le « maintenant » pendant lequel je parle actuellement, et le dernier Jour est aussi proche de ce « maintenant » que le jour qui fut hier.

Un maître dit : « Dieu est ce qui opère dans l'éternité, indivisé en lui-même, qui n'a besoin du secours de personne ni d'un instrument et demeure en lui-même, qui n'a besoin de rien et dont ont besoin toutes choses, vers qui toutes choses se pressent comme vers leur fin suprême »⁵⁰⁶. Tout ce qui est donné à lui-même en Dieu naît et ne cesse de naître dans le Pouvoir divin éternel et son agir capables de le poser en lui-même. Dieu opère sans cesse et tout ce qui est opéré dans la puissance de Dieu épouse l'éternité de l'agir en Dieu qui est un agir constamment nouveau et frais⁵⁰⁷. L'agir de Dieu qui laisse naître toutes choses en lui porte déjà l'auto-accomplissement de sa vie qui se révèle dans chaque donation. D'où, tout ce qui est donné en Dieu révèle la puissance agissante de Dieu qui pose en chacun de nous la vérité de son agir éternel.

En agissant selon sa vérité, Dieu déploie sa force d'une façon éternellement vivante. En Dieu rien ne vit au passé, puisque vivre pour lui veut dire ne cesser d'être son propre présent. L'éternité de Dieu est l'éternité de son présent qui ne se fissure jamais en lui-même. C'est pourquoi tout ce qui vit de Dieu en naissant en lui vit dans son présent vivant de telle sorte que nous ne pouvons pas nous séparer de ce rapport qui fait de nous des vivants capables de nous supporter nous-mêmes dans le fond divin. Étant liée nécessairement au mouvement de la venue continuelle de Dieu en lui-même, notre naissance mystique est rapport en Dieu compris comme rapport de l'éternité à elle-même. Toute affirmation de la vie éternelle est, à ce niveau originaire, une affirmation qui révèle la plénitude de la vérité chrétienne, puisque toute vérité ne peut être vraie que dans la mesure où elle est *éternellement* vraie.

⁵⁰⁴ M. ECKHART, « Commentaire de la Genèse précédé des prologues », In *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, Op. cit., p. 435.

⁵⁰⁵ Ibid., p. 69.

⁵⁰⁶ M. ECKHART, *Sermon 9*, trad. Ancelet-Hustache, p. 101.

⁵⁰⁷ Cf. M. ECKHART, *Sermon latin XV,2*, p. 149.

II. Re-naître dans la vie

La vie est, dans son essence, une puissance qui naît et qui ne cesse de naître selon un jaillissement de soi en soi qui ne finit jamais. Tous ceux qui vivent en Dieu ne peuvent pas vivre hors de son pouvoir constamment nouveau et éternel. Habiter le lieu même où la Source ne cesse de jaillir et de re-jaillir d'elle-même et en elle-même, c'est habiter le lieu immanent de notre re-naissance continuelle dans la Vie. Pour vivre, il faut ne cesser jamais de naître et de re-naître dans la Source divine qui nous supporte en elle-même comme elle se supporte elle-même. Il s'ensuit que nous ne pouvons re-naître intérieurement que dans la mesure où nous laissons la Vie nous transformer intérieurement par sa puissance vivifiante.

En agissant en nous selon sa propre vérité, la vie divine nous donne la possibilité de rejoindre sa force non-née d'une manière intérieure. « Rejoindre cette Vie absolue, qui n'a ni commencement ni fin, écrit Michel Henry, ce serait s'unir à elle, s'identifier à elle, vivre de nouveau de cette Vie qui ne naît ni ne meurt - vivre comme elle, à la façon dont elle vit et ne pas mourir »⁵⁰⁸. Habiter le lieu de notre jaillissement continu en nous-mêmes dans la vie de Dieu, c'est habiter le lieu d'une re-naissance dans la vie qui ne cesse jamais. En ne cessant de re-naître dans la Vie, l'homme n'est rien d'autre que ce *converti éternel à la Vie, puisqu'il est ce vivant qui naît éternellement dans la puissance de la vie absolue*. Toute conversion radicale intérieure peut être définie, à ce niveau, comme une réduction continuelle à la vie absolue qui s'opère au niveau de notre agir charnel et puissant et qui nous donne à chaque instant notre authenticité filiale.

Parce qu'elle est cette puissance qui agit selon sa vérité pathétique, la vie est à la base de toute donation éthique révélée à elle-même dans notre naissance nouvelle en Dieu. Pour re-naître intérieurement, il faut laisser la vie de Dieu nous engendrer dans son amour, pour que nous puissions être amour en elle. En effectuant ce qu'elle est dans ce rapport qui la lie à sa vérité intérieure, la vie ne cesse de naître en elle-même en coïncidant avec son propre faire qui se manifeste dans l'amour. Tout agir est connecté pré-originellement à ce co-pâtir qui

⁵⁰⁸ MV, p. 191.

s'effectue pleinement dans l'amour. Il en résulte que la révélation éthique n'est rien d'autre que le fruit vivant de l'effectuation mystique de l'amour de Dieu en l'homme, cet amour qui fonde en nous notre être *avec* et *pour* l'autre. C'est à ce niveau que nous pouvons comprendre notre transformation en Dieu connectée à notre agir filial et fraternel qui découle du pouvoir paternel qui fonde en nous notre vérité relationnelle intérieure. Michel Henry nous dit que seul l'amour est capable de révéler en nous l'agir de la vie divine qui nous transforme en elle et nous plonge dans le fond intérieur de sa puissance non-née. Plus l'homme se détache de tout souci de soi, plus il est capable d'agir selon l'amour qui lui est donné dans la Vie. L'homme ne peut re-naître que dans la mesure où il ne cesse de rejoindre sa vérité essentielle fondée dans l'amour considéré comme l'essence de la vie. « *Seule l'œuvre de miséricorde pratique l'oubli de soi en lequel, tout intérêt pour le Soi étant écarté et jusqu'à l'idée de ce que nous appelons un soi ou un moi, aucun obstacle ne s'oppose plus au déferlement de la vie dans ce Soi reconduit à son essence originelle.* Oublieux de son Soi dans l'agir miséricordieux, il n'est plus rien d'autre en ce nouvel agir que sa donation à lui-même dans l'Archi-Donation de la Vie absolue et dans son Archi-Ipséité. Il a retrouvé la Puissance dont il est né et qui elle-même ne naît pas. Il est né une seconde fois. En cette seconde naissance il a retrouvé la Vie de telle sorte que désormais il ne naîtra plus et qu'il est vrai de dire en ce sens qu'il est "non-né"»⁵⁰⁹.

En re-souffrant la vie et en re-jouissant d'elle d'une façon toujours nouvelle, nous nous recevons nous-mêmes toujours nouveaux de la Grâce divine qui fonde en nous la vérité et la vie. Accueillir pathétiquement cette auto-donation fondatrice vivante est ce qui rend possibles notre transformation et notre conversion continues. La Vie nous convertit à elle dans l'intensité de sa venue en nous qui ne cesse jamais. Elle nous envahit de ses dons et, en souffrant notre passion, nous transforme dans son propre pâtre. Le salut, dans ce cas, n'est autre que ce rapport immédiat pathétique de la Vie aux vivants, un rapport agissant et puissant qui s'effectue avec une intensité relationnelle toujours plus grande et qui est lié à notre engendrement dans et par la Vie d'une façon continue.

En ne cessant de nous re-plonger dans la profondeur du Pathos de la vie, nous nous saisissons nous-mêmes au cœur même de l'Oubli originare radical de la vie, là où l'inoubliable même, c'est-à-dire la vie dans sa vérité pathétique primordiale, a fait sa

⁵⁰⁹ Ibid., p. 214; souligné par l'auteur.

demeure. Demeurer au cœur même de ce qui s'éprouve comme l'inoubliable, c'est laisser la vie nous submerger par son flux incessant, ce flux qui révèle l'agir de la vie qui œuvre en nous, sans qu'il puisse être re-présenté par une conscience oubliante. Vaincre l'oubli, c'est s'écouler constamment et d'une façon toujours nouvelle et fraîche dans la pro-fondeur de la vérité immémoriale et inoubliable de la Vie qui rend possible notre jaillissement en nous-mêmes dans notre engendrement renouvelé dans son auto-engendrement éternel. En naissant et en re-naissant dans la Vie, nous habitons la source qui étreint sans cesse l'élan de sa propre force, cette source qui nous fait vivre dans son présent éternel vivant. Refuser de re-naître, c'est blasphémer contre la Vie.

SIXIÈME PARTIE

Co-naître dans la Vie

I. Naître dans la Grâce communautaire

Si nous ne pouvons naître à nous-mêmes sans que nous naissions nécessairement dans le fond communautaire de la vie, c'est parce que toute naissance subjective est supportée intérieurement par une co-naissance communautaire primordiale. Personne ne peut naître hors de la passion communautaire qui fonde en lui le sens relationnel de sa vérité. Étant le lieu pré-originaire de la vie qui se manifeste comme une co-naissance incessante, la communauté vivante révèle dans son fond relationnel la vérité pratique de l'absolu. L'absolu est une vérité pratique relationnelle qui se vit dans le pathos invisible d'une co-naissance. Il n'est vivant que dans la mesure où il manifeste *communautairement* la vie. Nous sommes donnés à nous-mêmes dans une co-donation et un co-pathos liés à un co-engendrement. D'où, toute venue à soi singulière dans la Vie co-appartient à ce venir communautaire et s'éprouve elle-même dans ce lien qui la lie à l'auto-épreuve d'une communauté. Parler d'une communauté au sens radical du terme, c'est parler de l'être-avec et du vivre-ensemble qui révèlent la dimension relationnelle primordiale qui anime le cœur de la vérité comprise comme une révélation communautaire qui manifeste le *Rapport*. Naître, c'est naître comme rapport dans le Rapport. Éprouver la Relation sans pouvoir la re-constituer à partir de la conscience subjective est une chose qui relève de la vérité excessive de la communauté qui précède toute conscience subjective solipsiste prise à part. Loin d'être considérée, à ce niveau primordial, comme une simple catégorie de la rationalité pure, *la relation est l'effectuation incessante de la vérité pratique de la vie*. C'est elle qui donne la vérité à elle-même en la laissant être la puissance d'un sens qui submerge toutes les formes imagées de la réalité. Et si la relation précède tout concept forgé sur elle, c'est parce qu'elle implique toute l'excédence du sens sur lui-même, une excédence immaîtrisable par une saisie purement rationnelle. Toute relation fondée dans le pathos-avec de la vie porte en elle-même tout l'excès de la vie qui s'éprouve au cœur d'une praxis communautaire.

Reste à savoir dans quelle mesure ce qui fonde en nous le rapport est capable de nous donner de naître dans le fond communautaire de la vie, ce fond qui a la dimension phénoménologique intérieure de Dieu, de l'homme et de l'univers vivant.

a) La communion mystique en Dieu

Toute communion se révèle comme une relation dans la vérité et la vie, une relation fondée sur le pathos de la vie de Dieu. La vie trinitaire de Dieu est avant tout cette vérité qui se donne communautairement et se vit comme *passion relationnelle communautaire*. Loin d'être une vérité qui s'impose à nous conceptuellement, le Dieu chrétien, est une vérité qui *se donne en nous relationnellement*, puisque toute la vérité du divin ne peut être éprouvée dans l'humain qu'au sein d'une dynamique relationnelle qui lie la passion de Dieu à la passion de l'homme selon une compassion originaire. « Le nom du Père, nous dit Saint Grégoire de Nazianze, n'est pas le nom d'une essence ni d'une action. C'est le nom d'une relation : il désigne la manière d'être du Père à l'égard du Fils ou du Fils à l'égard du Père »⁵¹⁰. La paternité du Père, la filiation du Fils et la spiritualité de l'Esprit désignent précisément le visage pratique d'un vivre-avec au sein d'une communauté relationnelle pré-originaire. Ce qui fait que la vie trinitaire n'est rien d'autre que cette *passion relationnelle éternelle* qui se vit *communautairement*. Ajoutons de même que toute vérité liée au pâtre divin n'est autre que cette épreuve fondamentale d'une relation qui trouve son accomplissement plénier dans l'amour.

Au cœur de la communauté trinitaire, ce lieu originaire qui laisse communiquer la vie dans la communion, le Père souffre sa propre vie en se donnant complètement à son Fils. Quant à l'Esprit, il est la Profondeur même du rapport intérieur qui lie le Père au Fils et le Fils au Père. Le Père n'est Père alors que parce qu'il est depuis toujours *Rapport* à son Fils. La passion divine, parce qu'elle est la passion d'un amour souffrant qui se révèle en se donnant, est une passion qui vit *pour l'autre, souffre l'autre et jouit avec l'autre*. *En souffrant sa vérité, Dieu se donne comme Rapport. Et c'est dans ce rapport que sa vérité s'affirme dans son effectivité même. C'est lui qui se donne en nous et pour nous en nous*

⁵¹⁰ Grégoire de Nazianze, *Discours théologique* 29, 16.

donnant d'être rapport en lui. C'est dans ce cadre que nous pouvons comprendre que l'histoire de Dieu, de l'homme et de l'univers n'est rien d'autre que l'*action* d'une *passion* qui se manifeste dans la *relation* qui est générosité sans limites et communion intérieurement vivante.

b) L'homme, lieu d'une communion

Engendré dans la vie de Dieu, l'homme est donné à lui-même dans son rapport initial à Dieu. D'où, ce qui est éprouvé dans l'homme comme rapport de soi à soi est fondé dans le Rapport constamment supporté en Dieu dans l'unité et la proximité immédiate.

Être image de Dieu, c'est être le « *Lieu* » d'une communion et d'une relation. Une telle communion relationnelle est vécue comme passion vivante. *L'homme est le lieu d'une passion qui souffre sa vérité en jouissant de la relation. Ce qui fait que l'ontologie classique de la substance cède la place à la phénoménologie de la relation de type mystique.* Parce qu'il ne peut être authentiquement lui-même qu'en se recevant lui-même de la vie absolue, l'homme est incapable d'accueillir sa vérité singulière hors de ce vivre-avec en Dieu. Tout cela nous mène à affirmer que l'homme n'est donné à lui-même que dans la mesure où il se reçoit dans le *don de la communauté*. Il est grâce dans la Grâce de la communauté qui le précède et le supporte en elle. C'est pourquoi au-delà de toute réduction de la vérité relationnelle de l'homme à l'ontologie de la substance qui considère que toute plénitude ontologique ne peut se définir qu'à partir de l'auto-satisfaction, de l'auto-suffisance et de l'auto-conservation égoïques, de sorte que tout devenir et tout changement sont nécessairement immanents à la structure qui constitue toute substance monadique, la vérité trinitaire, anthropologique et cosmique révèle, et d'une façon primordiale, cette dynamique relationnelle qui rend possible tout rapport de soi à soi.

L'homme ne peut se rapporter à lui-même que dans la mesure où il est donné à lui-même par une grâce communautaire originaire. *L'être pour soi est constamment précédé par la Relation qui jaillit d'un vivre-avec fondamental.* Il s'ensuit que la relation, le don et l'amour précèdent nécessairement toute auto-suffisance égoïque et narcissique. C'est

ainsi que nous pouvons parler du *don de la Relation* ou de la *puissance relationnelle de la Grâce* considérée comme le lieu d'une relation donatrice capable de nous donner à nous-mêmes dans l'auto-donation de la vie trinitaire qui laisse jaillir d'elle d'une façon effective le *don de la communauté* qui célèbre la vie au sein de la pluralité des singularités.

La grâce de vivre avec l'autre n'est jamais distincte de la Grâce qui nous donne de vivre en Dieu et avec lui. C'est pourquoi la vérité ultime de toute donation existentielle ne consiste pas à être ou à vivre, mais à être en relation et à vivre en communion. La relation précède l'être comme la communion précède l'existence solipsiste. D'où, chercher à comprendre comment est opéré pratiquement le passage du monde égoïque clos à l'univers communautaire animé par cette dynamique relationnelle qui laisse venir la vérité dans la *communion* demeure la tâche ultime de toute investigation phénoménologique fondamentale.

Que dit la phénoménologie de la vie sur la communauté qui s'affirme comme étant le phénomène-limite par excellence ? Et que veut dire naître à soi au sein d'une naissance communautaire qui révèle la vie plus que toute autre chose ?

II. Le vivre-avec selon M. Henry

Après avoir analysé d'une façon très fine et subtile les célèbres écrits de Husserl portant sur la question de l'expérience de l'autre, Michel Henry pose les principes d'une phénoménologie radicale de la communauté. Selon lui, Husserl n'a pas pu comprendre ce qui constitue en nous le rapport intersubjectif qui est, dans son essence propre, un rapport pathétique vivant. Dans sa lecture critique de la *cinquième méditation cartésienne*, Henry nous montre comment Husserl fonde initialement l'expérience de l'autre sur une donation rendue possible uniquement « dans et par l'intentionnalité »⁵¹¹ surtout que toute pulsionnalité communautaire husserlienne est liée originairement à une pulsionnalité intentionnelle et s'auto-constitue grâce à une dynamique intentionnelle.

⁵¹¹ PM, p. 138.

