

## SOUFFRANCE ET RÉVÉLATION

Roland Vaschalde (Montpellier III)

Depuis les trances chamaniques jusqu'aux stigmatisations des mystiques chrétiens en passant par les rituels d'auto-flagellation chiïtes ou les rigoureuses austérités des retraites érémitiques, le lien entre souffrance et expériences susceptibles de faire émerger une révélation d'ordre supérieur ou, à tout le moins, sans aucune mesure avec l'ordre habituel de notre univers quotidien, semble tout à la fois étroit et universel. Mieux même, si l'on entend sérieusement le témoignage que portent sur ces épreuves ceux-là mêmes qui en sont les acteurs ou les protagonistes les plus proches, ce lien s'avère en réalité essentiel, de sorte que les deux éléments définissent ensemble et indissociablement un type de réalité *sui generis* qu'une tradition constante reconnaîtra sous l'appellation, nécessairement approximative, d'expérience mystique.

D'une certaine façon, il est sans doute possible de considérer cette vérité comme portée à son comble, et peut-être à la conscience d'elle-même, par l'avènement du christianisme et sa manière de rendre compte de son propre contenu. Sur le plan historique, on ne manquera pas de remarquer comment l'*imitatio christi* a souvent consisté à reproduire de manière privilégiée les aspects les plus douloureux du modèle de l'homme-Dieu voué au sacrifice : vocations au martyre, pratiques ascétiques purificatrices, mortifications imposées ou volontaires dans le but d'humilier en nous l'orgueil natif ou de racheter péchés avérés ou soupçonnés, répétition réelle ou mimée du sacrifice de soi final...Et c'est bien au niveau du fondement théologique que le lien que nous avons en vue se révèle avec la force la plus impressionnante qui soit. Le thème central de la passion du Christ trahi, humilié, injurié, ignominieusement supplicié, le choix, précisément, de l'image du crucifié comme symbole de la foi chrétienne par la plupart des Eglises se réclamant d'elle, impose de le considérer comme une donnée fondamentale de l'expérience religieuse et, possiblement, de toute expérience intérieure. Le but de ce travail sera donc de chercher à préciser le sens de cette affirmation et d'en exhiber le fondement phénoménologique pour faire en sorte de se tenir autant qu'il est possible hors de la sphère spéculative, philosophique et religieuse, et de la simple recension de données d'observations anthropologiques.

Pour nous qui nous efforçons de réfléchir aujourd'hui sur un tel sujet, le terrain n'est pas vierge mais, bien au contraire, fortement connoté. Cet accent lourdement porté sur l'expérience souffrante et, plus encore, sur sa valorisation, a produit vis-à-vis du christianisme des accusations d'une gravité extrême : dolorisme exacerbé, attachement morbide aux aspects douloureux de l'existence, quand ce n'est pas volonté radicale de nier toute valeur à cette vie terrestre au profit d'un au-delà idéalisé. Comment ne pas entendre la voix tonnante et implacable de Nietzsche, l'un des grands initiateurs de notre modernité philosophique, maudissant ces contempteurs du corps, ces malades de la vie, ces négateurs de la Terre, suspectant en eux et autour d'eux la moindre

velléité de plaisir, réprimant toute joie comme l'indice d'un péché contre l'image de leur Dieu souffrant, instillant en toute chose et en toute âme le poison insidieux et dévastateur d'un ressentiment d'abord dirigé contre leur propre existence ?