Michel Henry évoque, une fois qu'il s'agit de la communauté qui vient en elle-même dans l'immédiation invisible du co-souffrir primordial de la vie, la nécessité de parler de l'archi-intelligibilité charnelle du co-pathos communautaire⁵¹², puisque c'est dans le rapport qui se vit dans le naître-avec que tout co(n)naître peut être effectif. Et si le fait de se rapporter soi-même à l'autre ne peut s'effectuer que dans la Vie, c'est parce que la Vie est l'Archi-Rapport qui pose en chacun de nous sa passion profonde. C'est dans un tel Rapport originaire que tout rapport vivant est cousu communautairement et possède une ampleur universelle. Plongée dans le fond sans fond de la Vie, ma vie se rapporte immédiatement selon une connaissance pathétique à la communauté vivante. S'écouler donc dans le fond sans fond de la Vie, c'est s'écouler nécessairement dans le cœur de la communauté. Et parce que « l'essence de la communauté, écrit Henry, est la vie, toute communauté est une communauté de vivants »⁵¹³.

Je ne peux pas réduire le souffrir d'autrui à ce que je fais moi-même de lui, puisque je ne peux le toucher dans ma passion profonde que dans le fond profond de la vie absolue, là où le rapport est souffert par elle et en elle. Ajoutons de même que le fait de se rapporter à soi-même en se rapportant au souffrir d'autrui dans la vie ne m'est donné que dans cette source qui me donne à moi-même tout en étant le Fond pathétique primordial dans lequel est enracinée l'affectivité d'une pluralité de vivants. Dans la même blessure qui est le souffrir même de ma vie, je souffre la communauté et je jouis d'elle selon une auto-épreuve singulière. Dans la demeure de mon souffrir et mon jouir, là où la vie absolue m'a engendré dans son souffrir comme elle s'engendre elle-même constamment, je suis habité par la communauté dans ma chair vivante. La profondeur d'une telle blessure vivante est identique au souffrir de la vie absolue et à son affectivité transcendantale. D'où, je souffre immédiatement le rapport à la communauté, là où je souffre mon rapport à moi-même dans la vie comme la certitude qui m'envahit complètement. Je suis affecté immédiatement par autrui qui habite ma propre passion, là où je suis constamment auto-affecté et donné à moi-même dans l'auto-affection dans la vie absolue. Je suis affecté par autrui au cœur de mon affectivité qui laisse habiter en elle la puissance pathétique de tout agir. Le co-agir affectif est co-affectivité communautaire dans l'unique vie. C'est pourquoi je sens autrui comme il

⁵¹² Cf. PM, p. 179.

⁵¹³ Ibid., p. 161.

me sent dans la communauté co-pathétique donnée à elle-même dans l'unique vérité de la vie.

L'Autre n'est pas celui qui est absolument séparé de moi et qui me commande d'être pour lui parce qu'il me transcende infiniment, mais il est lié pathétiquement à moi-même dans la chair d'une communauté vivante qui se révèle à elle-même dans l'absoluité et la gloire d'une unique vie. Dans le fait même de se trouver constamment auto-affecté dans l'auto-affection éternelle de la vie absolue est enfoui immédiatement le fait d'être affecté pathétiquement par l'autre qui co-appartient à la communauté charnelle qui se nourrit d'une même matérialité pathétique. Passible à la vie, je suis immédiatement passible à toute une communauté pathétique vivante qui me fait naître à moi-même pathétiquement dans son co-naître. D'où, si je suis capable de me rapporter à l'autre dans ma passion subjective posée en moi dans le pathos de la vie absolue, c'est parce qu'à moi est donnée la possibilité d'éprouver le rapport à l'autre dans le lieu même où la vie absolue ne cesse de nous engendrer ensemble dans l'*Abgrund* de sa vérité une. Je suis donné à moi-même en Dieu et l'autre m'est donné dans cette même vie divine qui me donne à moi-même. Dieu est en nous le rapport qui nous fait vivre en nous-mêmes et qui laisse l'autre habiter notre intériorité singulière. Il est ce lien inter-pathétique qui constitue notre vérité structurée déjà d'une manière communautaire. Si je suis capable d'être *pour autrui* en souffrant l'autre « dans » la vie, c'est parce que je ne peux naître avant tout que dans ce rapport co-pathétique qui me laisse venir en moi-même au cœur de cette co-pulsionnalité communautaire pré-originale. Parler donc de l'an-archie pathétique communautaire à la manière henryenne, c'est parler nécessairement d'une communauté co-donnée à elle-même dans un co-engendrement lié pathétiquement à l'auto-engendrement éternel de la Vie en elle-même. L'intensité du co-engendrement continu dans la Vie et comme la Vie manifeste l'énormité phénoménologique d'une pratique communautaire sans commencement et sans fin.

Tout cela est vrai parce que la vie dans son unité initiale est une communion archi-affective pré-originale. Il en résulte que je ne peux naître à moi-même dans la vie sans naître là où la vie absolue ne cesse d'engendrer en elle toute une communauté vivante. L'immédiation archi-affective qui définit le lien habitant la communauté charnelle révèle la simplicité du rapport qui est un rapport pathétique originaire qui rend possibles toute co-pulsionnalité pré-originale et toute praxis. Si Husserl n'a pas pu saisir, selon Henry, la pro-fondeur

phénoménologique de la communauté vivante phénoménologique, c'est parce qu'il a réduit le rapport non-intentionnel communautaire au seul rapport qui lie les consciences intentionnellement. L'autre n'est saisi, selon Husserl, qu'à partir de sa transposition en image dans ma conscience d'image qui le fait être cet *alter ego* pour moi. C'est pourquoi l'autre tel que Husserl le comprend, commente Henry, « n'est plus en moi cette blessure que je suis ou l'ivresse d'une modification réelle de ma vie transcendantale elle-même, il n'est précisément qu'une irréalité, le corrélat d'une visée intentionnelle »⁵¹⁴. Ajoutons à cela que ce n'est pas uniquement la relation de mon ego à l'*alter ego* qui fait problème, mais aussi la relation de l'ego à lui-même qui est source d'irréalité, puisque ce dernier se jette hors de son enracinement dans la vie et de son pathos et hors de ce lieu charnel auto-impressionnel censé porter l'autre dans sa propre vie pulsionnelle jouissante et souffrante. C'est en ce sens que la subjectivité vivante « se trouve en fait dessaisie de ce qui lui est le plus propre, de son propre pathos et du mouvement de la vie en elle qui, comme pulsion et comme Désir, la jette déjà vers l'autre »⁵¹⁵. Michel Henry ne définit pas l'autre comme l'autre *ego*, mais voit en lui un moi vivant qui, dans sa singularité même, s'éprouve lui-même impressionnellement dans une chair vivante indéchirable incapable de se distancier elle-même d'elle-même dans son auto-épreuve pathétique. C'est là que l'unique accès à autrui n'est possible qu'au cœur du rapport pathétique qui s'effectue dans l'unique vie capable seule d'engendrer le rapport. D'où, ce qui rend possible mon expérience d'autrui n'est pas et ne peut pas être ma perception que j'ai de lui, mais notre co-appartenance primordiale au « Fond de la vie »⁵¹⁶, ce Fond qui demeure la vérité la plus indestructible, parce qu'il est ce support intérieur qui donne lieu à toute révélation communautaire. « La communauté, écrit Henry, est une nappe affective souterraine et chacun y boit la même eau à cette source et à ce puits qu'il est lui-même - mais sans le savoir, sans se distinguer de lui-même, de l'autre ni du Fond »⁵¹⁷.

C'est au cœur d'une telle communauté vivante que réside cette pulsionnalité pré-originale communautaire qui, loin d'être comprise à partir du lien intentionnel commun, appartient, selon la vision henryenne, à la chair vivante de la vie qui, dans sa vérité même, ne peut être

⁵¹⁴ Ibid., p. 155.

⁵¹⁵ Ibid., p. 156.

⁵¹⁶ Ibid., p. 153.

⁵¹⁷ Ibid., p. 178.

expliquée qu'à partir de son fond auto-impressionnel et pathétique. La matérialité phénoménologique de la pulsionnalité communautaire est identique à la matérialité phénoménologique de la vie, même si elle se phénoménalise singulièrement dans chaque Soi vivant. Et cela est vrai parce que tout rapport charnel communautaire se situe, là où la vie se rapporte à elle-même dans chaque Soi vivant d'une manière singulière. Il s'ensuit que tout rapport pulsionnel à soi n'est donné que là où s'effectue constamment cette connaissance pathétique pré-originale dans l'unique vie. Notre naissance dans la Vie est avant tout une co-naissance pathétique, un co-venir dans la puissance relationnelle de la vie, un naître-avec dans le co-pathos communautaire. C'est pourquoi en engendrant les Soi vivants en elle, la Vie engendre en eux « la possibilité transcendantale de leur relation »⁵¹⁸. « La relation des Soi transcendants vivants se tient en eux avant eux, dans leur possibilité transcendantale précisément, au lieu de leur naissance, dans le procès de la vie absolue en lequel ils viennent en soi et en lequel ils demeurent aussi longtemps qu'ils sont vivants. C'est en tant qu'ils sont des vivants dans une seule et même Vie, des Soi dans l'Ipséité d'un seul et même Soi qu'ils sont et peuvent être les uns avec les autres dans cet "être-avec" qui les précède toujours, qui est la Vie absolue en son Ipséité originale »⁵¹⁹. Le co-pâtir se situe donc à ce niveau originale au sein de cette communion communautaire et cette co-pulsionnalité originale non-intentionnelle de la vie précédant toute rationalité pure. Ajoutons de même que seule la Vie constitue le contenu phénoménologique de toute chair communautaire, puisqu'elle est le lien inter-pathétique pré-originale se révélant dans la co-pulsionnalité d'une communauté passible à la vie qui l'engendre dans l'auto-épreuve de sa chair.

a) Le phénomène-limite de la communauté vivante

L'essence du "nous" est identique, selon Henry, à l'être-en-commun de la vie. L'*avec* de l'exister compris comme ek-sistence singulière plurielle ne révèle sa puissance effective communautaire que parce qu'il est le Rapport vivant dont la matérialité phénoménologique

⁵¹⁸ *Incarnation*, p. 347.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 347-348.

est un pathos-avec éprouvé au sein d'une communauté filiale. L'*avec* de l'exister révèle le Rapport primordial qui se donne dans le co-pâtir filial au sein d'une communauté vivante qui souffre singulièrement et pluriellement la vie une.

Si communauté il y a, c'est parce que la Vie ne cesse d'engendrer des fils donnés singulièrement à eux-mêmes dans l'unité et la proximité. C'est pourquoi le lien qui lie la communauté vivante à elle-même n'est jamais un lien extérieur à la vie. Avec un lien extérieur, nous ne pouvons pas construire une communauté vivante. Tous ceux qui sont engendrés dans la Vie comme hommes singuliers vivants portent en eux immédiatement le rapport vivant pathétique qui rend possible leur vie-en-commun, puisqu'à ce niveau, nous n'avons affaire qu'à la vérité filiale et fraternelle des hommes. *Dans la vie, la communauté des fils co-naît et se rapporte à la vie dans un rapport pathétique primordial. La fraternité enracinée dans la filiation fait de chaque fils un frère pour l'autre dans l'unique vie, de sorte que toute singularité filiale est une singularité fraternelle dans la chair communautaire de la vie, une singularité donnée à elle-même dans un co-engendrement pathétique. La filiation et la fraternité portent en elles et d'une façon fondamentale la vérité de tous les rapports qui se tissent à l'échelle universelle.* « La relation entre les Fils implique la Vie en laquelle chaque Fils est donné à lui-même. Ainsi se trouve circonscrite par le christianisme la dimension même où la relation à autrui peut se produire : dans la Vie et seulement en elle. Et cela parce que les termes entre lesquels une telle relation doit s'établir ne sont eux-mêmes possibles que dans cette vie. Mais la Vie ne fonde pas seulement chacun des termes entre lesquels s'établit la relation à autrui. Elle fonde la relation elle-même, la possibilité non seulement de chacun des Fils mais la possibilité pour chacun d'eux d'entrer en rapport avec les autres, d'être avec eux. Comment la vie fonde-t-elle cette possibilité pour chacun des Fils d'être avec l'autre, leur être-en-commun ? *En tant qu'elle est elle-même cet être-en-commun.* Ce qu'ils ont en commun, en effet, c'est d'être des vivants, de porter cette vie en eux. *L'être-en-commun des Fils réside dans leur condition de Fils* »⁵²⁰. Parce que la matérialité phénoménologique de la vie est identique à la vérité de la relation, tout homme engendré dans la vie absolue s'éprouve lui-même comme fils au sein d'une communauté des fils. Il s'ensuit que le fait d'être engendré

⁵²⁰ MV, p. 317-318; souligné par l'auteur.

comme fils est lié immédiatement à ce co-engendrement communautaire qui s'effectue constamment dans l'unique lien trouvant sa demeure dans la chair christique.

Le co-pâtir communautaire n'est possible que parce que ce qui donne chaque Soi vivant à lui-même dans le souffrir, le jouir et le désir n'est autre que l'unique pâtir de la vie considéré comme l'essence unique la plus partagée par chacun d'une façon singulière. *L'impressionnalité de la vie est communautairement éprouvée par nos chairs ipséisées singulièrement. Ce qui fait que chaque subjectivité vivante est éprouvée par la communauté et vice versa, puisque la matérialité même qui fait de chacun de nous ce qu'il est, c'est-à-dire capable de s'éprouver lui-même fait de nous du même coup ceux qui s'éprouvent eux-mêmes comme archi-structurés par la communauté cousue d'une même matérialité vivante, l'unique matérialité pathétique de la vie et sa chair. Il s'ensuit que la singularité de chaque auto-épreuve subjective ne contredit pas son inscription dans la chair archi-impressionnelle de la communauté.*

En engendrant toute communauté vivante dans son pathos, la vie absolue engendre le rapport en ce lieu même où elle se donne dans sa vérité immanente absolue. C'est sur fond de cette communauté pré-donnée qui s'excède elle-même que la rencontre intersubjective devient possible. Une telle communauté ne peut être effective, c'est-à-dire ne peut vivre que là où la Vie s'engendre elle-même en engendrant le rapport communautaire en elle. Seule notre fraternité nous précède dans la vie, puisque nous ne venons dans la vie et à partir d'elle que communautairement. *La communauté des frères est sans doute première.*

Tout ce qui est dit sur la communauté pathétique qui naît dans la vie de Dieu rejoint la vérité de l'Église considérée comme le lieu de cette co-naissance continue dans la vie divine. Étant le « corps mystique » du Christ et la communauté des fils engendrés en Dieu, l'Église révèle dans sa vérité communautaire la communion, puisqu'elle est le lieu où Dieu nous donne de vivre tout souffrir et tout jouir dans son fond pathétique propre. Que notre souffrir vécu en Dieu soit le souffrir de Dieu lui-même, cela n'est possible que parce que ce qui nous est donné d'éprouver singulièrement et communautairement en Dieu ne se distingue pathétiquement et mystiquement de l'épreuve de Dieu lui-même. Il s'ensuit que le rapport que nous vivons avec l'autre en Dieu n'est pas étranger à Dieu qui, seul, peut rendre possible ce rapport. L'Église, parce qu'elle est cette communauté filiale qui reçoit

tout de Dieu qui ne cesse de l'engendrer, est cette « communauté de déification » qui manifeste Dieu dans la communion et l'amour.

III. Communauté(s) et Univers de vie

Étant cette vérité profonde qui fonde en elle tout rapport vivant possible, la communauté est l'unique réalité capable de révéler la vie relationnelle qui se précède constamment elle-même au sein de cette communion pré-originale qui, seule, peut rendre effective toute expérience pratique. En s'identifiant au rapport qui se constitue en elle, la communauté est concernée par la singularité de chaque chose vivante qui se rapporte à elle-même au sein du Fond relationnel de la vie. C'est là que chaque vivant singulier donné à lui-même dans la vie absolue jouit d'une singularité qui entre en lien immédiat avec toute une communauté. L'arbre dont les racines sont enfoncées dans le cœur même de la terre vit une communion dans une communauté non-thématisable. Une telle épreuve faite de chair laisse venir l'Événement continu de la vie dans la force communautaire des singularités vivantes. La communauté comprise comme *milieu charnel* où se joue le jeu des puissances et se trace le rythme de la vie est cousue sans doute par des *relations-forces* qui révèlent dans l'immensité de leur vérité pratique toute la profondeur incommensurable de la communion. Chaque vivant dans son abîme primitif communique par son expressivité sensible et puissante et par la simplicité du contact avec tout autre. Sa force manifeste cet excès de sa chair sur elle-même, l'excès sauvage de ce fond sans fond qui fait constamment de lui ce vivant singulier qui conserve sans cesse sa place imprenable dans la communauté de la vie.

L'arbre dans son rapport au vent baigne dans un milieu de forces, manifeste sa force et se laisse être touché par la force. De même, l'air que nous respirons est chair donnée à la chair de la communauté qui nous habite et nous l'habitons. Les choses habitent communautairement la chair de la vie et notre chair dans la puissance d'un rapport qui fait que toute chose rencontre l'autre et vit dans, de, par, avec et pour l'autre. *Le monde-de-la-vie, étant le Lieu d'une communauté relationnelle, n'est rien d'autre que ce Milieu charnel cousu d'une pluralité de contacts simples qui se phénoménalisent dans un réseau dynamique d'actions effectives faites de puissance.* C'est là que la communauté qui a la taille phénoménologique de l'univers ne cesse de magnifier dans sa simplicité et sa pluralité la générosité incommensurable de la vie absolue. La structure phénoménologique du monde-de-la-vie co-appartient à une communauté charnelle pré-originale qui est identique

à cette unité de révélation qui, dans sa matérialité profonde, révèle la puissance de la vie dans son agir. Tout cela nous mène à considérer le monde-de-la-vie comme l'Arche d'une pluralité communautaire vivante qui se rapporte à elle-même dans la force d'un rapport primordial. Le monde-de-la-vie est un monde de forces. Il est le lieu pratique d'un rapport qui fait accroître la puissance de la vie dans son mouvement d'auto-intensification incessante. Les choses habitant le monde vivant révèlent dans leur vérité l'intensité d'un rapport vivant. Dans la vie, il n'y a qu'une *communauté donnée à elle-même comme rapport*. Une fleur touchée par la rosée témoigne d'un rapport esthétique qui révèle la vie absolue dans toute sa profondeur. Entre la chose vivante donnée dans la vie absolue et la vie qui se donne comme rapport dans chaque chose vivante existe un lien pathétique insupprimable qui s'articule selon une vérité communautaire dynamique et primordiale. Mais comment se phénoménalisent ce lien pratique et ce rapport primordial au sein de cette pluralité des communautés vivantes ?

Les communautés qui constituent la vérité de la vie sont animées par une pratique de l'accueil, une passivité qui se révèle comme la puissance d'une praxis vivante, une attraction, une séduction et une répulsion, une liturgie simple qui révèle le service, un don de soi à l'échelle communautaire, un abaissement, une célébration de la puissance et un jaillissement des actes pluriels en pleine effectuation événementiale, mille et une choses vivantes qui révèlent le Rapport. Et c'est là que tout co-agir est donné grâce à une co-passibilité qui se révèle dans un vivre-avec. Mon venir propre en moi-même dans la vie ne s'effectue que dans ce rapport primordial à la communauté qui est toujours déjà donnée à moi et pour moi comme je suis donné à elle et pour elle, avant que je cherche à constituer ou à re-constituer le rapport. Si je peux vivre avec les autres et communiquer avec eux, c'est parce que je suis donné comme tous les autres vivants dans l'auto-donation de la vie absolue qui rend possible cet "avec", ce "pour" ou ce "dans" l'autre. Parler de la privation totale de la communauté, c'est parler nécessairement de l'éclipse totale de toute vie.

Moi qui pense maintenant, je ne peux pas me rapporter à moi-même hors du rapport communautaire qui me donne d'être proprement moi-même. Tout ce que l'homme fait, sent et désire exige déjà une communauté vivante pour sa réalisation, un co-agir au sein d'une pluralité relationnelle qui rend possible l'effectuation de chaque événement singulier. C'est pourquoi chaque chose vivante ne peut exister séparément des autres, puisqu'elle ne peut

pas s'affirmer hors du rapport qui la fait être ce qu'elle est dans la vie. Et parce qu'elle ne peut pas recevoir son essence que de la vie qui la donne à elle-même au sein du rapport communautaire, la chose ne peut pas ne pas révéler la vérité de la vie enfouie en elle dans sa genèse primordiale. Il s'ensuit que célébrer la vie en chaque chose, c'est célébrer la vie dans sa vérité communautaire partout où elle se manifeste et s'auto-affirme. Être proche de la chose vivante selon cette simplicité qu'elle comporte, c'est naître à la vie, à notre vie, par la puissance de l'Événement de la communauté et son Rapport.

a) Le monde-de-la-vie comme Rapport

Les choses vivantes se lient entre elles et nous lient à la profondeur de la vie, là où la vie est le lien et le rapport de toutes choses à toutes choses. La nature vivante nous touche et nous impressionne, parce qu'elle est force co-appartenant à la chair de la vie. Elle manifeste ce rapport pré-originaire qui est aussi ancien que la vie elle-même. Tout cela nous mène à affirmer que le sens que peut révéler le simple atome vivant dépasse de loin tout ce qui peut être révélé par tous les mondes artificiels possibles. Cela est vrai parce que ce qui fait exister la pierre comme pierre effective vivante n'a rien à voir avec ce qui la vise conceptuellement par une conscience éclairée, puisque seul ce contact immédiat vivant qui lie la pierre à notre corps vivant et notre corps à la pierre vivante selon un rapport pré-originaire vivant qui se noue au cœur de la vie absolue peut révéler toute l'effectivité d'un rapport supporté communautairement. Il est bien clair alors qu'il existe un abîme qui sépare le monde artificiel du monde-de-la-vie habité par des choses vivantes vibrantes qui se révèlent dans leur matière faite de puissance et qui est ce lieu du contact et du rapport. D'où, la possibilité de parler d'une communauté tissée de liens pratiques révélant le fond d'unité de toutes choses, ce fond qui s'affirme au sein de cette intensité plurielle des forces singulières et qui n'est rien d'autre que le lieu de manifestation originaire d'un rapport donateur de sens. Les racines d'un arbre plongées dans la terre témoignent, par exemple, de ce que veut dire force, rapport, invisibilité, proximité, intensité, générosité, donation, éternité, unité et vie. Si le grain de sable porte en lui la certitude absolue de la vie et sa révélation, c'est parce qu'il est une chose vivante. Il s'ensuit que la simplicité profonde

d'une telle chose vivante est liée à la certitude absolue d'une foi phénoménologique sans faille. La plante, en accueillant la lumière solaire, en respirant l'air et en se nourrissant de la générosité de la terre, révèle la vie dans toute sa profondeur en l'éprouvant singulièrement dans sa chair comprise comme le lieu d'un rapport communautaire pré-originaire. De même, le grain devenant un arbre, parce qu'il est un grain de vie manifeste charnellement cette auto-intensification singulière et cette auto-transformation de la force de la vie et son auto-accomplissement. Le petit oiseau qui chante sa chanson vivante révélant à la fois le souffrir et le jouir de son univers manifeste l'inépuisable puissance de la vie qui se donne généreusement dans la singularité vivante d'une façon éternellement vraie. Et parce que le contenu de la phénoménalité d'une telle vérité phénoménologique est non-né, tout souffrir vivant est aussi éternel que la vie qui se donne en lui.

La violence des éléments naturels révèle à sa manière cette tension plurielle qui trace dans la simplicité de son venir communautaire dans le règne de la puissance l'histoire éternelle de la vie. Le vent agit comme souffle de puissance. Il manifeste dans sa douceur et ses multiples manifestations la puissance plurielle ultime de la vie. Une poignée de sable est identique à une poignée de forces vivantes manifestant l'incommensurabilité de l'excès de l'effectivité sur la possibilité, cette effectivité vivante capable de déborder grâce à son fond généreux toute structure qui représente la vie hors de la vie. Étant inscrites au cœur de cette immense structure communautaire et relationnelle, les choses vivantes jouent le Grand Jeu de la vie. Elles sont les demeures d'une action qui ne finit pas. C'est pourquoi tout ce qui ne finit pas dans l'agir fini des choses témoigne du Fond à partir duquel elles ne cessent de jaillir. Nous vivons communautairement au monde-de-la-vie qui, dans sa matérialité vivante, est la phénoménalisation d'une vérité et d'une puissance généreuse plurielle. Le monde vivant ne peut être réduit à une entité définie par des rapports et des équations mathématiques, chimiques ou physiques, ni à ce que la conscience fait de lui en s'y rapportant intentionnellement. Le monde-de-la-vie n'est pas un ordinateur géant qui s'organise lui-même par lui-même à partir des lois propres qui l'animent en vue d'une auto-maîtrise artificielle et superficielle. Le monde vivant est, dans sa matérialité vivante, la matérialité de l'absolu qui ne peut être saisie que dans ce rapport qui lie l'absolu à lui-même. D'où, porter atteinte à une seule chose vivante entraîne des conséquences énormes sur l'ensemble des vivants, puisque le tout est là pour que chacun vive. Introduire le

déséquilibre au cœur des rapports qui font le tissu charnel de la terre vivante, c'est porter atteinte à la structure communautaire et universelle tout entière.

Le monde-de-la-vie est iconique. Il ne peut se limiter à ce qui s'objective devant notre regard dans la plus grande platitude, puisqu'il n'est pas le fruit d'une objectivation artificielle. Si chaque chose vivante donnée à elle-même dans la vie absolue est nécessairement quelque chose d'irremplaçable, c'est parce qu'elle révèle singulièrement le rapport éprouvé communautairement. Chercher donc à isoler une seule chose vivante de cette structure communautaire originaire, c'est chercher à briser l'unité de révélation communautaire qu'implique la vie dans sa vérité même. Le monde-de-la-vie n'est pas et ne peut pas être le lieu phénoménologique des objets artificiels, mais il est la demeure des choses vivantes effectives et des événements charnels singuliers agissants et puissants qui, dans leur matérialité vivante, révèlent et manifestent la vie. L'histoire pratique de la Terre vivante ne se réfère pas uniquement à la seule dimension humaine pour être pleinement comprise, mais englobe l'agir pluriel de l'Univers dans son historialité vivante, l'historialité d'une communauté universelle qui est l'incarnation à la fois finie et infinie de l'absolu dans l'absolu. *Naître au cœur d'une telle multitude de communautés singulières, c'est co-naître dans la relation qui rend possible toute histoire vivante. Accueillir donc l'univers vivant en acceptant qu'il soit donné dans la vie absolue avec nous et pour nous selon un rapport primordial, c'est affirmer la vie elle-même telle qu'elle se donne et là où elle se donne dans chaque donation singulière.*

Vu l'immensité incommensurable du sens que peut révéler tout ce qui est donné singulièrement dans la vie, même la phénoménalité vivante d'une goutte d'eau mérite à elle seule des méditations phénoménologiques d'une grande profondeur. Chaque phénomène vivant est donné à lui-même dans la simplicité et la profondeur de la vie, de sorte qu'il révèle la surabondance charnelle de la source généreuse. Dans l'univers vivant, il n'y a pas de phénomènes pauvres par comparaison à d'autres phénomènes qualifiés exclusivement de phénomènes riches. Chaque phénomène vivant est un phénomène *généreux* donné singulièrement à lui-même dans le fond généreux de la Vie. Et si le monde-de-la-vie révèle une vérité pré-donnée aussi ancienne que la vie, c'est parce qu'il est depuis toujours *rapport* à la vie. Si nous n'arrivons pas à re-constituer le monde vivant intentionnellement et si ce monde vivant excède toujours le regard de notre conscience, c'est parce qu'il est

déjà donné là où notre chair nous est donnée à nous-mêmes dans l'immédiateté d'un rapport pratique. Nous naissons au monde dans le même rapport qui rend possible que le monde naisse pour nous et avec nous.

Le monde-de-la-vie est une communauté vivante qui se révèle "esthétiquement" non comme se révèle l'"il y a" anonyme et primordial, mais comme une archi-structure phénoménologique communautaire charnelle qui manifeste la force de la vie donnée à elle-même dans la pré-donation et l'auto-donation de la vie. Quant à la sauvagerie pré-logique du monde révélant une phénoménalité esthétique pré-catégoriale et anté-prédicative⁵²¹ liée à la sauvagerie de l'Être anonyme éclaté qui laisse venir la multitude des événements dans l'Ouvert à partir de sa propre ek-stase pré-originale, elle ne peut être comprise au sein d'une phénoménologie de la vie radicale, qu'à partir du pouvoir de la sensibilité fondé sur un rapport pathétique qui rend possibles l'effectivité de la matérialité sensible et la vérité du contact communautaire.

La connaissance esthétique n'est possible, à ce niveau primordial, que parce que l'Événement esthétique de l'homme et l'Événement du monde vivant co-naissent charnellement. Le « toujours déjà là » du monde esthétique, s'il échappe à tout essai de constitution, c'est parce qu'il révèle en lui-même un excès phénoménologique, l'excès de cette structure communautaire donnée à elle-même dans la vie absolue. Et si l'*Univers* est communautairement vivant, c'est parce qu'il est depuis toujours l'Arche vivante des rapports vivants éprouvés dans la vie. Parler donc de la vérité *non-née* de l'*Univers* vivant, c'est parler nécessairement de sa vérité constamment immergée dans le Fond immémorial de la vie qui fait de lui une vérité effective qui ne cesse d'être « toujours déjà là ». En me rapportant à la chose vivante, je me rapporte à elle grâce à cette alliance pré-originale qui rend possible le rapport. C'est pourquoi ce n'est pas moi qui suis capable de poser l'être d'une chose en me rapportant intentionnellement à elle ou en la représentant, mais c'est elle qui s'impose à moi avec tout son poids phénoménologique. Son accueil précède la possibilité de l'analyser rationnellement dans son advenir pour moi. C'est en ce sens que la chose vivante naît à moi comme je nais à elle dans la vie absolue qui nous donne à nous-mêmes. Elle fait événement pour moi et je fais événement pour elle dans le même tissu

⁵²¹ Cf. La lecture esthétique du monde pré-logique que fait Jacques Garelli dans son ouvrage *Introduction au logos du monde esthétique*, Paris, Beauchesne, 2000.

charnel vivant considéré comme le Lieu charnel de la pluralité des événements vivants qui prennent corps dans la vie et jamais hors d'elle. Toute chose vivante est située dans la vie et pour s'y rapporter il faut l'approcher à partir de sa situation dans la vie. D'où, tout contact qui se crée entre les choses n'est possible que là où elles co-naissent l'une à l'autre dans la vie. Ce qui fait que tout contact n'est vrai que là où la vie vient d'une façon charnelle et communautaire et là où elle a déjà situé en elle la venue d'une multitude de vivants dans sa chair en tissant leur lien pluriel. Toucher la vie en toutes choses est ce qui fonde notre perception phénoménologique incarnée des choses de telle sorte que toute perception exige, pour qu'elle soit effective, cette co-appartenance mystique entre la multitude des phénomènes vivants qui co-naissent dans la vie.

Tout cela nous mène à dire que l'*Univers* vivant fait sens dans la co-naissance, mais c'est une co-naissance qui ne se limite pas à être uniquement une co-présence au sein d'un monde commun qui est le Lieu de l'Ouverture ek-statique en tant que telle. La co-naissance est épreuve communautaire de la naissance de chacun de nous dans la Vie. Ce qui fait que toute expérience perceptive ne peut être hors concepts que parce qu'elle est connectée à l'épreuve charnelle communautaire co-pulsionnelle et archi-intelligible de la vie. Seule une telle épreuve communautaire est capable de révéler le sens phénoménologique excessif lié immédiatement au pouvoir pratique de la vie. Il en résulte que l'immédiateté de toute connaissance est une naissance à la communauté dans l'immédiateté d'un rapport pluriel pratique qui se noue au lieu même du co-engendrement incessant dans la vie, là où la singularité de chaque chose est une révélation singulière pour une communauté et la révélation d'une communauté pour une singularité. Et cela ne peut être possible que parce que la vie absolue, en engendrant, *communie en singularisant* et *singularise en communiant*. Nous ne pouvons trouver donc le lien qui unit et révèle les choses singulières dans la simplicité que dans la co-naissance non-née dans la Vie.

Notre action charnelle est toujours révélée et portée dans la chair de la communauté universelle, dans cet espace charnel universel cousu d'une matérialité vivante qui réalise l'incarnation du contact. Et si toute vérité phénoménologique effective ne peut se donner que là où le rapport se vit dans une communauté puissante et agissante, c'est parce que rien ne peut venir singulièrement dans la vie hors de cette communauté relationnelle primordiale. Il s'ensuit que le rapport pratique entre les corps vivants ainsi que leur

vibration universelle plurielle ne peuvent être effectifs qu'au cœur d'une communauté qui s'enfante elle-même dans son agir continu. Quant à la communauté habitant l'*Univers*, elle est donnée à elle-même dans la vie absolue qui est en elle-même générosité générante et communion archi-affective. Parler donc du caractère non-né de la chose vivante donnée à elle-même dans ce co-engendrement universel dans la vie absolue, c'est parler nécessairement de l'intensité d'un rapport qui se donne comme non-donné dans le fond sans fond de la vie non-née. C'est à ce niveau que nous pouvons comprendre comment le monde-de-la-vie donné constamment à lui-même dans la vie n'est rien d'autre que ce milieu vivant où jaillit une pluralité d'actions et de relations révélant la profondeur du Rapport qui habite la vie dans sa puissance charnelle et qui se phénoménalise singulièrement et communautairement dans la multiplicité des événements qui sont des incarnations singulières de la Relation qui porte un sens inépuisable, puisque tout événement vivant révèle dans son venir l'intensité et la richesse infinie de la vie. Toute relation et tout con-tact se phénoménalisant à l'échelle universelle ne peuvent pas être uniquement compris à partir de cette "ex-position sans mesure"⁵²² de la chose à d'autres au sein de l'Ouvert, mais grâce à ce rapport vivant charnel qui révèle cette co-appartenance originaire des choses entre elles dans leur co-naissance dans la vie. C'est au sein d'une telle co-naissance que chaque phénomène vivant se lie à lui-même dans la vérité d'un rapport pré-originaire qui s'effectue dans l'unité pro-fonde de la vie. Étant le lieu des rapports excessifs qui se phénoménalisent dans le fond relationnel d'une communauté donnée à elle-même dans la vie absolue, le monde-de-la-vie souffre dans la passion transcendante de la vie absolue sa vérité relationnelle qui fait de lui la demeure de l'absolu.

⁵²² Cf. C. ROMANO, "L'unité de l'espace et la phénoménologie", In *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 1994, n° 1, p. 119-135.

SEPTIÈME PARTIE

Naître esthétiquement en Dieu

I. Naissance mystique et création esthétique

En cherchant à reconduire la vérité excessive que révèle la peinture abstraite de Pierre Magré à sa source la plus pure, Michel Henry médite l'essence de l'art à partir de son surgissement primordial dans la vie. Dans une étude remarquable intitulée *Peindre l'invisible*, il nous montre dans quelle mesure il y a une connexion originaire entre la naissance mystique dans la vie et la création esthétique et dans quelle mesure ce qui se donne esthétiquement révèle nécessairement la vie dans sa naissance mystique et intérieure. Si Michel Henry s'est référé dans cette étude à la pensée mystique de Maître Eckhart, c'est parce qu'il considère ce dernier comme le grand mystique de la naissance. Mais que vient faire la mystique dans ce champ purement esthétique et dans quelle mesure l'art demeure-t-il une révélation mystique de la vie ?