Choisissons dans un premier temps d'accepter la charge, massive et apparemment irréfutable. Non sans remarquer d'ores et déjà quelques caractéristiques que l'analyse devra intégrer s'il s'agit de rendre compte de l'intériorité même de l'expérience vécue et pas seulement de la penser à partir de critères théoriques extérieurs à sa réalité phénoménologique intime : ces pratiques sont le plus souvent volontairement embrassées, elles procurent une jouissance avouée au cœur même de la souffrance et du renoncement - le fameux sourire des martyrs - , leur apparente débilité tiennent (parfois) en échec les puissances les plus écrasantes de ce monde. Plusieurs des expressions que nous venons d'utiliser : morbidité, ressentiment, plaisir dans la douleur, auto-dénigrement, résonnent familièrement à nos oreilles d'intellectuels immergés dans une culture où l'influence d'un autre père fondateur de la modernité, d'un autre maître du soupçon, Sigmund Freud, a été et reste encore immense, malgré un courant récent de remise en question. Pour le dire nettement, la psychanalyse semblerait bien être la théorie la mieux adaptée à la tâche que nous nous sommes fixée et , dans sa grille interprétative, le concept de masochisme le plus apte à rendre compte d'un ensemble d'éléments qui paraissent tout spécialement choisis pour attester de sa pertinence. Au point que l'on pourrait risquer, pour répondre de notre problématique initiale, un énoncé péremptoire du type : le masochisme constitue à l'évidence le facteur constituant principal de toute expérimentation mystique et, tout spécialement, de l'univers intérieur chrétien. Devant l'importance de l'enjeu que recouvre le caractère abrupt de la formulation, il est sans doute nécessaire que l'on s'attarde à présent sur une analyse plus serrée de ce concept.

La doctrine freudienne a évolué au fil du temps quant à sa conception du masochisme. Jusqu'en 1920, Freud le considère comme second à l'intérieur d'un couple sado-masochiste dans lequel l'élément sadique exprime l'agressivité originaires investie normalement vers l'objet extérieur, qu'il s'agit d'investir dans une conduite active de domination. Ce n'est que le retournement anormal de cette pulsion d'agression constitutive vers la personne propre, désormais objet passif de celle-ci, qui met en place le phénomène masochiste. Avec *Au-delà du principe de plaisir*<sup>1</sup>, l'ordre des choses subit une modification de première importance : l'introduction des notions de « pulsion de vie » et de « pulsion de mort », le caractère originaires de cette dernière dans l'organisation psychique et son lien affirmé au masochisme compris comme l'énoncé même de la tendance autodestructrice à l'œuvre dans chaque organisme vivant évolué, amènent Freud à affirmer qu'il existe bien un « masochisme primaire », auquel il consacra en 1924 un court texte précisément intitulé : *Le problème économique du masochisme*<sup>2</sup> et qui présente plusieurs points très intéressants. Nous ne retiendrons ici que ceux qui concernent immédiatement le thème de notre interrogation.

Cet essai pose une relation de quasi-identité entre masochisme et pulsion de mort. Plus précisément, il va définir le premier comme cette part de la pulsion de mort que la libido, ici synonyme de principe de plaisir, n'a pas réussi à détourner vers le monde extérieur, de sorte

<sup>1</sup> S. Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1970.

<sup>2</sup> In : *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973.

qu'elle demeure fixée dans l'organisme où elle se trouve alors liée, comme tout élément pulsionnel, à la fonction sexuelle. D'où, pour ce masochisme primaire, l'attribution du qualificatif d'« érogène » et sa définition comme « plaisir de la douleur ». Son fondement, nous dit Freud, est d'ordre « physiologique », « biologique » ; il se confond avec les structures les plus profondes de l'organisme vivant conçu comme sujet / objet d'antagonismes pulsionnels qui le constituent comme tel. Or c'est précisément cette détermination des ressentis de souffrance ou de plaisir en termes d'augmentation ou de diminution de « la tension d'excitation », c'est-à-dire d'états physiologiques quantifiables, qui va conduire la théorie freudienne devant une aporie redoutable. Celle-ci voudrait en effet que toute augmentation de la tension s'accompagne de déplaisir, et inversement. Or la réalité s'avère pourtant tout autre, et tout spécialement en ce qui concerne les phénomènes de la sphère sexuelle où l'on voit avec évidence que c'est justement l'accroissement de l'excitation physiologique qui s'accompagne de plaisir. Confronté à ce paradoxe redoutable, le père de la psychanalyse, se voit alors contraint d'avancer que « plaisir et déplaisir...ne dépendent pas de ce facteur quantitatif, mais d'un caractère de celui-ci, que nous ne pouvons désigner que comme qualitatif. Nous serions beaucoup plus avancés en psychologie si nous pouvions indiquer quel est ce caractère qualitatif...nous ne le savons pas »<sup>3</sup>. L'approche naturaliste et scientiste de Freud se termine donc sur la présupposition d'un « facteur qualitatif » impossible à déterminer avec précision et, finalement, sur une simple lecture de la réalité phénoménologique dont il s'agissait pourtant de rendre compte : la présence de plaisir, de déplaisir, voire de plaisir dans le déplaisir. La voie royale se révèle n'avoir été qu'une simple impasse. Il s'agit à présent d'essayer de savoir si cet échec est celui de toute théorisation possible ou si, bien plutôt, il nous oblige à envisager une approche différente, capable de respecter la réalité qu'elle prétend élucider sans essayer de la reconduire vers un hypothétique principe explicatif, purement spéculatif. Par delà toute interprétation de nature moralisante ou psychologisante il s'agit d'aller droit au phénomène qui la fonde ultimement.