« L'art, nous dit M. Henry, préserve le mystère et n'a d'autre tâche que de nous conduire à lui comme à ce qui importe seul : à l'essence de notre vie invisible »⁵²³. Il est, dans sa matérialité invisible, ce qui révèle la vie dans la nudité de sa phénoménalité intérieure. Dans *Peindre l'invisible*, et en cherchant à méditer l'essence de la révélation qui constitue la matérialité transcendante de l'œuvre esthétique de Pierre Magré, M. Henry continue à creuser le sens intérieur de cette phénoménologie de l'invisible qui a joui d'un développement substantiel dans *Voir l'invisible*⁵²⁴. Et à la manière d'un phénoménologue mystique qui médite le sens intérieur d'une œuvre esthétique saturée d'un sens métaphysique, il se laisse être submergé par l'excès de sens qu'implique la peinture invisible de Pierre Magré, ce peintre métaphysicien. M. Henry ouvre sa méditation phénoménologique dans *Peindre l'invisible* en précisant que ce qui caractérise au fond la peinture de Pierre Magré est la réalité qu'elle peint : la *création*. Mais que veut dire créer pour un artiste ? Et la peinture abstraite de Pierre Magré, que révèle-t-elle si elle ne fait que peindre sa propre naissance ? Dans quelle mesure la radicalisation

⁵²³ M. HENRY, « Kandinsky : le mystère des dernières œuvres », In *Phénoménologie de la vie*, t. III : De l'art et du politique, Paris, PUF, Épiméthée, 2004, p. 225.

⁵²⁴ Cf. M. HENRY, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, Éd. François Bourin, 1988.

phénoménologique de la donation esthétique nous donne-t-elle de rejoindre la profondeur de notre naissance intérieure dans la Vie ?

a) Création ou naissance esthétique ?

Michel Henry distingue clairement entre la création extérieure qui se révèle dans une extériorité radicale par rapport à la vie et la création intérieure donnée à elle-même dans l'auto-génération de la vie absolue. Il identifie par là la création intérieure à la génération qui s'effectue dans l'intériorité pathétique de la vie. La Vie ne peut nous donner sa vérité que là où elle nous génère en elle dans cette même vérité. Et si elle ne peut pas poser en nous une vérité qui lui est extérieure, c'est parce qu'elle ne peut nous donner que ce qui est éprouvé en elle comme sa propre vérité. La Vie ne donne que sa vérité incréée, puisqu'elle ne donne que ce qui se vit en elle au sein de son auto-révélation intérieure. Elle ne nous affecte que de cette unique vérité qui constitue en elle la matérialité intérieure de sa propre auto-affection. Elle nous affecte intérieurement par ce contenu pathétique qui est elle-même. « La vie, nous dit Henry, produit elle-même le contenu de son affection, ce contenu qu'elle est elle-même. Elle ne le produit pas à la manière d'une création extérieure jetant le créé hors de soi, comme quelque chose d'autre, d'étranger - d'extérieur. Précisément elle ne le crée pas - le contenu de la vie est *incréé*. Elle l'engendre, elle se donne à elle-même ce contenu qu'elle est elle-même. (...) Cette auto-donation qui est auto-révélation est une affectivité transcendantale, un pathos en lequel tout s'éprouver soi-même est possible comme pathétique précisément, comme affectif dans le tréfonds de son être »⁵²⁵. La vie absolue ne peut pas souffrir sa vérité hors de ce qui se donne en elle comme sa propre matérialité transcendantale « incréée ». C'est là qu'au sein de son vivre qui se vit lui-même pathétiquement que la Vie s'affecte elle-même, affecte et est la matérialité de l'affection. Ajoutons de même que chaque Soi singulier donné à lui-même dans la Vie se reçoit lui-même en s'affectant lui-même dans

⁵²⁵ MV, p. 135. Henry écrit en ce même sens : « La création est toujours une création extrinsèque, elle pose ce qu'elle crée hors d'elle. (...) *La vie est incréée. Étranger à la création, étranger au monde, tout procès conférant la Vie est un procès de génération. Procès immanent en lequel la Vie demeure dans le Vivant qu'elle génère et ne pose jamais hors d'elle* » (M. HENRY, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, p. 107; souligné par l'auteur).

l'auto-affection non-née de cette même vie. Cela est vrai parce que seule la matérialité phénoménologique et pathétique de notre auto-épreuve dans la vie absolue constitue la vérité même de notre vie. Et ce qui est affirmé au sujet de notre intériorité subjective incréée donnée à elle-même dans l'auto-donation de la vie absolue peut être affirmé de même au sujet de toute création esthétique qui surgit *sans pourquoi* de l'unique fond incréé de cette même vie.

En s'engendrant elle-même, la vie se révèle elle-même et, en engendrant tout vivant dans son Fond, elle lui donne d'être le lieu de manifestation de sa vérité invisible propre. Quant à la création esthétique intérieure, elle ne peut jaillir et naître que de ce Fond incréé qui, en se souffrant lui-même, souffre en lui la vérité de toute chose vivante posée en lui. Loin d'être créée à la manière d'une chose qui est donnée à elle-même hors de la Source qui la fait naître, la création esthétique est ce qui vient en soi dans le jaillir en soi primordial de la Source elle-même. En développant une méditation phénoménologique radicale sur l'essence incréée de toute création esthétique, M. Henry écrit : « Toute grande création ne se limite jamais à quelque projection imaginaire, à la constitution d'un espace, à la formation d'un monde – si chaque élément de ce monde a sa vie dans la vie de la puissance qui l'a posé et renvoie à celle-ci comme à sa propre essence. Dans toute grande création, le créé n'est jamais tellement séparé de la source, de l'Incréé. Toute grande création est une création intérieure, donnant seulement à la vie qui fuse à travers nous sans notre consentement, de se sentir soi-même en nous, et, dans cette épreuve pathétique, de nous communiquer sa joie, de nouvelles aventures spirituelles – une part de l'amour infini dont elle s'aime éternellement »⁵²⁶.

S'il n'y a au cœur de toute révélation esthétique intérieure que de l'*incréé*, c'est parce qu'elle est cousue dans sa matérialité intérieure de cette pulsionnalité non-née de la vie qui ne cesse de s'étreindre elle-même dans le fond immanent de sa vérité propre. Parce qu'elle est aussi vivante que la Vie qui la donne à elle-même, la peinture abstraite et invisible, nous dit Henry, nous donne à voir « la fulguration de la Vie dans la génération de tout ce qui se manifeste »⁵²⁷. Supportée par la vérité pré-originale qu'elle révèle elle-même, une telle création esthétique laisse venir la vérité telle qu'elle se révèle déjà dans

⁵²⁶ M. HENRY, « Kandinsky : le mystère des dernières œuvres », Op. cit., p. 230.

⁵²⁷ M. HENRY, « Peindre l'invisible », *Pierre Magré*, Poitiers, Diane Grimaldi, 1989, p. 16.

sa donation primordiale dans la Vie. C'est en ce sens que nous pouvons affirmer que toute création esthétique vivante est *intérieurement* ce qu'elle révèle. Et qui dit création intérieure vivante dit nécessairement ce jaillissement fontal d'une révélation qui est aussi ancienne que la vie qui la génère, une révélation qui implique l'excès de la vérité sur elle-même capable de submerger par sa surabondance esthétique tout regard posé sur elle de l'extérieur. « Si la création est elle-même intérieure, consistant dans l'exaltation des puissances de la vie (puissances des couleurs et des formes dans le cas de la peinture), alors cette création abstraite entretient avec la création divine un rapport beaucoup plus étroit que la simple analogie suggérée jusqu'à présent. Car la création divine ne consiste pas non plus dans une « extériorisation », celle d'un monde séparé de la puissance visible. C'est une création elle-même intérieure, invisible, le nom qui lui convient, s'il faut la dissocier de la trop simple et traditionnelle création du monde visible, c'est celui de génération »⁵²⁸. Là où il y a vie, il y a une génération intérieure et jamais une création uniquement extérieure. Toute création doit être intérieurement donnée, sinon elle n'est que l'apparence illusoire d'une vérité qui lui est étrangère.

Possédant une essence phénoménologique invisible, la création esthétique intérieure révèle la non-révélation et donne à voir ce que la vie éprouve dans son voir immanent. Elle « fait voir en tant qu'elle rend la vision à elle-même, accroît sa capacité de voir, dans l'intensification de son pathos et par lui. Car c'est dans l'épreuve de son pouvoir et de son ivresse qu'elle s'empare de soi et peut voir »⁵²⁹. Pour voir esthétiquement, il faut que notre œil invisible soit immergé complètement dans l'Abîme de la vie invisible, là où se manifeste dans toute son intensité la force de toute révélation intérieure, puisque notre vision ne peut être possible que là où nous laissons le Pouvoir révélateur de la vie être notre propre pouvoir. Tout ce qui se révèle comme vivant dans la vie appartient pré-originellement au royaume invisible de la vie et tout ce qui nous est déjà donné à voir dans le royaume invisible de la vie ne peut pas être vu par l'œil du monde transcendant.

⁵²⁸ Ibid., p. 14; souligné par l'auteur.

⁵²⁹ M. HENRY, *Voir l'invisible*, Op. cit., p. 210.

b) La genèse phénoménologique de l'expérience esthétique

En quoi consiste l'essence de toute révélation esthétique ? Qu'est-ce qui constitue l'art dans sa matérialité transcendante propre ? Pouvons-nous constituer transcendalement l'épreuve génétique de l'art vivant ?

Si l'art ne peut révéler que ce que la vie révèle en lui en se révélant en elle-même, c'est parce que l'art n'a d'autre contenu invisible que cette passion intérieure qui ne cesse de bouillonner dans la chair propre de la Vie. Ce que nous sentons en nous dans notre chair esthétique ne se distingue en rien de ce que la Vie ne cesse de sentir dans son essence pathétique intérieure. Cela est vrai parce que la chair de la vérité est en Dieu une chair esthétique. En jaillissant de son origine non-née, toute révélation esthétique est liée à une esthétique divine. Ce qui fait que tout ce qui est généré dans la vie absolue est généré dans son fond esthétique sans fond. Donnée à elle-même dans la vie absolue, la vérité esthétique supporte en elle ce qui la pose dans sa propre profondeur de telle sorte qu'elle n'a pas d'autre genèse que celle soufferte comme naissance continuée dans la Vie.

La révélation esthétique ne vient pas au monde par le pouvoir originaire du monde transcendant. Elle ne nous ouvre pas à l'Oouvert par sa propre ouverture pour finir par toucher de loin notre intériorité vivante. Elle est *intérieurement* donnée, révélée et vécue et n'impressionne que ce qui est aussi intérieur qu'elle. Si nous sommes incapables de constituer après coup la genèse phénoménologique de l'art, c'est parce qu'elle ne vient que là où nous venons en nous-mêmes dans le fond incréé de la Vie. C'est au cœur même de ce fond incréé vivant que l'artiste opère une réduction esthétique transcendante dont la tâche essentielle est de libérer la phénoménalité esthétique de tout ce qui l'empêche d'éprouver sa genèse dans la vie et comme la vie. Quant à la genèse phénoménologique de l'expérience esthétique transcendante, elle est habitée par cette expérience-limite de l'origine qui ne se donne comme origine que dans sa vérité non-originaire et non-donnée. La genèse de toute donation esthétique, si elle est sans commencement et sans origine, c'est parce qu'elle est essentiellement une génération qui s'accomplit intérieurement dans

la vérité non-née de la vie absolue. Tout ce qui naît esthétiquement possède un contenu incréé et non-né, puisqu'une fois qu'il est là, il porte déjà en lui l'éternité du Fond non-né qui le supporte. Et la non-naissance, loin d'être associée à une venue au monde grâce au pouvoir initial du monde transcendant, est une venue intérieure en soi qui coïncide avec le mouvement immanent et éternel de la venue de la vie absolue en elle-même. Si la naissance esthétique du sens précède nécessairement toute saisie conscientielle qui cherche à la viser d'une manière intentionnelle, c'est parce qu'elle est cette réalité inconstituable qui déborde incommensurablement les limites qui structurent de l'intérieur toute vision analytique de type archéologique ainsi que toute compréhension fondée sur un principe transcendant.

II. Entre la phénoménologie esthétique henryenne et la mystique eckhartienne de la génération

En s'inspirant profondément de la mystique eckhartienne de la naissance, Michel Henry affirme que tout ce qui naît en nous esthétiquement est identique à notre naissance mystique en Dieu et sa naissance mystique en nous. En éprouvant en nous sa vérité esthétique, Dieu nous enfante éternellement dans cette même vérité. Cela est vrai parce que Dieu, nous dit Eckhart dans le sixième sermon allemand, se vit lui-même, là où il nous engendre en lui comme il s'engendre lui-même⁵³⁰. Il s'éprouve lui-même en nous engendrant en lui-même comme lui-même. Si je suis quelqu'un qui s'éprouve vivant, c'est parce que Dieu me donne de l'être en lui. C'est pourquoi tout ce que j'éprouve en m'éprouvant moi-même en Dieu n'est jamais différent de ce que Dieu éprouve dans son Fond incréé. Ce qui fait que naître mystiquement en Dieu, c'est naître esthétiquement dans sa vérité propre. Cette révélation unitaire qui révèle Dieu en l'homme et l'homme en

⁵³⁰ « "Dieu s'engendre comme moi-même et m'engendre comme lui-même" déclare une proposition inouïe (inaudible d'ailleurs et pour cette raison condamnée) de Maître Eckhart. Nous distinguons dans la création l'incréé et le créé, et c'est cette distinction qui part en lambeaux. Si ma propre naissance est celle de Dieu, de la Vie, en moi et n'est pas possible autrement (car comment pourrais-je bien vivre si la Vie ne me faisait vivre), si en conséquence ma naissance est nécessairement la naissance éternelle de Dieu ("si je n'étais pas, dit encore Maître Eckhart, Dieu ne serait pas") c'est qu'il n'y a rien d'autre en tout le créé, en tout ce qui est, que l'incréé, que la fulguration de la Vie » (M. HENRY, « Peindre l'invisible », *Pierre Magré*, Op. cit., p. 16).

Dieu est connectée intérieurement à la révélation esthétique qui lie en même temps l'esthétique divine à l'esthétique humaine et cosmique. Tout ce qui se donne en Dieu est, dans sa singularité vivante même, porteur d'une esthétique divine qui constitue en lui son fond esthétique propre. En éprouvant sa vérité dans son intériorité vivante, Dieu, nous dit Eckhart, se révèle à lui-même en se goûtant lui-même au sein de son sentir propre. Il s'ensuit que toute donation esthétique n'est révélée à elle-même que dans le sentir de Dieu qui ne cesse de se goûter lui-même en toutes choses vivantes en lui. Dieu se connaît lui-même et connaît toutes choses en jouissant de ce qu'il connaît en tant que lui-même. Ce qui fait que le tout se révèle à partir de cette connaissance esthétique intérieure divine qui constitue le goût intérieur de la vérité vivante. « Je vais ajouter quelque chose que je n'ai encore jamais dit. Dieu, affirme Eckhart, se goûte Lui-même. Dans ce goût qu'Il a de lui-même, il goûte toutes les choses, non pas en tant qu'elles sont créatures, mais en tant qu'elles sont Dieu. Dans ce goût qu'Il a de lui-même, Dieu goûte toutes choses »⁵³¹.

Que l'homme puisse goûter Dieu et les choses comme Dieu se goûte lui-même, cela lui est donné en Dieu dans sa naissance en lui. Seule la naissance sature le sentir de l'homme par la vérité esthétique générée dans la révélation intérieure de Dieu. L'homme intérieur qui se goûte lui-même dans le sens esthétique divin sent les choses comme elles sont déjà données dans la vérité intérieure de Dieu. Nous nous sentons nous-mêmes, nous sentons les choses esthétiques et tout ce qui nous est donné esthétiquement dans la Vie par le sentir intérieur de la Vie elle-même. Un tel sentir qui souffre sa vérité dans le Fond de la Déité est ce qui constitue en même temps la vérité esthétique en Dieu, en l'homme et en toutes choses vivantes. Si la Vie ne cesse de souffrir sa vérité en nous engendrant en elle-même comme elle-même, c'est parce que c'est elle et elle seule qui est capable de constituer en nous sa révélation non-née propre. Il s'ensuit que naître esthétiquement dans la Vie ou laisser la Vie être le lieu de sa propre naissance intérieure en nous nous fait éprouver dans notre pathos intérieur cette révélation qui tisse en nous le sens esthétique infini.

Nous ne pouvons pas naître dans le fond esthétique de la vie absolue que là où cette vie s'engendre elle-même d'une manière continuelle. Parce qu'elle est cette génération qui s'effectue dans le fond impressionnel de l'Absolu qui la constitue intérieurement, la

⁵³¹ M. ECKHART, *Traité et sermons*, trad. A. de Libera, p. 387.

génération esthétique « n'est pas différente de la génération du vivant dans la puissance qui lui donne de se sentir soi-même, de jouir de soi, et ainsi de vivre »⁵³². Il y a là une seule et unique génération qui révèle la vie dans son essence primordiale.

L'artiste, parce qu'il est capable de souffrir esthétiquement et d'une manière intense sa naissance dans le fond incréé de l'Absolu, génère le sens esthétique, là où il est déjà donné à lui-même dans la vérité intérieure de la Vie. L'intensité de son épreuve esthétique est identique à l'intensité de l'expérience enfouie dans sa naissance intérieure dans le Fond esthétique divin.

a) L'épreuve artistique comme le lieu de manifestation de l'absolu esthétique

Qui peut révéler l'Absolu plus qu'un artiste ? Touché dans sa chair vivante par le pouvoir de l'Absolu, l'artiste plonge son œil intérieur dans la transparence de la vérité non-née qui l'enfante. Il dit la vérité absolue en la laissant naître à partir de son sentir vivant. Si l'artiste enfante le sens qui le fait être comme sens, c'est parce qu'il possède intérieurement « de la force en excès »⁵³³ et si ses choses esthétiques naissent de son regard intérieur plus « abondantes » et plus « fortes », c'est parce qu'il ne cesse d'éprouver dans son fond vivant les extrêmes tensions des forces volcaniques qui provoquent en lui l'ivresse. Étant ce lieu singulier de toute manifestation de l'Absolu esthétique, l'artiste se rapporte à la vérité esthétique selon un rapport non-né, puisqu'à lui est donnée la capacité de rejoindre « l'Abîme d'avant les choses » et d'habiter le berceau natal de toute donation possible. En laissant les choses naître dans la fraîcheur première de leur révélation primordiale, l'artiste éprouve la vérité telle qu'elle s'affirme dans son fond incréé vivant. C'est pourquoi toutes les révélations invisibles relatives aux choses esthétiques perçues par lui proviennent de ce « lieu d'avant le monde qui n'a l'aspect d'aucun monde, dont aucun regard n'a pris la mesure. Elles viennent des puissances de la

⁵³² M. HENRY, « Peindre l'invisible », *Pierre Magré*, Op. cit., p. 16.

⁵³³ F. NIETZSCHE, *Volonté de puissance*, Paris, Le livre de poche, 1991, p. 405.

nuit où reposent toute chose et tout être avant leur naissance, quand aucun espace ne règle leur navigation selon le haut et le bas, le clair et l'obscur, quand ils ignorent les convenances et les lois – parce que ces lois, ces directions, cet espace n'ont pas encore été choisis »⁵³⁴.

L'artiste regarde l'Absolu par l'œil de l'Absolu et se rapporte aux choses vivantes par ce même rapport qui le fait vivre en lui-même. Son œil est habité dans sa transparence intérieure par la Puissance qui donne les choses à elles-mêmes. Il a, à la fois, le regard intérieur de l'enfant et de Dieu, puisqu'en sentant sa chose esthétique, il se sent lui-même au cœur de la pulsionnalité transcendante de la vie la plus pure et la plus intense.

L'artiste se tient, nous dit Henry, « en arrière des choses, là où elles ne sont pas encore, en ce lieu de l'origine qui va les produire et d'abord les rendre possibles. En lui retirant tout modèle objectif, sensible ou intelligible, l'abstraction place en effet le créateur dans la condition de Dieu et en fait en quelque sorte son collègue »⁵³⁵. L'artiste œuvre dans la mesure où il laisse l'Absolu esthétique œuvrer en lui. Ce qui fait que son opération esthétique n'est effective que dans la mesure où elle révèle l'Absolu et est révélée à elle-même dans l'Absolu. En demeurant esthétiquement en Dieu, l'artiste éprouve le sens esthétique tel qu'il se révèle dans toute son intensité divine. Habitant ainsi la Source qui le génère en elle, il est capable de rejoindre le non-lieu de toute donation fontale qui s'effectue en Dieu ainsi que le non-lieu du surgissement fontal du cosmos vivant qui naît et re-naît au sein du miracle esthétique qui œuvre à chaque instant et partout. Dans sa chair vivante, dans l'impression la plus simple et la plus profonde qu'il éprouve intensément, il sent l'Absolu tel qu'il est senti par lui et est enfanté dans la vie absolue, là où il enfante son œuvre artistique. En ne cessant de s'émerveiller devant le pouvoir qui lui est donné dans la Vie, l'artiste joue mystiquement le *Jeu* sublime de la Vie en laissant venir grâce au miracle esthétique qui crée intérieurement ses œuvres cette naissance continuée de la réalité. En s'émerveillant de sa puissance, l'artiste, « s'y abandonne », et « l'exerce de toute façon et, comme Dieu, s'amuse quelquefois de ce qu'il fait »⁵³⁶. Et s'il est capable de connaître l'Absolu d'une manière excessivement vraie, c'est parce qu'il est déjà connu par lui et en lui esthétiquement.

⁵³⁴ M. HENRY, *Voir l'invisible*, Op. cit., p. 241.

⁵³⁵ M. HENRY, « Peindre l'invisible », *Pierre Magré*, Op. cit., p. 12-13.

⁵³⁶ M. HENRY, *Voir l'invisible*, Op. cit., p. 242.

b) Le monde esthétique et dionysien de l'artiste vivant

L'artiste ne se rapporte pas à son monde par une force extérieure au pouvoir de la vie qui l'habite, puisqu'il ne peut pas sentir sa vérité en se coupant de ce qui naît esthétiquement en lui au sein de cette force qui le pose en lui-même. Le monde esthétique, parce qu'il est cousu de cette même et unique matérialité phénoménologique qui constitue pour l'artiste le fond intérieur de toute révélation, intensifie dans la vie de ce dernier le sens de la vérité souffrante et de la beauté vivifiante. Étant ce monde pré-logique, anté-prédicatif et non-constituable, le monde esthétique diffère radicalement de tout monde objectif, puisqu'il est essentiellement un monde-de-forces qui laisse retentir au sein de l'intériorité de l'artiste cette « résonance intérieure » qui habite son sentir impressionnel. Un tel monde vivant trouve dans l'affectivité vivante de celui qui l'éprouve intérieurement une révélation pour sa révélation. En naissant et en re-naissant dans le sentir de l'artiste, les choses esthétiques donnent à leur générateur la possibilité de naître lui aussi dans cette même vérité révélée dans son art.

Donné à lui-même dans la révélation incréée de la Vie, le monde esthétique est nécessairement incréé. Il est identique au monde *dionysien* et *nietzschéen*⁵³⁷ qui respire la vie dans chaque point de sa révélation excessive faite de puissance. Et c'est précisément ce même monde nietzschéen que la peinture abstraite, nous dit M. Henry, retrouve « à un degré nouveau et inconnu de profondeur. Non plus un monde réduit à des objets, à son

⁵³⁷ Si le monde esthétique de l'artiste vivant ainsi que le monde-de-la-vie de Michel Henry sont identiques au monde de Nietzsche, c'est parce que ce monde est « force partout, il est jeu des forces et onde des forces, à la fois un et multiple, s'accumulant ici tandis qu'il se réduit là-bas, une mer de forces agitées dont il est la propre tempête, se transformant éternellement dans un éternel va et vient, avec d'énormes années de retour, avec un flot perpétuel de ses formes, du plus simple au plus compliqué, allant au plus calme, du plus rigide et du plus froid au plus ardent, au plus sauvage, au plus contradictoire, pour revenir ensuite de la multiplicité au plus simple, du jeu des contradictions aux joies de l'harmonie, s'affirmant lui-même, même dans cette uniformité qui demeure la même au cours des années, se bénissant lui-même parce qu'il est ce qui doit éternellement revenir, étant un devenir qui ne connaît point de satiété, point de dégoût, point de fatigue - : ce monde, qui est le monde tel que je le conçois, ce monde *dionysien* de l'éternelle création de soi-même, de l'éternelle destruction de soi-même, ce monde mystérieux des voluptés doubles, mon "par-delà le bien le mal" sans but, si ce n'est un but qui réside dans le bonheur du cercle, sans volonté, si ce n'est pas un cercle qui possède la bonne volonté de suivre sa vieille voie, toujours autour de lui-même et rien qu'autour de lui-même : ce monde, tel que je le conçois, - qui donc a l'esprit assez lucide pour le contempler sans désirer être aveugle ? (...) Savez-vous maintenant ce qu'est pour moi le monde ? Et ce que je veux lorsque je veux ce monde ? » (F. NIETZSCHE, *Volonté de puissance*, Op. cit., p. 433-434).

extériorité pure, mais reconduit au lieu où il nous touche et nous affecte, où chaque chose est souffrance et joie, chaque couleur une impression de gaieté, d'allégresse ou de malaise, chaque forme un moment de notre vouloir, son exaltation ou son arrêt. Monde véritable, nature originelle, subjective, dynamique, impressionnelle, pathétique, dont nous sommes la chair et le sang, cosmos où se déroule notre vie mais dont la substance est cette vie même : *cosmos vivant* ! »⁵³⁸. En attestant l'identité entre la création esthétique et la création du cosmos vivant, M. Henry, définit ce cosmos, à la suite de W. Kandinsky, comme étant cet univers sensible immense « rempli de résonances – de toutes les vibrations qui marquent son retentissement dans l'âme, l'action spirituelle qu'il exerce. Dans cette mesure, il n'y a pas de matière – en apparence morte – qui ne soit une tonalité, un esprit vivant »⁵³⁹.

En habitant le lieu pré-originaire de cette révélation esthétique cosmique, l'artiste fait naître des mondes nouveaux et infinis dans la fraîcheur de leur donation natale. Et si le monde esthétique prend chair de sa chair, c'est parce qu'il entre en communion immédiate avec le corps vivant de l'artiste qui se sent lui-même dans chaque point pathétique de sa vérité. En vibrant intérieurement avec la chair du cosmos, l'artiste sent d'une façon incarnée ses manifestations esthétiques infinies et éprouve au sein de son imagination créatrice avec une intensité à jamais grandissante l'essence véritable de son monde qui révèle en lui-même des compositions artistiques plurielles et infinies.

III. La génération esthétique dans la peinture de Pierre Magré

Dans quelle mesure la peinture de Pierre Magré est-elle capable d'effectuer en nous ce qu'elle révèle surtout qu'elle ne révèle que sa propre génération dans la Vie ?

Selon M. Henry, l'épreuve de la génération que recèle l'œuvre de Pierre Magré implique, à la fois, l'épreuve de la génération mystique de Dieu en Dieu qui communique au peintre la condition de possibilité de sa propre naissance intérieure ainsi que l'épreuve de la génération esthétique de l'œuvre d'art capable de nous enfanter dans sa vérité invisible. Il

⁵³⁸ M. HENRY, « Kandinsky : le mystère des dernières œuvres », Op. cit., p. 226-227; souligné par l'auteur.

⁵³⁹ M. HENRY, *Voir l'invisible*, Op. cit., p. 237.

y a là une unité intérieure qui lie le mystère de la création esthétique au mystère de l'univers vivant et au mystère de notre vie invisible qui s'éprouve dans la vie absolue. Une telle unité esthétique communiant, Michel Henry l'a sentie en méditant de près la mystique incrustée dans l'intériorité propre de chaque tableau peint par Pierre Magré. Pour Michel Henry, chaque tableau révèle un univers vivant infini qui nous plonge immédiatement à l'intérieur du mouvement invisible de la vie et nous fait éprouver notre naissance dans la vérité célébrée en peinture. Toute l'œuvre artistique de Pierre Magré célèbre la vie dans le corps vivant de chaque tableau qui devient le lieu d'une génération du sens mystique qui se manifeste grâce à cette force vivante incarnée donatrice de sens. Le tout manifeste la vie dans son déploiement intérieur ininterrompu, un déploiement unitaire qui témoigne d'une puissance pulsionnelle illimitée.

« La Source » telle qu'elle se révèle dans un tableau singulier de Pierre Magré est identique à une puissance concentrique qui, en enveloppant toutes choses de toutes parts, ne cesse de se nourrir d'elle-même et de s'intensifier en elle-même comme si elle « a quitté l'Abîme nocturne où elle se déchaînait dans la folie des tourbillons originels »⁵⁴⁰. Son pouvoir fontal est senti partout, puisqu'elle est omniprésente et circule sans cesse dans les veines intérieures de toute chose vivante. « La Source » célèbre la Vie dans sa génération intérieure qui supporte en elle la vérité plurielle des choses qui, en venant en elles-mêmes, magnifient la puissance générante primordiale. Elle nous donne à percevoir l'invisibilité d'un mouvement qui jaillit du dedans, « le mouvement sans mouvement, le repos de toute chose au sein de l'Absolu, son immersion dans l'immense nappe liquide de la puissance créatrice, qui crée tout et opère en tout mais ne se crée pas elle-même – l'immanence du créé dans l'incréd. En celui-ci il n'y a plus rien à voir, c'est vraiment l'invisible. Ce n'est plus la vie qui coule selon la temporalité bienheureuse et parfois nonchalante des rivières – c'est le propre Fond de la vie, l'Abîme sans fond, sans visage et sans nom en laquelle la vie vient en soi, s'éprouve elle-même dans la souffrance et l'ivresse de son pathos »⁵⁴¹. Une telle révélation esthétique propre à la « Source » est animée intérieurement par l'envahissement d'une pulsion incréée qui fait accroître à partir de sa propre force l'intensité de sa révélation invisible. Nous sommes submergés

⁵⁴⁰ M. HENRY, « Peindre l'invisible », *Pierre Magré*, Op. cit., p. 17.

⁵⁴¹ Ibid., p. 20.

par la puissance d'une révélation volcanique qui bouillonne dans chaque point de sa vérité intérieure. En enfonçant notre œil dans la profondeur de la vérité de la *Source*, nous sentons la palpitation intérieure de la vie qui grave en nous le sens impressionnel de son pouvoir.

Il y a là une révélation qui manifeste la force et est manifestée comme force esthétique qui vit « hors du monde, indépendante du monde, avant le monde : une *esthétique de la force métaphysique ou une esthétique métaphysique de la force* »⁵⁴² capable de révéler chaque élément de la composition esthétique à lui-même. Cela est vrai parce que chaque élément appartient d'une manière substantielle à ce réseau dynamique charnel qui manifeste intérieurement la puissance d'une pulsion incréée. Une telle force révèle cette « étreinte en laquelle la vie incréée s'est emparée de son être et qui, tout entière occupée de soi et de la jouissance de se sentir soi-même, s'abandonne à l'ivresse de cette jouissance »⁵⁴³. Cette même vie non-née, en se goûtant elle-même dans l'épreuve qu'elle fait d'elle-même, ne fait que se nourrir constamment de sa propre force et de son fond ivre de soi.

Ce qui est annoncé dans un autre tableau intitulé « Décembre » est lié au mouvement intérieur des mois et des saisons de l'année qui tire son pouvoir de révélation de la « Puissance d'avant les choses qui fait retentir et se lever en nous l'écho de sa force même, qui se saisit de nous et nous livre à la vie. Décembre, si décembre il y a, est ce temps de l'écoute intérieure qui nous permet d'entendre au fond de nous-mêmes, dans l'immobilité de la nature, le bruissement de la puissance innée qui nous confère l'être »⁵⁴⁴. Quant aux tableaux appartenant à la seconde série B qui regroupe Décembre, Présent, le Fruit, Corps glorieux, Étoile verte, Gaia et Nuit, ils portent en eux toute l'intensité d'une tension pulsionnelle dynamique et vivante qui coïncide avec cette Puissance non-née s'auto-engendrant avant tout commencement. En accueillant le sens affectif que révèle l'intensité de la révélation esthétique qui touche notre chair intérieure, nous ne pouvons que naître dans la Force primordiale qui engendre en elle la vérité incarnée en peinture. Si la révélation esthétique est capable d'engendrer en nous la vérité

⁵⁴² M. HENRY, « Dessiner la musique, Théorie pour l'art de Briesen », In *Phénoménologie de la vie*, t. III : De l'art et du politique, Op. cit., p. 264.

⁵⁴³ M. HENRY, « Peindre l'invisible », *Pierre Magré*, Op. cit., p. 27.

⁵⁴⁴ Ibid., p. 28.

qui nous vivifie intérieurement, c'est parce que tout ce qu'elle nous donne à éprouver n'est jamais différent de ce que nous sommes en nous-mêmes. En affectant notre chair impressionnelle par son sens intérieur vivant, la vérité esthétique est soufferte dans notre intériorité subjective, en ce lieu même où chacun de nous souffre la Vie et est souffert dans la Vie.

a) Naître et co-naître esthétiquement

En nous recevant nous-mêmes dans la Vie, nous recevons ce qui nous révèle à nous-mêmes intérieurement. Et une telle révélation n'est rien d'autre que cette concentration de la vérité esthétique au cœur de notre subjectivité vivante et pathétique qui ne cesse d'êtreindre la vérité de la Source incréée qui la donne à elle-même. En éprouvant esthétiquement la passion de l'Absolu, nous devenons cette même passion qui nous fait naître au sein de notre vérité intérieure.

Étant ce qui constitue la matérialité transcendante pathétique de notre épreuve subjective, la vie constitue de même le contenu et la matière invisible de toute création esthétique intérieure. La révélation esthétique est déjà donnée dans la vie absolue comme est donnée déjà en elle notre vie intérieure propre. D'où, pas une hétérogénéité phénoménologique entre ce que l'œuvre artistique révèle et ce qui constitue le pouvoir révélateur de notre vie. Il y a là un lien natal pré-originaire entre ce que nous sentons en venant en nous-mêmes dans notre naissance dans la vie et ce qui impressionne notre chair par sa vérité impressionnelle et esthétique. C'est au sein du rapport qui nous lie à nous-mêmes pathétiquement qu'est posée en nous la possibilité intérieure de communier à travers notre corps vivant à l'invisibilité pathétique de la force esthétique. Ajoutons de même que toute existence subjective donnée à elle-même esthétiquement est connectée pré-originairement à une *communauté esthétique*. Toute révélation esthétique qui s'effectue en chacun de nous est enracinée nécessairement dans la chair d'une communauté vivante qui supporte dans sa chair intérieure ce rapport co-pathétique non-né qui est aussi ancien que toute révélation divine, humaine et cosmique. Nous naissons esthétiquement selon une *co-naissance* qui habite le fond unitaire d'une seule et unique vérité. Chaque chose esthétique, parce qu'elle appartient au corps vivant d'une

communauté esthétique révèle ce rapport non-né immergé dans l'éternité du Fond vivant. Dans sa composition intérieure, toute révélation esthétique est communautairement pré-donnée et co-donnée, puisqu'elle porte en elle la vérité divine, humaine et cosmique comprise essentiellement comme *rapport*. Si l'œuvre d'art ne peut être coupée du rapport communautaire, c'est parce qu'elle est le lieu d'une relation qui précède toute saisie conceptuelle. Toute œuvre d'art est générée dans le rapport et génère le rapport. Elle est le lieu d'une communion dans la vie, la vérité et la beauté. Il s'ensuit que ce qui nous lie les uns aux autres n'a rien à voir avec un lien logique extérieur, mais il est nécessairement en lui-même un rapport esthétique.