L'un des apports essentiels de la phénoménologie matérielle de Michel Henry repose sur la distinction radicale de deux modes d'apparaître, de phénoménalité, qui conditionnent le statut de toute réalité possible et ses conditions d'apparition. Le premier est celui du Monde. Tout ce qui se trouve révélé en et par lui l'est sur le mode de l'altérité, de la différence, de la distance : en tant qu'ob-jet, soumis aux déterminations transcendantales de l'espace et du temps. On reconnaît là le modèle à l'œuvre dans la connaissance naturelle comme dans le savoir philosophique, depuis son commencement grec jusqu'aux développements de la phénoménologie husserlienne. Mais cette transcendance qui fait advenir à l'être toute réalité objective, est paradoxalement incapable d'assurer son propre fondement. L'extériorité pure a besoin pour être ce qu'elle est d'un apparaître primitif qui la donne d'abord à elle-même et assure ainsi sa cohérence ontologique, comme c'est le cas pour toute manifestation, l'empêchant à chaque instant de sombrer dans le néant. Ce second mode d'apparaître, à l'opposé du premier, est auto-révélation de soi par soi, son contenu n'est rien d'autre que lui-même et se trouve posé sans aucun écart ni différence, immédiatement. Cette manifestation qui présente ce caractère extraordinaire d'être elle-même ce qu'elle révèle, dans une pure immanence, Michel Henry la désignera comme vie et, dans la concrétude phénoménologique

---

<sup>3</sup> S. Freud, *op cit.*, p. 288.

qui est la chair de nos existences, comme affectivité, sentiment. C'est ainsi que la douleur, par exemple, n'a d'autre contenu que cette épreuve douloureuse de soi avec laquelle nous coïncidons, que la sensation interne de la couleur rouge est auto-impression de cette tonalité colorée pure, indépendamment, éventuellement, de tout support empirique. Mais, dira-t-on, en quoi cela permet-il à notre recherche de progresser ?

C'est qu'en chacune des modalités affectives, dont le déroulement ininterrompu compose notre histoire intérieure, se trouvent impliquées comme leur soubassement phénoménologique les deux tonalités qui « ensemble et indistinctement composent et désignent ce qui se phénoménalise originellement dans l'être et le constitue, l'effectivité de la Parousie » : la souffrance et la joie<sup>4</sup>. Souffrance parce que, passive à l'égard de soi, chargée d'elle-même sans possibilité de se défaire de ce poids, la vie est dans son essence même une épreuve au sens premier du terme, d'un éprouver qui est d'abord un s'éprouver soi-même. Joie parce que cette épreuve est identiquement le surgissement hors du néant de toute réalité, le donné à soi-même primitif qui conditionne toute expérience possible et la transit incessamment. Affectivité originaire et indépassable dont les manifestations mondaines sont de l'ordre du plaisir ou de la douleur, et dont nous pouvons commencer à soupçonner quelle légalité d'essence commande leur paradoxale mais intime connivence.

Cette intime connivence, qui reconduit à notre interrogation initiale, nous avons vu comment Freud l'avait aperçue sans rien pouvoir en faire d'autre, au mieux, qu'un simple constat, au pire qu'un renvoi pour le moins nébuleux à une économie pulsionnelle relevant davantage du récit mythologique que de la description scientifique, dès lors qu'il lui manquait l'approche phénoménologique capable de mettre au jour la généalogie de ses éléments. Munis des outils conceptuels de la pensée henryenne, nous sommes maintenant prêts à répéter une problématique sur laquelle ils seront mis à l'épreuve.

Sur le plan existentiel, psychologique, il semble particulièrement pertinent d'évoquer cette proximité d'essence pour rendre compte des relations de type sadique, masochiste, sado-masochiste qui, toutes, exprimeraient, au fond, une même fascination pour ces situations extrêmes dans lesquelles affleurent avec une intensité particulière les deux tonalités qui déterminent chacun de nos vécus. Pour commencer, il convient néanmoins de souligner d'ores et déjà combien ces distinctions sont approximatives, les deux pôles d'apparence opposés étant en fait complémentaires, de telle façon que la seule relation sado-masochiste existe réellement, soit entre deux individus, soit entre deux instances intérieures à une seule et même entité égologique. Allons plus loin et affirmons, conformément à la généalogie des deux ordres de phénoménalité révélée par Michel Henry, qu'au sein de cette relation pourtant indissoluble l'un des deux éléments doit se voir attribuer un caractère de plus grande radicalité :

Psychologiquement aussi bien que phénoménologiquement le sadisme a pour condition de possibilité l'existence d'une épreuve douloureuse, présente ou envisagée, qu'un autre – qui peut être soi-même – subit ou va subir. Ceci signifie que l'aspect actif repose tout entier et ultimement sur une passivité première, qu'il existe une généalogie vitale interne au lien sado-masochiste qui, une fois mise à jour, révèle la relation de fondation qui fait dépendre le premier terme du second. Ayant établi ce caractère fondateur de la souffrance comme expérience interne originaire il

resterait néanmoins à comprendre comment, sur une telle base, peut bien s'édifier une relation marquée aussi bien, et inextricablement, au sceau de la jouissance. Mais nous sommes, dès à présent, en possession de la réponse.

Nous l'exprimerons en établissant un distinguo entre la « souffrance » comprise au sens courant, existentiel, du terme et le « Souffrir » qui en est proprement la condition de possibilité en tant qu'il est l'essence auto-affective de toute manifestation, cette cohérence de la vie avec soi qui en fait le Commencement absolu. En cette acception, il se confond avec cette Joie qui est celle de la révélation même, ainsi que nous l'avons vu précédemment en nous référant aux principes cardinaux de la phénoménologie henryenne. Et c'est bien, précisément, parce qu'il s'agit de principes phénoménologiques, à l'œuvre dans toute réalité qui est d'abord de nature auto-affective, et non de simples concepts spéculatifs, qu'une expérience comme le masochisme nous apparaît possible. Ce qui se joue là n'a rien à voir avec la monstruosité d'un être mythologique réunissant, tel un centaure, deux natures ontologiquement hétérogènes improbablement rassemblées par la folie créatrice d'un quelconque démiurge. Si, dans la *réalité* d'une expérience, se trouvent aussi étroitement conjoints deux tonalités aussi apparemment antithétiques que joie et souffrance, c'est pour la raison profonde, selon les mots de Michel Henry, que « dans l'existence le contraire ne procède pas de l'opposition mais de l'identité. »<sup>5</sup> Une identité qui, nous l'avons vu, est identiquement le surgissement de la vie elle-même dans son caractère d'auto-révélation. Dès lors notre problématique se trouve considérablement éclaircie et l'on comprend maintenant comment l'intuition mystique semble vouloir obstinément pointer vers ces états limites au sein desquels se donne à sentir avec une intensité inégalée la vérité de la révélation absolue comme Joie / Souffrance, comment l'apparence énigmatique d'une telle intimité ne concerne en réalité que son approche existentielle, soumise à une dialectique mondaine de contraires diamétralement opposés. En ce sens aussi, c'est toute tentative de renvoyer l'explication dernière de pareilles expériences au registre du morbide, de l'extravagance ou de la démence qui expose ses limites, s'épuisant dans la description de la seule superficialité de phénomènes dont l'origine autant que la finalité lui échappent radicalement. De telle façon qu'il ne lui reste plus qu'à tenter de les comprendre en tant qu'anomalies, comportements-limites, dérèglements pulsionnels dont il s'agira de saisir causes et sens par le développement d'une herméneutique hypertrophiée et in-finie dont les modalités ne sont en réalité rien d'autre que les délires d'une raison raisonnante prétendant rendre compte de son anti-essence : la vie.