Co-donnée selon une co-naissance primordiale, la révélation esthétique intérieure implique une connaissance mystique salvatrice dotée d'un pouvoir pratique vivant. Elle est cette connaissance agissante qui transforme par son toucher esthétique et son pouvoir/savoir l'intériorité de toute une communauté vivante. En habitant la chair de notre vérité qui s'éprouve dans sa force excessive, la connaissance esthétique nous transfigure par son logos affectif pré-originaire habité par le sens divin de la vérité et de la beauté.

Il suffit de laisser venir en nous la révélation esthétique telle qu'elle se donne dans la pureté de son essence vivante, pour que nous puissions éprouver toute l'énormité phénoménologique de la générosité donatrice de la Vie. Naître esthétiquement dans la vérité invisible de la vie demeure l'ultime œuvre mystique que l'art vivant est capable de réaliser en chacun de nous. N'est-ce pas là que résident effectivement toute la gloire de la Vie, sa beauté gracieuse et sa vérité généreuse ?

CONCLUSION

En nous inspirant des méditations mystiques et phénoménologiques centrées sur la naissance intérieure telle qu'elle est conçue par Maître Eckhart et Michel Henry, nous pouvons dire que la naissance mystique comprise au sens chrétien le plus radical est ce qui révèle d'une manière plénière la vie dans sa phénoménalité la plus profonde. Elle est l'agir sans pourquoi de la vie qui est son propre opérer et son propre prodige. Chaque naissance intérieure, parce qu'elle est donnée à elle-même dans l'auto-donation de la vie absolue, est réception de soi dans la générosité de la vie de Dieu. Elle est ce qui se reçoit dans la générosité divine par pure nudité et détachement. C'est pourquoi elle ne peut être dite qu'en termes de pauvreté, simplicité et nudité. Son penser est pauvreté et détachement. Il est la chair de la simplicité. Et c'est parce qu'elle est réceptivité de soi dans la pauvreté et donc dans la richesse de sa source, qu'elle est de même plénitude et absoluité. Le triomphe infini de la vie et sa gloire continuelle résident dans tout ce qui jaillit d'elle, dans chaque naissance qui témoigne d'elle et la révèle en profondeur et en toute simplicité.

Si nous ne pouvons vivre et naître que de cette vie qui est Dieu lui-même, c'est parce que seul Dieu est capable d'être la vie de tous ceux qui naissent en lui. Et si la référence au christianisme est plus qu'essentielle à ce niveau, c'est parce que seul le christianisme parle d'un Dieu-Père qui ne peut éprouver sa vérité que dans la mesure où il engendre et ne cesse d'engendrer. Dieu, s'il n'a d'autre désir que d'engendrer, c'est parce qu'il est la Vie qui ne peut se révéler que là où elle se donne complètement. Engendrer est la chose la plus intérieure que Dieu opère en lui-même et comme lui-même et être engendré est la chose la plus fondamentale qui m'est donné dans l'auto-engendrement de Dieu. Il s'ensuit que tout ce qui me donne d'être vivant en Dieu et comme Dieu m'est déjà donné dans ma naissance en lui. Le Dieu chrétien est Néant de tout ce qui ne naît pas, puisqu'il n'est vivant que dans la mesure où il donne la vie. Il s'ensuit que Dieu ne peut nous

donner la plénitude de sa vie que là où il nous engendre dans la nudité de sa vie détachée. C'est pourquoi tous ceux qui sont engendrés dans sa vie éprouvent leur vérité dans la nudité de sa donation primordiale. Dans sa nudité, la vie divine est elle-même ou rien. Étant ce qui se donne en éprouvant sa vérité nue, Dieu, en nous engendrant en lui, n'engendre en nous que sa vérité nue. En engendrant, Dieu vit le détachement à son point ultime, puisqu'il ne fait jaillir de sa vie que ce qu'il a depuis toujours engendré en lui-même dans la nudité, l'intensité, la nouveauté et la générosité.

En nous engendrant dans sa vérité paternelle, Dieu nous donne la possibilité de le connaître au cœur de notre vie filiale. Personne ne peut connaître Dieu plus qu'un vivant singulier qui a été depuis toujours déjà connu et engendré en lui. Ce qui fait que la simplicité du connaître n'est rien d'autre que la pureté du naître et du co-naître, pureté d'une connaissance qui se donne comme connaissance dont l'essence est communion. Étant connectée pré-originellement à une co-naissance primordiale, la naissance est impliquée dans le mouvement d'un co-engendrement lié à la générosité vivante qui se révèle d'une façon relationnelle en toute chose vivante capable de manifester l'absolu dans sa fragilité même. Et si elle nous dispense de parler de l'origine ou du commencement pris hors de la vie, c'est parce qu'elle est la vérité de la vie qui se donne dans son auto-surgissement même.

Quant à la question de la création, elle doit être conçue à partir de la vérité que révèle la naissance dans la vie absolue. Le rapport Créateur/créature ne peut avoir ses racines que dans le rapport de la Vie à des vivants. La naissance ainsi que la création, une fois comprises à partir d'une phénoménologie radicale de la vie, ne peuvent pas être définies comme le fruit existentiel de la sortie de Dieu de son Fond obscur ou comme un pur surgir de cet éclore de soi à partir de soi identique à la *Phusis* grecque, comme un séjour dans l'éclosion ou un demeurer dans l'Ouvert, comme une émanation de l'Un ou un acte de séparation qui génère la distance et la multiplicité, comme une présence clignotante qui émerge de son propre *rien* phénoménologique ou comme une contraction et un rétrécissement opérés par Dieu au cœur de Dieu en vue de laisser place à une présence autre que Dieu. Seule la naissance transcendantale est capable de barrer toute distance phénoménologique, puisqu'elle se situe au cœur du pathos relationnel liant la communauté

des vivants à la Vie. Seul celui qui naît est capable de se rapporter à lui-même, là où la vie absolue ne cesse de l'engendrer au sein de ce rapport primordial qui la lie à elle-même.

En ne cessant de nous éprouver nous-mêmes dans notre naissance dans la vie, nous ne cessons jamais d'éprouver l'éternité. C'est pourquoi nous ne désirons pas la vie pour un laps de temps et nous arrêtons de le faire, mais nous ne faisons que désirer la vie au-delà de tout comme nous sommes désirés par elle. Notre passion de naître ne nous fuit jamais. Elle fait que ce que nous vivons, nous le sommes éternellement. Ce qui fait que tout venir de la vie en elle-même n'est pas un venir qui se manifeste dans un instant mesurable, mais dans une éternité incommensurable à jamais nouvelle et fraîche. Il s'agit là de cette nouveauté et fraîcheur de quelque chose qui est toujours déjà vivant et qui ne surgit pas à partir d'un commencement et d'un début mesurables dans l'après coup. D'où, il ne faut pas chercher la naissance dans les demeures du passé. La naissance est sans commencement dans le passé. Elle ne passe pas, parce qu'elle est soufferte continuellement dans la chair auto-impressionnelle de la vie et ne cesse de l'être. C'est en ce sens qu'elle est l'épreuve éternelle du venir auto-impressionnel de la vie en elle-même, cette effectivité agissante qui est l'effectivité réelle et singulière de l'auto-affection de la vie qui ne connaît ni commencement ni fin. Le « toujours déjà là » de la naissance fait d'elle quelque chose d'inobjectivable et d'irreprésentable. Elle est imprépensable et irreprésentable, puisqu'elle ne donne dans sa propre manifestation que la non-donation du fait qu'elle est le lieu ultime de la non-manifestation de la vie immanente.

Si la naissance échappe à tout acte qui la vise de l'extérieur, c'est parce qu'elle est donnée à elle-même dans l'invisibilité pathétique pré-originale de la vie absolue. Le tout se fait dans cette couche souterraine primordiale, dans l'archi-affectivité invisible du Fond sans fond de la vie. En se donnant elle-même à elle-même, la vie absolue donne la non-donation impliquant tout le poids transcendantal de l'excès de la donation sur elle-même. Ce que je reçois comme ma vie ou ce que j'éprouve comme donné à moi-même en tant que ce vivant singulier est lié à la puissance agissante de la vie divine qui m'engendre en elle et comme elle. Si je me reçois de ce que je reçois, si je suis un adonné, comme le dit Marion, c'est parce que, et il faut ajouter à cela avec Henry, je suis engendré dans l'auto-engendrement de la vie absolue qui me donne à moi-même dans son auto-donation pathétique. C'est ainsi que

ma naissance est avant tout cet accueil de la *Grâce* qui me donne à moi-même. Elle est le bienfait reçu par pure gratuité de la générosité inépuisable de la vie absolue.

La « *naissance de Dieu dans l'âme* » est cette vérité mystique qui constitue le cœur même de tout message évangélique, le fondement des doctrines spirituelles des Pères ainsi que le soubassement intérieur de toute expérience mystique vivante.

Toute approche éthique, esthétique, théologique et phénoménologique de la vérité est connectée pré-originellement à cette révélation intérieure propre à la naissance mystique de Dieu en nous et notre naissance en lui. Cela est vrai parce que la naissance telle qu'elle se donne et se manifeste en Dieu est l'opération intérieure originaire de la vie du Père, l'Opération initiale comprise comme venue incessante de soi à soi dans la passivité de soi à soi et la donation de soi à soi comme donation de toutes choses à elles-mêmes. C'est dans l'épreuve de soi qui est épreuve de son Fils vivant en lui dans l'Esprit que le Père s'étreint lui-même et se donne à tout ce qui vit par lui et en lui selon un don de soi continu. Le Père s'engendre lui-même sans cesse et engendre son Fils sans arrêt et tout ce qui vit de la vie paternelle naît dans le Fils et par l'Esprit dans le même dynamisme qui anime profondément la vie intérieure de la Sainte Trinité. C'est dans son fond intérieur que le Père, en ne cessant d'engendrer son Fils éternel, nous engendre comme son Fils et en lui. Maître Eckhart situe notre naissance filiale dans le Fils au cœur du bouillonnement immanent paternel, là où le Père ne cesse d'engendrer éternellement son Fils unique. Il ne dissocie pas entre l'engendrement éternel du Fils dans la vie du Père et notre engendrement comme fils du Père dans le Fils par l'Esprit. Une telle vision mystique eckhartienne qui fonde notre naissance intérieure dans le fond immanent de Dieu nous donne d'éprouver notre vérité à partir de son enracinement éternel dans la vie trinitaire. Accueillir le don de soi du Père comme ce qui nous donne à nous-mêmes dans le Fils par l'Esprit, c'est se recevoir soi-même comme *fils* dans la vie paternelle. L'unité entre Dieu et l'homme est communion dans la grande profondeur d'une même naissance intérieure qui constitue en nous le rapport.

Naître là où la vie absolue s'engendre elle-même dans son fond sans fond, dans le lieu bouillonnant du Pathos originaire, c'est bouillonner dans la vie tout en étant la chaleur du bouillonnement qui demeure en soi en jaillissant de soi et par soi selon un jaillir continu qui se manifeste dans l'auto-mouvement d'un pathos praxique. Quant à la réalité vivante qui

a la dimension de notre naissance mystique intérieure, elle n'est rien d'autre que ce rapport pratique ainsi que l'effectivité d'une force vivante qui fait l'épreuve d'elle-même d'une façon immédiate loin de toute causalité qui lui est imposée de l'extérieur. Est réel tout ce qui est engendré dans l'auto-engendrement de la Vie, puisque personne ne peut venir en soi singulièrement hors de sa venue dans la réalité de la vie de Dieu et son Pouvoir. Il n'y a rien de plus vrai, de plus effectif et de plus certain que notre naissance dans la vérité de Dieu, puisqu'elle révèle dans son fond indestructible le « fait primitif » de la vérité intime de la vie.

Si notre naissance intérieure présuppose nécessairement notre naissance dans la vie de la Sainte Trinité, c'est parce que nous ne pouvons naître que là où Dieu nous donne par pure grâce de vivre de sa vie même. Seule notre non-naissance qui rejoint le lieu immanent même de notre jaillissement éternel en nous-mêmes dans le fond trinitaire nous donne de dépasser toute naissance temporelle extérieure. À cette non-naissance est associée la dé-naissance rendue possible par le détachement, la pierre angulaire d'une re-naissance considérée comme naissance continuelle et renouvelée dans la vie trinitaire de Dieu considérée comme le Lieu vivant de toute relation et de toute communion.

Tout ce qui vit dit la gloire de la naissance et l'affirme, puisqu'il est le lieu authentique de l'auto-révélation et de l'auto-affirmation de Dieu. Devant toutes les formes hyperboliques de destruction de la vie qu'éprouve notre monde actuel, nous ne pouvons qu'affirmer constamment cette certitude fondamentale, celle de notre naissance et re-naissance dans la vie de Dieu. Pour être fidèle au Phénomène vivant et généreux, il faut laisser la vie naître partout où elle désire son auto-accomplissement infini. C'est dans la naissance mystique considérée comme l'Événement phénoménologique incessant de la vie par excellence et son miracle éternel que nous pouvons éprouver dans notre passion intérieure le mystère de la vie dans son fond infiniment généreux.

BIBLIOGRAPHIE

I. Œuvres de Maître Eckhart

Édition critique : Deutsche Forschungsgemeinschaft, *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1936 s.

Traductions

Œuvres latines

- Commentaire de la Genèse précédé des Prologues, In *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, Vol. 1, Paris, Cerf, 1984.
- Commentaire sur le Prologue de Jean, In *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, Vol. 6, Paris, Cerf, 1989.
- Commentaire du livre de l'Exode, Lyon, Les cahiers de l'Institut catholique de Lyon, Introduction et trad. P. Gire, n° 2, 1980.
- Questions parisiennes n° 1 et n° 2, In *Maître Eckhart à Paris. Une étude médiévale de l'ontothéologie*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des sciences religieuses, LXXXVI, Paris, PUF, 1984.
- *Sermons et leçons sur l'Ecclésiastique*, Genève, Éd. Ad Solem, 2002.
- *Commentaire du Notre Père*, Paris-Orbey, Arfuyen, 2005.

Œuvres allemandes

- *Traités et Sermons*, trad. F. Aubier, J. Molitor, Paris, Aubier, 1942.
- *Œuvres de Maître Eckhart : Sermons - Traités*, trad. P. Petit, Paris, Tel Gallimard, 1942.
- *Les Traités*, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1971.
- *Sermons* (3 t.), trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Seuil.
- *Traités et Sermons*, trad. A. de Libera, Paris, Flammarion, 1993.
- *Du détachement et autres textes*, Paris, Payot /Rivages, 1995.
- *Le grain de Senevé*, trad. A. de Libera, Paris, Arfuyen, 1996.

- *L'étincelle de l'âme*, Sermons I à XXX, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Albin Michel, 1998.
- *Sur l'humilité*, trad. A. de Libera, Paris-Orbey, Arfuyen, 1998.
- *Dieu au-delà de Dieu*, Sermons XXXI à LX, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Albin Michel, 1999.
- *Et ce Néant était Dieu*, Sermons LXI à XC, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Albin Michel, 2000.
- *Les dits de Maître Eckhart*, trad. G. Pfister, Préface de Marie-Anne Vannier, Orbey, Arfuyen, 2003.
- *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*, trad. G. Pfister, Paris, Arfuyen, 2004.

Études critiques sur Maître Eckhart

- ANCELET-HUSTACHE (J.), *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Maîtres Spirituels, 1978.
- BEIERWALTES (W.), BALTHASAR (H. Urs Von), HAAS (A. M.), *Grundfragen der Mystik*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1974.
- BEYER DE RYKE (B.), *Maître Eckhart, une mystique du détachement*, Bruxelles, Ousia, 2000.
- BRETON (S.), *Deux mystiques de l'excès, J.-J. Surin et M. Eckhart*, Cogitatio Fidei, Coll. "Cogitatio Fidei", 1985.
- *Philosophie et mystique : existence et surexistence*, Jérôme Millon, 1996.
- Freiheit und Gelassenheit, Meister Eckhart Heute*, hrsg. Von Udo KERN, München-Mainz, 1980.
- BRUNNER (F.), *Maître Eckhart. Approche de l'œuvre*, Paris, Seghers, 1969, Genève, Éd. Ad Solem, 1999.
- CAPELLE (Ph.) Éd., *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Paris, Cerf, Coll. Philosophie et théologie, 2004.
- CASTEIGT (J.), *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 2006.
- GIRE (P.), « L'être, le statut et le dynamisme de l'âme », In *Revue des sciences religieuses*, 76/4 (2002), pp. 461-481.
- « Mystique et christianisme chez Maître Eckhart », In *Revue des sciences religieuses*, 76/1 (2002).
- *Maître Eckhart et la métaphysique de l'exode*, Paris, Cerf, Coll. « Patrimoines christianisme », 2006.
- GUERIZOLI (R.), *Die verinnerlichung des Göttlichen : Eine Studie über den Gottesgeburtzyklus und die Armutspredigt Meister Eckharts*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 88, 2006.
- JARCZYK G. et LABARRIÈRE P.-J., *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Albin Michel, 1995.