Nous disions que le recours à la philosophie henryenne nous avait permis d'atteindre à un niveau essentiel d'analyse. Ceci se confirme encore si l'on veut bien porter attention au fait qu'à l'occasion de cette problématique particulière nous nous trouvons confrontés à trois concepts fondamentaux de toute pensée, qu'elle soit théologique, philosophique ou psychologique, soucieuse de rendre compte de la réalité subjective et de sa phénoménalité spécifique : le soi, le moi et l'ego.

Chacun de ces trois concepts tend à exprimer, selon une tonalité propre que nous allons approcher, la modalité d'essence commune à toute expérience vivante : son ipséité, le fait qu'elle ne soit jamais un phénomène en troisième personne comme les événements du monde qui nous

---

<sup>4</sup> M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, p. 832.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 844.

font dire « qu'il pleut » ou « qu'elle passe bien vite, cette semaine ». Selon la parole forte de Michel Henry qui conclut le chapitre 3 de *Philosophie et phénoménologie du corps*, à propos de la sensation comprise comme pouvoir d'éprouver impliquant d'abord de s'éprouver soi-même : « On ne sent pas »<sup>6</sup>. Toute vie est personnelle, individuelle, parce qu'en elle œuvre une ipséité qui se confond avec le mode même de sa phénoménalisation. De sorte que la fataliste autant que triviale remarque : « Tout ça n'arrive qu'à moi ! », recèle une vérité métaphysique immense qui reconnaît à chaque existence, si modeste soit-elle en apparence, son caractère unique et destinal. Vérité à qui il convient de donner son entière place en précisant même qu'en effet tout ce qui arrive n'arrive en réalité qu'à moi en tant que *je* suis ce lieu où s'opère justement toute révélation possible. Mais qu'en est-il alors de cette trinité conceptuelle et quel rapport entretient-elle avec le cours de notre travail ?

Dans son ouvrage, *C'est moi la vérité*<sup>7</sup>, Michel Henry s'est particulièrement attaché à creuser cette problématique de l'ipséité, sans cesse référée à l'enjeu majeur du livre constitué par la distinction Vie – vivant, qui renouvelle en les radicalisant les analyses de Maître Eckart :

Le Soi désigne l'ipséité fondatrice, celle de la Vie avec qui elle se confond puisqu'elle en est aussi bien le mode effectif de réalisation en tant qu'auto-affection. C'est le « se » du se souffrir soi-même, du Souffrir primordial, identique à la Joie, qui le détermine ultimement comme épreuve, épreuve *de soi*, et ce à jamais. La théologie chrétienne lui donnera le nom de Christ, ce premier Fils qui est ce soi en et par lequel s'effectue la révélation du Père. C'est à ce niveau que nous retrouvons, et comme leur condition même, l'unité des deux tonalités opposées.

Le moi désigne l'ipséité du vivant comme passivité-à-l'égard-de-soi interne au mouvement de la Vie. Ce « je » que je suis, ce n'est pas moi qui l'ai voulu mais, bien au contraire, je suis advenu à moi-même sur le fond du Soi primordial qui, lui, est auto-posé. Mon ipséité est seconde par rapport à celle de la Vie qui me soutient dans mon être, elle est, pour ainsi dire, le résultat d'une double passivité, celle de la Vie par rapport à soi, celle du vivant par rapport à la Vie qui le porte. Ce soi que je suis est donc un soi décliné à l'accusatif : un moi. Dans le cadre de ce travail nous dirions qu'il correspond au pôle « masochiste », passif, de la relation existentielle.

Donné à lui-même dans la Vie, le moi ne l'est pas de façon abstraite. Ce dont il hérite en se recevant soi-même n'est pas une forme vide mais tout au contraire cette chair vivante en quoi se révèle toute chose et, d'abord, la Révélation elle-même. Cette chair, alors, devient la sienne avec l'ensemble des pouvoirs qui composent son corps subjectif et qui seront ainsi à sa libre disposition. Tout « je » est un « je peux », une subjectivité qui, sur le fondement même de sa passivité et de sa non-liberté essentielles, et grâce à elles, peut développer cette activité et cette liberté que désigne proprement le concept d'ego. Référé à notre problématique il apparaît lié au pôle « sadique », actif, de la relation existentielle.

On l'aura compris, une fois de plus, cette reconduite au niveau d'une analyse radicale des structures phénoménologiques fait apparaître combien l'appareil conceptuel et le vocabulaire psychologiques pointent, au delà d'eux mêmes, vers des modalités d'essence sans lesquelles aucune des attitudes existentielles que nous avons évoquées ne serait compréhensible ni, d'abord, possible. Elle permet également de rendre compte de la nécessité interne qui les unit l'une à

<sup>6</sup> PUF, 1965.

<sup>7</sup> Ed. du Seuil, 1996.

l'autre, d'une façon telle que la paradoxale et, à bien des égards, monstrueuse complicité bourreau – victime puisse être saisie en son exacte signification, libérée de l'interprétation moraliste ou clinique qui semble inexorablement attachée à une description purement empirique. Rien d'étonnant alors si, décidément, il est bien vrai que le mythe chrétien investisse massivement le champ qu'elles délimitent. C'est au contraire le signe qu'un tel récit s'enracine dans la vérité fondatrice de nos vies. Nous essaierons maintenant de le donner à voir en confrontant l'analyse à ce que l'on pourrait convenir d'appeler, en des termes empruntés au langage pictural, « Le triptyque de la Passion ».

**Premier tableau : « Le Christ aux outrages » ou « Illustration des milles manières dont la souffrance physique et morale peut être donnée et reçue ».**

Quolibets, mise à nu, accoutrement parodique et dérisoire, flagellation, couronnement d'épines, humiliations que l'on devine et qui sont le lot de tout condamné à une peine infâmante. Nous connaissons bien cet épisode terrible qui, c'est le moment de s'en souvenir, doit être lu et contemplé sur fond de consentement de celui qui en est tout à la fois victime et héros. D'où le malaise profond qui traversera la sensibilité juive devant un récit qui semble asseoir la foi nouvelle sur une infraction au commandement suprême, édicté en Deutéronome 30, et qui prescrit de façon radicale et inconditionnelle de choisir, en toutes circonstances, le parti de la vie. A nouveau cette rencontre avec les éléments fondamentaux de la souffrance, à nouveau l'interrogation sur son sens, à nouveau l'immense soupçon pesant sur la salubrité anthropologique et religieuse des conduites auto-sacrificielles en général, et du christianisme en particulier, voire éminemment. Mais ce premier tableau, qui n'a, somme toute, qu'une valeur descriptive ou évocatrice et ne dévoile que les prémices du drame qui se joue, ne peut prendre sens qu'à partir de ce qui va s'ensuivre et où vont se trouver réactivés les acquits de notre précédent travail d'analyse.