- KÜHN (R.), LAOUREUX (S.) (Sous la dir.), *Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens*, Freiburg, Alber Verlag, 2008.
- LABARRIÈRE (P.-J.), « Une éthique de la naissance ou la naissance de l'éthique : l'anthropologie spirituelle de Maître Eckhart », In *Actualiser la morale*, Cerf, 1992, pp. 47-67.
- *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Albin Michel, Coll. « Spiritualités vivantes », 1995.
- LIBERA (A. De), « Le problème de l'être chez Maître Eckhart, logique et métaphysique de l'analogie », In *Cahiers Revue de Théologie et philosophie IV*, Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1980.
- « À propos de quelques théories logiques de Maître Eckhart : existe-t-il une tradition médiévale de la logique néoplatonicienne ? », In *Revue de théologie et de philosophie* 113 (1981).
- « Une interprétation du traité eckhartien du détachement », In *Revue des sciences religieuses* 70 n° 1 (1996), pp. 7-17.
- *Eckhart, Suso, Tauler ou la divinisation de l'homme*, Paris, Éd. Bayard, 1996.
- *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Cerf, 1999.
- LOSSKY (V.), *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Études de philosophie médiévale, Paris, Vrin, 1998.
- MALHERBE (J.-F.), *Souffrir Dieu*, Paris, Cerf, 1992.
- MIETH (D.), *Einheit mit Gott, Die bedeutendsten Schriften zur Mystik*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 2008.
- MOJSISCH (B.), « "ce moi" : la conception du moi de maître Eckhart », In *Revue des Sciences Religieuses* 70 n° 1 (1996), Strasbourg, pp. 18-30.
- NARBONNE (J.-M.), *Hénologie, ontologie et Ereignis*, Paris, Les Belles Lettres, Coll. « L'âme d'or », 2001.
- PASQUA (H.), *Maître Eckhart. Le procès de l'Un*, Paris, Cerf, 2006.
- RAHNER (H.), « Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen », In *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 59, 1935, pp. 333-418.
- REARDY (J.), « Trinité et naissance mystique chez Eckhart et Tauler », In *Revue des sciences religieuses*, 2001, n° 4, vol. 75, pp. 444-455.
- « Une relecture contemporaine de la naissance de Dieu dans l'âme par Michel Henry », In *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues* (Sous la direction de Marie-Anne VANNIER), Paris, Cerf, Coll. « Patrimoine christianisme », 2006, pp. 159-181.
- « Die absolute Erkenntnis und das Wesen der Wahrheit bei Meister Eckhart und Michel Henry », In *Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2008, pp. 81-102.

- « Die Geburt im Leben bei Meister Eckhart und Michel Henry », In *Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2008, pp.159-185.
- Revue des Sciences Religieuses*, 70 n° 1 (1996), Strasbourg.
- RUH (K.), *Initiation à Maître Eckhart*, Cerf, Editions universitaires de Fribourg, 1997.
- SCHÜRMANN (R.), *Maître Eckhart ou la joie errante*, Paris, Rivages Poche (Petite Bibliothèque), 2005.
- SILESIUS (A.), *L'errant chérubinique*, Paris, Arfuyen, 1993.
- SOLIGNAC (A.), « Naissance divine », In *Dictionnaire de spiritualité*, Vol. IX, 1982, pp. 24-34.
- VANNIER (M.-A.), « Création et négativité chez Eckhart », In *Revue des sciences religieuses* 67/4 (1993), pp. 51-67.
- « Saint Augustin et Maître Eckhart. Sur le problème de la création », In *Augustinus* 39 (1994), pp. 551-561.
- « *Creatio et formatio* chez Eckhart », In *Revue Thomiste*, vol. 94, 1994, pp. 100-109.
- « Déconstruction de l'individualité ou l'assomption de la personne chez Eckhart ? », In *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 75,1995/4, pp. 399-418.
- « L'homme noble, figure de l'œuvre d'Eckhart à Strasbourg », In *Revue des sciences religieuses* 70/1 (1996), pp. 73-89.
- « La Déité chez Eckhart », In *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 1997, t. II, pp. 1510-1511.
- « L'expérience spirituelle de la non-dualité chez Eckhart », In *Revue des sciences religieuses* 3 (2000), pp. 329-346.
- Marie-Anne VANNIER (Sous la direction de), 700^e anniversaire de la naissance de Jean Tauler, In *Revue des sciences religieuses*, 4 (2001).
- « Eckhart et le prologue de Jean », In *Graphè* 10 (2001), pp. 125-142.
- *Noël Chez Eckhart et les mystiques rhénans*, Paris, Arfuyen, 2005.
- *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Sous la dir. de M.-A. VANNIER, Paris, Cerf, Coll. « Patrimoines christianisme », 2006.
- « La théologie trinitaire, clé de voûte de l'œuvre d'Eckhart » In *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, Coll. « Patrimoines christianisme », 2009, pp. 13-26.
- WACKERNAGEL (W.), *Ymagine Denudari : Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1991.
- « L'être des images », In *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, pp. 455-472.
- WALDSCHÜTZ (E.), *Meister Eckhart : eine philosophische Interpretation der Traktate*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1978.
- WILDE (M.), *Das neue Bild vom Gottesbild : Bild und Theologie bei Meister Eckhart*, Freiburg, Universitätsverlag, Freiburg \ Schweiz, 2000.

ZUM BRUNN (É.), « Maître Eckhart et le nom inconnu de l'âme », In *Archives de philosophie* 43/4 (1980), pp. 655-666.

- *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.

ZUM BRUNN (E.) et LIBERA (A. de), *Maître Eckhart : métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984.

II. Œuvres philosophiques de Michel HENRY

- *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, Épiméthée, 1ère édition (en 2 Tomes): 1963; 2ème édition (en un volume): Avril 1990.

- *Philosophie et phénoménologie du corps : essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1965, nouvelle édition : Paris, PUF, 1988.

- *Le fils du roi*. Roman. Paris, Gallimard, 1981.

- *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, Épiméthée, 1985.

- *Marx*, 2 vol. 1. *Une philosophie de la réalité*. 2. *Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard 1976; nouvelle édition Tel, Paris, Gallimard, 1991.

- *La barbarie*, Paris, Grasset, 1987.

- *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, François Bourin, 1988.

- *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, Épiméthée, 1990.

- *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob, 1990.

- *C'est Moi la Vérité*, Paris, Seuil, 1996.

- *Vie et Révélation*, Beyrouth, Université Saint-Joseph, 1996 (Recueil d'articles).

- *Incarnation, une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.

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

- *Auto-donation : entretiens et conférences*, Prétontaine, Presses LGD, 2002 (Recueil d'articles).

- *De la phénoménologie*, t. I, Paris, PUF, 2003 (Recueil d'articles).

- *De la subjectivité*, t. II, Paris, PUF, 2003 (Recueil d'articles).

- *Le Bonheur de Spinoza, suivi de : Étude sur le spinozisme de Michel Henry par Jean-Michel LONGNEAUX*, Paris, PUF, Épiméthée, 2004.

- *Phénoménologie de la vie : De l'art et du politique*, t. III, Paris, PUF, 2004 (Recueil d'articles).

- *Phénoménologie de la vie : Sur l'éthique et la religion*, t. IV, Paris, PUF, 2004 (Recueil d'articles).

Articles et Études de Michel HENRY

- "Le concept d'âme a-t-il un sens ?", In *Revue philosophique de Louvain* 64 (1966), pp. 5-33.

- "Phénoménologie de la conscience, Phénoménologie de la vie", In G. B. Madison (ED): *Sens et existence. En hommage à Paul Ricœur*, Paris, Seuil, 1975, pp. 128-151.

- "La métamorphose de Daphné", In *Études philosophiques*, Juillet-Septembre, 1977, pp. 319-332.

- "Sur l'ego du cogito", In J.-L. Marion (Éd.) : *La passion de la raison*. Hommage à Ferdinand Alquié, Paris, PUF, 1983, pp. 97-112.
- "Représentation et auto-affection", In *Communio*, Mai-Juin 1987, pp.77-96.
- "La critique du sujet", In *Cahiers confrontation*, n° 20, Paris, 1989, pp. 141-152.
- "Philosophie et subjectivité", In *Encyclopédie philosophique Universelle* (Éd. A. Jacob), t. I : L'Univers philosophique, Paris, PUF, 1989, pp. 46-56.
- "La peinture abstraite et le Cosmos" (Kandinsky), In *Le nouveau Commerce*, 1989, pp. 37-52.
- "Peindre l'invisible", In *Pierre Magré*, Poitiers, Diane Grimaldi, 1989, pp. 7-43.
- "La question du refoulement", In R.-P. Droit (Éd.): *Présences de Schopenhauer*, Paris, Grasset, 1989, pp. 296-315.
- "Acheminement vers la question de Dieu", In *Archivio di Filosofia*, 1990, n° 1-3, pp. 521-531.
- "Narrer le pathos" (entretien avec Michel Henry), In *Revue des sciences humaines*, 1991, n° 1, pp. 49-65.
- "Quatre principes de la phénoménologie", In *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1991, n° 1, pp. 2-27 ; repris In M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, t. I : De la phénoménologie, Paris, PUF, 2003.
- "Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie" (Colloque "Paul Ricœur", Cerisy-la-Salle Septembre 1988) In J. Greisch/R. Kearney (Éd.) *Paul Ricœur, les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, pp. 127-143.
- "Phénoménologie et psychanalyse", In P. Fédida/J. Schotte (Éd.) *Psychiatre et existence*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, pp. 101-115.
- "Parole et religion: La parole de Dieu", In J.-F. Courtine (Éd.) *Phénoménologie et Théologie*, Paris, CRITERION, 1992, 129-160. (Repris et augmenté In *Archivio di Filosofia* 1-3 (1992), pp. 157-163).
- "Une phénoménologie de la vie", In *Lettres philosophiques*, n° 5, (entretien avec Thibault Dhermy), 1993, pp. 43-54.
- "Phénoménologie de la naissance", In *Alter*, 1994, n° 2, pp. 295-312.
- "Seul un Dieu vivant peut encore nous sauver", In *la splendeur du Carmel*, 1995, n° 8, Beyrouth, pp. 1-2.
- "Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir", In D. Janicaud (Ed): *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*, Paris, Vrin, 1995, pp. 383-397.
- "Le corps vivant", In *Cahiers de l'École des sciences philosophiques et religieuses*, 1995, vol. 18, pp.71-97.
- "Sur la parole de Nietzsche : "nous les bons, les heureux,...", In *Annales de philosophie* (de l'Université Saint-Joseph) Beyrouth , 1995, vol. 16, pp. 1-14.
- "L'ontologie de Kierkegaard", In *Annales de Philosophie* (de l'Université Saint-Joseph), (1996), vol. 17, pp.1-13.
- "Archi-christologie", In *Communio*, mai-juin 1997, n° 22, pp.195-212.
- "La question de la vie et de la culture dans la perspective d'une phénoménologie radicale", In HATEM (J.) (sous la dir. de), *Les lieux de l'intersubjectivité*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 119-136.
- "La vérité de la gnose", In *La gnose, une question philosophique*, Paris, Cerf, 2000.

- "Pathos et langage", In *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Actes du colloque de Cerisy, Paris, Cerf, 2000, pp. 16-37.
- "Phénoménologie et incarnation : réponses de Michel Henry", In *Transversalités*, Revue de l'Institut catholique de Paris, Janvier-Mars 2002, pp. 83-124.

Numéros spéciaux de revues consacrés à Michel Henry

- *Philosophie*, 15, 1987, "Michel Henry".
- *Les Études philosophiques*, 1988, n° 1, "Michel Henry/Recherches".
- *Stanford Literature Review*, 1989, n° 2, "Michel Henry : Philosophy and psychoanalysis".
- *Annales de Philosophie*, 1995, vol. 16, (Université Saint Joseph, Beyrouth).
- *Annales de Philosophie*, 1997, vol. 18, (Université Saint Joseph, Beyrouth).
- *Continental Philosophy Review*, 1999, n° 3, vol. 32,
- *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2001, n° 3, "Michel Henry".
- *Études phénoménologiques*, 2004, n° 39-40, "Commencer par la phénoménologie hylétique ?"

Articles et études sur Michel HENRY

- AUDI (P.), *Michel Henry*, Paris, Les belles lettres, 2006.
- BARBARAS (R.), "Le sens de l'auto-affection chez Michel Henry et Merleau-Ponty", In *Epoché 2*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, pp. 91-111.
- CHRÉTIEN (J.-L.), "La vie sauve", In *Études philosophiques*, Janvier-Mars 1988, pp. 37-49.
- DEPRAZ (N.), "En quête d'une métaphysique phénoménologique : la référence henryenne à Maître Eckhart", In *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Paris, Cerf, 2001, pp. 255-279.
- "Le statut de la réduction chez Henry", In *Retrouver la vie oubliée* (sous la dir. de J.-M. LONGNEAUX), Namur, Presses universitaires de Namur, 2000.
- DUFOUR-KOWALSKA (G.), "Michel Henry lecteur de Maître Eckhart", In *Archives de philosophie*, 1973, n° 36, pp. 603-624.
- *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980.
 - "Corps humain et intériorité. La conception du corps dans la philosophie de Michel Henry", In *Annales de Philosophie* (de l'Université Saint Joseph) Beyrouth, 1995, vol. 16, pp. 99-110.
- FORTHOMME (B.), "L'épreuve affective de l'autre selon E. Lévinas et M. Henry", In *Revue de métaphysique et de morale*, 1986, n° 1, pp. 90-114.
- FORTHOMME (B.) et HATEM (J.), *Affectivité et altérité selon Lévinas et Henry*, Paris, Cariscript, 1996.
- HAAR (M.), "M. Henry entre phénoménologie et métaphysique", In *Philosophie*, été 1987, n° 15.
- HATEM (J.), "De l'immanence théopathique : Thérèse d'Avila au miroir de Michel Henry", In *La splendeur du Carmel*, 1994, n° 6, Beyrouth, pp. 56-71.

- "La Rencontre dans le Christ : Edith Stein et Michel Henry", In *Annales de philosophie et des sciences humaines*, Kaslik (Liban), Presses universitaires de Kaslik, 1995, pp. 247-259.
- "Le salut par la vie. Le Fils du roi de Michel Henry", In *La Revue des lettres et de traduction*, 1995, vol. 1, Beyrouth, pp.109-149.
- KÜHN (R.), "Le corps retrouvé. Une phénoménologie subjective radicale appliquée à une investigation sur la corporéité", In *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1988, n° 4, pp. 557-568.
- *Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henry Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität*, Freiburg/München, Alber, 1992.
- "Besoin de culture et culture du besoin. Une approche phénoménologique d'après Michel Henry", In *Annales de philosophie* (de l'Université Saint-Joseph), Beyrouth, 1995, vol. 16, pp. 111-131.
- "Animalität, Sexualität und "Urkind"", In *Alter*, 1995, n°3, pp. 345-381.
- "Existence et affectivité ou la naissance de la personne", In *L'Art du comprendre* 3 (1995), pp. 24-46.
- "Besoin, nature et animalité", In *Annales de philosophie* (de l'Université Saint-Joseph), 1996, vol. 17, Beyrouth, pp.65-79 ; repris In *Études phénoménologiques*, 1996, vol.12, n° 23-24.
- "Crise de la culture et vie culturelle", In *Critique et affectivité*, Beyrouth, Université Saint-Joseph, 2001, pp. 9-28.
- "Schöpfung und Urpassibilität", In *Internationale Katholische Zeitschrift, Communio*, 2001, n° 2, pp. 97-109.
- *Michel Henry : zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur*, Freiburg/München, Alber, 2002.
- *Radikalisierte Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2003.
- *Radicalité et passibilité*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- « Naissance en Dieu ou la relation entre la phénoménologie de la vie et la réalité de Dieu », In *Nouvelle revue théologique*, Vol. 129, n° 2, 2007, pp. 272-278.
- MARION (J.-L.) et PLANTY-BONJOUR (G.) (sous la direction de), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, Épiméthée, 1984.
- NAKA (Y.), "Ce qui ne crée pas en tant qu'origine de la création", In *Jahrbuch für Philosophie des Tetsugaki-Ronso*, Kyoto, 1986.
- PIRET (P.), "C'est Moi la Vérité", In *Nouvelle Revue Théologique*, n° 118, Juillet-Août 1996, pp. 579-586.
- REAIDY (J.), « La communauté, lieu originaire de la vie », In *Théologie, philosophie et libération de l'esprit : religion et culture, dialogue germano-libanais*, Kaslik, PUSEK, 2007, pp.75-85.
- *Michel Henry, la passion de naître : méditations phénoménologiques sur la naissance*, Préface de Rolf Kühn, Paris, L'Harmattan, Coll. « Ouverture philosophique », 2009.
- VIDALIN (A.), *La parole de la vie : la phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures*, Saint-Maur (Val-de-Marne) Parole et Silence, Coll. Essais de l'École cathédrale, 2006.
- YAMAGATA (Y.), "L'immanence en tant que le fondement de la transcendance. Ontologie de Michel Henry", In *Rûiki*, 1980, n° 2, Seizansha, Kyoto.