**Deuxième tableau : « Le Portement de croix ».**

Avec lui nous nous approchons considérablement de l'essentiel, même s'il se dérobe encore. Mais c'est à la condition de récuser totalement et nécessairement la tradition synoptique qui croit bon de faire réquisitionner un certain Simon de Cyrène pour hisser l'instrument patibulaire jusqu'au sommet du Calvaire, *à la place de Jésus*. C'est Jean qui a raison. Faute de voir tout l'édifice s'effondrer dans le non sens, Jésus *doit* porter sa croix. Il n'est pas question ici d'un quelconque conte pour enfants édulcorable à merci pour cause de sentimentalisme humanitaire ni de fidélité à une véracité historique de toute façon hors d'atteinte mais d'un des récits les plus profonds, le plus profond, peut-être, quand à l'essence même de notre condition de vivant. Le montrer c'est atteindre enfin, nous semble t-il, à la vérité de toute expérience religieuse et, secondairement, à celle de l'interprétation philosophique que nous avons suivie tout au long de ce parcours. La Révélation et le terme du supplice christique ne font qu'un, seul le troisième et dernier tableau permet de rendre compte des précédents et de fonder leur validité métaphysique et ce n'est pas détail contingent si, dans l'histoire artistique et religieuse de l'Occident, le thème de la crucifixion a revêtu une prépondérance aussi obsessionnellement réaffirmée. Mais avant d'aborder

cette dernière étape une remarque s'impose maintenant quant au statut même de cette étude et de son sujet :

A plusieurs reprises nous venons d'utiliser les mots de « récit », de « thème », « d'épisode ». Ces termes, compris à la lumière d'une phénoménologie radicale ne désignent pas d'abord ni ultimement des éléments narratifs mais précisément les réalités phénoménologiques qui leur donnent vie et sens. Par delà le logos du monde et de ses signifiants qui ne peuvent atteindre jamais, dans l'extériorité de leur mode de révélation, qu'une suite de représentations vides de toute présence réelle, il s'agit ici de ce Logos de la vie, de ce langage premier qui précède toute élocution et la rend possible en lui fournissant, dans l'épreuve de soi de chacune de nos expériences, la matière de son compte rendu ultérieur. Il ne suffit pas de doter la mention « d'Écritures » d'une initiale majuscule pour conférer à tel corpus un quelconque caractère sacré. Celui-ci ne peut provenir, si un tel concept veut conserver un sens non spéculatif, que d'un enracinement dans l'auto-révélation de la vie qui n'en finit pas de se dire en chacun de nous, et à chaque moment comme au premier instant. S'il s'agit bien d'évoquer une authentique crucifixion et non de mettre en scène une illusoire crucifixion, s'il nous est seulement possible d'en parler, ce ne peut être par l'autorité de quelque savoir historique ou exégétique, mais bien parce qu'en moi s'est toujours-déjà révélée, dans le silence de ma chair vivante, la signification de ce qu'il nous faut à présent comprendre comme l'archi - récit de notre condition de vivant advenant sans cesse à lui même sans l'avoir jamais voulu.

### Troisième tableau et panneau central du triptyque : « La Crucifixion ».

Plus qu'aucun autre auparavant Michel Henry nous a appris que la vie est une épreuve<sup>8</sup>, l'épreuve d'un s'éprouver-soi-même, qu'elle est ce don qu'il est impossible de refuser, que son mode de révélation dans l'immanence interdit toute distance entre qui éprouve et ce qu'il éprouve, de telle façon qu'il est par principe vain de tenter une échappée hors de soi, hors de ce Soi qui nous transit et nous fait être. Montrant l'absurdité du reproche adressé au Christianisme de fonder une doctrine oublieuse de la réalité pour se réfugier dans un monde céleste fantasmatique, le récit de la Passion, et particulièrement de la Crucifixion, nous reconduit sans complaisance à la vérité ultime du lien qui nous attache irrévocablement à nous-même, conférant à chaque vie l'unicité pathétique d'un destin. C'est là l'enseignement de l'homme-Dieu portant sa croix puis rivé à elle, c'est là le sens exact et premier du terme de « passion » qui donne son titre générique au triptyque et qui désigne proprement le Souffrir / Jouir primitif qui est la chair de notre chair, sa sensibilité transcendante. Entendu dans cette acception phénoménologique c'est l'ensemble de l'épisode qui se trouve investi de significations nouvelles qu'il nous faut à présent découvrir et qui prendront la plupart du temps la forme de dénégations vis à vis du discours traditionnel :

D'abord se comprend pleinement notre remarque anticipatrice concernant Simon de Cyrène. Au mieux il s'agit d'une douce rêverie, au pire d'une totale mécompréhension. Impossible, évidemment, de rencontrer en chemin un tiers à qui confier, même momentanément, la poutre pathétique, de vivre une seule fraction de seconde à la place d'un autre. Nous l'avons

<sup>8</sup> C'est le double sens du titre des actes du colloque de Cerisy consacré à Michel Henry en 1996 : *Michel Henry : l'épreuve de la vie*, Ed. du Cerf, 2000



montré, la croix est l'image de la Vie à laquelle est lié tout vivant en tant que tel. Ce lien n'est pas une relation de dépendance externe comme on le dit de l'effet vis à vis de sa cause, de la créature par rapport à son créateur. Ce qui fait de nous tous ce que le Christianisme appelle des « Fils de Dieu », c'est notre participation à l'absolu en tant qu'il se définit et nous définit dans le même temps comme auto-révélation sur le mode du s'éprouver-soi-même, comme expérience transcendante qui inclut celle d'être un corps subjectif. De sorte que, dans le contexte qui est ici le nôtre, chacun de nous peut affirmer qu'il est tout à la fois le Christ, la croix et les clous qui l'y rivent à jamais, que cette condition de crucifié est celle de tout vivant dont l'ipséité se fonde dans l'inexorable et insécable cohérence du soi de la Vie qui l'habite et, d'abord, lui donne naissance.

C'est en quoi chacun de nous est fondé d'affirmer qu'il est né crucifié, que la crucifixion n'est pas ce supplice qui vient à la fin d'une existence plus ou moins souffrante mais cette vie dans sa possibilité même, comme expérience qu'elle fait d'elle-même à chaque instant, depuis son premier commencement. Et s'il faut appeler du nom néo-testamentaire l'endroit où référer pareille épreuve, alors chacun de nous pourra dire également qu'il est né sur le Golgotha, qui n'est pas, comme on le prétend, un lieu d'agonie et de mort mais celui de toute venue au monde, comprise plus précisément comme advenir dans la vie.

Dès lors, ainsi que tout nouveau né, nous avons tous poussé vers le ciel l'inévitable vagissement : « Eloï, Eloï, lama sabachtani ». Non point cri de détresse devant la venue imminente de la mort mais, au contraire, cri d'angoisse devant l'implacable condamnation à vivre cette chair que nous sommes, livrés à nous-mêmes, sans recours, cloué pour toujours à cette croix que je nous n'avons pas choisie et dont le bois a pour sève notre propre sang.

Non, décidément, la Passion n'est pas l'ultime étape de la vie d'un Christ mais celle-ci tout entière, sa réalité même, et tout autant la nôtre. Ainsi entendue, elle est tout aussi bien l'exultation du vivant de se sentir exister, d'être quelqu'un plutôt que ce rien des choses mortes auxquelles le monde nous confronte. Ce qui déterminera le thème central du Christianisme selon lequel la croix doit être pensée *indistinctement* comme arbre de Mort et arbre de Vie, comme instrument de supplice et de régénération. C'est l'expression même de l'unité essentielle de la Souffrance et de la Joie dans la réalité phénoménologique de leur surgissement en tant qu'il est celui de la vie, de l'apparaître de tout apparaître.

Ainsi, c'est seulement, nous semble t-il, à la lumière d'une semblable lecture phénoménologique que le mythe chrétien peut, en disant à *chacun* ce qu'il est véritablement, atteindre à l'universalité d'une vérité qui fait fond sur l'absolu de la Vie. En cela il récapitule et énonce avec une force particulièrement impressionnante ce qui constitue sans doute le fondement et le sens véritable de toute expérience religieuse, ce que nous nous étions assignés de comprendre par delà l'énumération des faits empiriques qui inaugurerait ce travail.

Souffrance et Joie ! Pour qui choisit d'assumer sa condition de vivant, il faudra bien continuer d'avancer sans cesse, fouaillé par les bourreaux, réconforté par Véronique, jusqu'à la fin des temps qui lui sont assignés.