- "L'immanence et le présent vivant", In *Cartesiana*, 1984, n°5, Osaka, Université d'Osaka.
- "Une autre lecture de l'Essence de la Manifestation : immanence, présent vivant et altérité", In *Les Études Philosophiques*, 1991, n° 2, pp. 173-191.

III. Autres études et ouvrages cités et consultés

- Augustin, *Les confessions*, trad. J. Trabucco, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
- Athanase d'Alexandrie, *De l'Incarnation du Verbe*, Paris, Cerf, SC 199, 2000.
- AUDI (P.), *Topographie de la passion*, Fougères, Encre marine, 2000.
- BÉGOUT (B.), "Pulsion et socialisation", In *Alter* 2001, n° 9, pp. 27-63.
- BEHR-SIGEL (E.), *Le lieu du cœur*, Paris, Cerf, 1989.
- BENOIST (J.), *L'idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001.
- BIRAULT (H.), *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978.
- "Existence et vérité d'après Heidegger", In *De l'être, du divin et des dieux*, Paris, Cerf, 2005, pp. 297-356.
- BORCH-JACOBSEN (M.), "Les commencements de l'homme", In *les fins de l'homme*, Paris, Éd. Galilée, 1981.
- CHRÉTIEN (J.-L.), *L'inoubliable et l'inespéré*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.
- *L'appel et la réponse*, Paris, Éd. De Minuit, 1992.
- CABASILAS (N.), *La vie en Christ*, trad. Daniel Coffigny, Paris, Cerf, 1993.
- Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue I*, SC 70, Paris, Cerf, 1960.
- *Le Pédagogue*, III, 1, SC 158, Paris, Cerf, 1970.
- Cyrille d'Alexandrie, *Lettres festales*, (VII-IX), T. II, SC 392, Paris, Cerf, 1993.
- *Deux dialogues christologiques*, SC 97, Paris, Cerf, 1964.
- Cyrille de Jérusalem, *catéchèses mystagogiques*, SC 126, Paris, Cerf, 1966.
- DASTUR (F.), "Pour une phénoménologie de l'événement", In *Études phénoménologiques*, 1997, n° 25, pp. 62-74.
- DEPRAZ (N.), "Naître à soi-même", In *Alter* 1993, n° 1, pp. 81-105.
- DEPRAZ (N.), MONTAVONT (A.) et NAGAÏ (S.), "Trois lectures phénoménologiques de la temporalité", In *Alter*, 1994, n° 2.
- *Transcendance et incarnation*, Paris, Vrin, 1995.
 - "Y a-t-il une donation de l'infini ?", In *Epokhè*, 1995, n° 5, pp. 175-201.
 - *Écrire en phénoménologue «Une autre époque de l'écriture»*, Fougères, Encre marine, 1999.
 - *Lucidité du corps*, The Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Diviniser l'homme, la voie des Pères de l'Église* (Choix de textes établi et présenté par Henri-Pierre Rinckel, Paris, Pocket, Coll. Agora, 2008.
- DURRWELL (F.-X.), *Le Père, Dieu en son mystère*, Paris, Cerf, 1987.
- Evagre le Pontique, *Le Miroir des moines*, n° 118-120, Éd. Gressman.
- EVDOKIMOV (P.), *L'orthodoxie*, Paris, DDB, 1979.
- *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Paris, DDB, 1988.
- FINK (E.), "Le problème de la phénoménologie", In *De la phénoménologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1974.
- *Autres rédactions des méditations cartésiennes*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998.

- FORTHOMME (B.), *Manifestation et affectivité suivant Michel Henry*, Zouk Michaël (Liban), Éd. Hatem, 1995.
- FRANCK (D.), "L'être et le vivant", In *Philosophie*, 1987, n° 7, pp. 73-92
 - "L'objet de la phénoménologie", In *Critique*, 1989, n° 502, pp. 174-196.
- Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse*, Paris, Cerf, 1968.
 - *La colombe et la ténèbre*, Paris, Cerf, 1992.
- Guerric D'Igny, *Sermons I*, SC 166, Paris, Cerf, 1970.
 - *Sermons II*, SC 202, Paris, Cerf, 1973.
- HAAR (M.), *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.
- Hadewijch D'Anvers, *Les lettres*, Paris, Éd. du Sarment, 2002.
- HATEM (J.), "La Vision de Dieu chez Michel Henry", In *La splendeur du Carmel*, 1995, n° 8, pp. 3-10.
- HATEM (J.) (sous la dir. de), *Michel Henry, la parole de vie*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- HEIDEGGER (M.), "L'essence du fondement", trad. H. CORBIN, In *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, 1938.
 - "La chose", In *Essais et conférences*, Paris, Tel Gallimard, 1958.
 - *Le principe de raison*, Paris, Tel Gallimard, 1962.
 - *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1958.
 - "Lettre sur l'humanisme", trad. R. Munier, In *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 67-130.
 - "Sérénité", In *Questions III*, Paris, Tel Gallimard, 1966.
 - *Qu'est-ce qu'une chose*, Paris, Tel Gallimard, 1971.
 - "Pour servir de commentaire à «Sérénité»", entretien noté par écrit en 1944-1945, In M. Heidegger, *Questions III*, Paris, Gallimard, 1996.
 - *Gelassenheit*, Stuttgart, Neske, 1999.
- HELD (K.), *Lebendige Gegenwart*, In N. DEPRAZ, A. MONTAVONT et S. NAGAI, "Trois lectures phénoménologiques de la temporalité", In *Alter* 1994, n° 2. (Texte traduit de l'allemand).
- HOUSSET (E.), *L'intelligence de la pitié*, Paris, Cerf, 2003.
- HUSSERL (E.), *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950.
 - *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964.
 - *L'idée de la phénoménologie*, Paris, PUF, 1970.
 - *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.
 - *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1996.
- Issac de l'Étoile, *Sermons I*, SC 130, Paris, Cerf, 1967.
 - *Sermons II*, SC 207, Paris, Cerf, 1974.
 - *Sermons III*, SC 339, Paris, Cerf, 1987.
- Isaac le Syrien, *Œuvres spirituelles*, Paris, Desclée de Brouwer, 1981.
- Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, Paris, Cerf, Sagesses chrétiennes, 1984.
- JARCZYK (G.) et LABARRIÈRE (P.-J.), *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Albin Michel, 1995.
- KIERKEGAARD (S.), *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, Paris, Tel Gallimard, 1989.
 - "Traité du désespoir", In *Miettes philosophiques, le concept de l'angoisse, traité du désespoir*, Paris, Tel Gallimard, 1990.

- KÜHN (R.), "Phénoménologie de la religion et phénoménologie de la vie", In *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1993, vol.73, n° 2, pp. 155-165.
- *Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff*, Transzendentalphilosophie Heute, Band 6, Cuxhaven, Junghans-Verlag, 1994.
 - "La contre réduction comme "saut" dans la Vie absolue", In *Retrouver la vie oubliée*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, pp. 67-79.
 - "Réception et réceptivité", In *Revue philosophique*, n° 3, 2001, pp. 295-304.
 - "Pulsion et passibilité radicale : de Husserl à la phénoménologie de la vie", In *Alter* 2001, n° 9, pp. 153-170.
 - "Le passage absolu", In *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Actes du Colloque de Cerisy 1996, Paris, Cerf, 2001.
 - *Geburt in Gott*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2003.
- LABBÉ (Y.), "La vie éternelle ou l'auto-donation divine", In *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 91, 2007, pp. 693-710.
- LAOUREUX (S.), "La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry", In *Revue Philosophique de Louvain*, 2001, n° 2, pp. 220-253.
- *L'immanence à la limite*, Paris, Cerf, Coll. Passages, 2005.
- LARCHET (J.-C.), *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris, Cerf, 1996.
- LÉVY (A.), *Le créé et l'incrété : Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2006.
- LONGNEAUX (J.-M.), "D'une philosophie de la transcendance à une philosophie de l'immanence", In *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2001, n° 3, pp. 305-319.
- LOSSKY (V.), *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Cerf, 1990.
- LOT-BORODINE (M.), *La déification de l'homme*, Paris, Cerf, 1969.
- MARION (J. -L.), *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982.
- *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, Epiméthée, 1989.
 - "Le sujet en dernier appel", In *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1991, n° 1, pp. 77-95.
 - "Réponses à quelques questions", In *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier-Mars 1991, pp. 65-76.
 - "Le phénomène saturé", In *Phénoménologie et théologie*, Paris, Criterion, 1992.
 - *Étant donné*, Paris, PUF, 1997.
 - *De surcroît*, Paris, PUF, 2001.
 - *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003.
 - *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005.
- Maxime le Confesseur, *Question XII à Thalassios*, Paris, l'Ancre, 1992.
- *Mystagogie*, Paris, Migne, 2005.
- MEUNIER (B.), *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie*, Paris, Beauchesne, 1997.
- MEYENDORFF (J.), *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, Cerf, 1975.
- *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, Seuil, 2002.
- MOUILLIE (J.-M.), "Naissance, mort et phénoménologie", In *Alter*, 1993, n° 1, pp. 149-193.

- NANCY (J.-L.), "Naître à la présence", In *Le poids d'une pensée*, Collection Trait d'union, Le Griffon d'argile, Sainte-Foy, Québec, 1991, pp. 129-135.
- NELLAS (P.), *Le vivant divinisé*, Paris, Cerf, 1989.
- Nicolas de Cues, *Sermons eckhartiens et dionysiens*, Paris, Cerf, 1998.
- Origène, *Homélies sur l'Exode*, SC 16, Paris, Cerf, 1947.
- *Commentaire sur Saint Jean*, t. II, SC 157, Paris, Cerf, 1970.
 - *Homélies sur Jérémie I*, SC 232, Paris, Cerf, 1976.
- PALAMAS (G.), *De la déification de l'être humain*, Lausanne, L'âge d'homme, 1990.
- REINHARDT (K.), « L'idée de la naissance de Dieu dans l'âme chez Nicolas de Cues et l'influence d'Eckhart », In *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues* (sous la dir. de M.-A. VANNIER), Paris, Cerf, Coll. « Patrimoines christianisme », 2006, pp. 85-99.
- RICOEUR (P.), *Philosophie de la volonté I : le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1988.
- ROUGER (F.), *Existence - monde - origine*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- *L'événement de monde: essai sur les conditions pures de la phénoménalité*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- SEBBAH (F.-D.), *L'épreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2001.
- "Éveil et naissance : quelques remarques à partir d'Emmanuel Lévinas et Henry", In *Alter*, 1993, n° 1, pp. 213-239.
- SERON (D.), *Introduction à la méthode phénoménologique*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.
- SCHÜRMANN (R.), *Le principe d'anarchie*, Paris, Seuil, 1982.
- TAULER (J.), *Sermons*, Paris, Cerf, Coll. « Sagesse chrétiennes », 1991.
- Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchétiques*, CITTÀ DEL VATICANO, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1981.
- TILLIETTE (X.), *L'absolu et la philosophie*, Paris, PUF, 1987.
- YANNARAS (CH.), *La foi vivante de l'Église : introduction à la théologie orthodoxe*, Paris, Cerf, 1989.

IV. Bibliographie générale

- ALQUIÉ (F.), *La conscience affective*, Paris, Vrin, 1979.
- ALLERS (R.), "Les ténèbres, le silence et le néant", In *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1956, n° 2, pp.131-165.
- ALTER, *Revue de Phénoménologie, Naître et mourir*, 1993, n° 1.
- *Temporalité et affection*, 1994, n° 2.
- ALLIEZ (É.), *De l'impossibilité de la phénoménologie : sur la philosophie française contemporaine*, Paris, Vrin, 1995.
- CAPELLE (Ph.), *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 1998.
- CHRÉTIEN (J.-L.), "Le Bien donne ce qu'il n'a pas", In *Archives de Philosophie*, 43, 1980, pp. 263-277.

COURTINE (J.-F.), "Phénoménologie et métaphysique", In *Le Débat*, n° 72, 1992, pp. 77-89.

- *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.

DEPRAZ (N.), "la vie m'est-elle donnée ? Réflexions sur le statut de la vie dans la phénoménologie", In *Études philosophiques*, 1991, n° 4, pp. 459-473.

- "L'incarnation phénoménologique, un problème non-théologique ?" [Séminaire de Phénoménologie et Herméneutique, ENS Ulm, févr.1992], In *Tijdschrift voor Filosofie*, 1993, n°3 (oct.), pp. 496-516.

- "La phénoménalité des anges. Questions de méthode", In *Laval théologique et philosophique*, 1995, n° 3, pp. 607-625.

- "Phénoménologie et non-phénoménologie", In *Recherches husserliennes*, 1995, n° 4, pp. 3-26.

- "La mise en jeu du corps dans la prière du cœur : comment approcher l'expérience du corps glorieux ?", In *Iris (Annales de philosophie)* de l'Université Saint Joseph, Beyrouth, 2002, vol. 23, pp. 99-116.

DEPRAZ N. et MARQUET J.-F. (sous la direction de), *La gnose, une question philosophique*, Paris, Cerf, 2000.

FALQUE (E.), *Métamorphoses de la finitude : essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Paris, Cerf, La nuit surveillée, 2004.

FICHTE, *Initiation à la vie bienheureuse*, Paris, Aubier, 1944.

GARELLI (J.), *Introduction au logos du monde esthétique*, Paris, Beauchesne, 2000.

HAAR (M.), *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF/Perspectives critiques, 1999.

HELD (K.), *Lebendige Gegenwart*, Netherlands, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966.

HORNER (R.), *Rethinking God as Gift, Marion, Derrida, and the limits of phenomenology*, New York, Fordham University Press, 2001.

JANICAUD (D.), *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Éclat, 1991.

JANICAUD (D.) - MATTEI (J.-F.), *La métaphysique à la limite*, Paris, PUF, Epiméthée, 1983.

LABARRIÈRE (P.-J.), "Une éthique de la naissance ou la naissance de l'éthique : l'anthropologie spirituelle de Maître Eckhart", In *Actualiser la morale*, Paris, Cerf, 1992, pp. 47-67.

- *Poétiques*, Paris, PUF, 1998.

LONGNEAUX (J.-M.), "Les voies a priori et a posteriori de la philosophie de la religion", In *Iris (Annales de philosophie)* de l'Université Saint Joseph, Beyrouth, vol. 23, 2002, pp. 117-130.

MAESSCHALCK (M.), "L'incarnation dans les christologies spéculatives. De Fichte et Schelling à Michel Henry", In *Incarnation, Archivio di filosofia*, 1999, pp. 673-690.

- "La forme communautaire du jugement éthique chez M. Henry : filiation et fraternité, In *Retrouver la vie oubliée*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, pp. 183-209.

MARION (J.-L.), *L' idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977.

- "La fin de la fin de la philosophie", In *Laval théologique et philosophique*, n° 1, 1986.

- "Métaphysique et phénoménologie : une relève pour la théologie", In *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1993, n° 3, pp. 189-206.

- "Notes sur le phénomène et son événement", In *Iris (Annales de philosophie)* de l'Université Saint Joseph, Beyrouth, 2002, vol. 23, pp.1-12.

OLIVIER (P.), "Philosophie du christianisme et phénoménologie matérielle : à propos de C'est Moi la Vérité de Michel Henry", In *Revue des sciences religieuses*, 1998, n° 3, vol. 86, pp. 397-417.

STOUDT (RS), "Meister Eckhart and the "eternal birth" : the heart of the preacher", In *Thomist*, 1986, vol. 50, n° 2.

Ce travail se donne pour objectif d'approfondir le lien existant entre la théologie mystique eckhartienne de la naissance et la phénoménologie de la vie telle qu'elle est développée par Michel Henry.

Étant cette vérité éminemment chrétienne, « la naissance de Dieu dans l'âme » constitue l'essence du message évangélique, le fondement des doctrines spirituelles des Pères de l'Église ainsi que le soubassement intérieur de toute expérience mystique vivante.

sont analysés dans ce travail plusieurs axes mystiques et phénoménologiques qui se rapportent à la naissance mystique tels que la question du "détachement" eckhartien et la libération phénoménologique de l'essence, le problème de la connaissance absolue qui est essentiellement une connaissance filiale, la phénoménologie de l'homme intérieur, la réception de la grâce comprise comme réception de la vie dans le mystère trinitaire, la question du "présent vivant", la phénoménologie de la communauté vivante, la révélation esthétique qui trouve son sens ultime dans la naissance mystique ainsi que la *filiation* considérée comme le lieu d'une "divinisation" identique à cette naissance constamment intensifiée dans la vie de Dieu.

« God's birth in the soul » according to Meister Eckhart and Michel Henry

Abstract : The goal of this work is to deepen the existing link between Eckhart's mystical theology of birth and phenomenology of life such as it is developed by Michel Henry.

Being eminently a Christian truth, "God's birth in the soul" frames the essence of the evangelical message, the foundation of the spiritual doctrines of the Church Fathers as well as the internal basis of any living mystical experience.

Several mystical and phenomenological axis related to the mystical birth are analyzed in this work such as the question of Eckhart's "detachment" and the phenomenological liberation of essence, the problem of absolute knowledge which is essentially a filial knowledge, the phenomenology of the inner man, the receptivity of grace understood as the adherence of life in the Trinitarian mystery, the question of the "living present", the phenomenology of the living community, the esthetical revelation which finds its ultimate sense in the mystical birth as well as the *filiation* considered as the place of a "deification" identical to this birth constantly intensified in God's life.

Théologie

Mots-clés : Théologie mystique, phénoménologie de la vie, Maître Eckhart, Michel Henry, naissance mystique, création, connaissance mystique, présent vivant et éternité, théologie de la grâce, filiation divine, divinisation de l'homme.

UFR Sciences Humaines et Arts

Ile du Saulcy

57000 METZ

