

La christologie immanente dans *Le Fils du Roi* de Michel Henry / Jad Hatem. — Extrait de : *Revue des lettres et de traduction*. — N° 1 (1995), pp. 109-149.

I. Jesus-Christ — personne et fonctions. II. Kant, Immanuel, 1724-1804 — Et l'idéalisme. III. Henry, Michel.

PER L1037 / FL70584P

# LA CHRISTOLOGIE IMMANENTE DANS LE FILS DU ROI DE MICHEL HENRY

Jad HATEM  
Université Saint Joseph

## I. PRELUDE

Parmi les idéaux de la raison, il n'y a plus lieu de s'étonner que le plus prégnant soit l'*idea Christi*. S'il est difficile de suivre Kant lorsque, donnant à l'archétype de toute conduite morale pour seul contenu d'être agréable à Dieu<sup>(1)</sup>, il recule devant la Rédemption substitutive, injuste pour l'innocent et sans mérite pour le coupable<sup>(2)</sup>, on admettra avec lui que cet archétype est également *en notre raison* servant de règle qui mesure la conduite humaine<sup>(3)</sup>. Un idéal de la raison, bien que sans existence objective, offre, dit Kant proposant l'exemple du sage stoïcien, le concept nécessaire à la raison «de ce qui est absolument intégral dans son espèce». Mais, ajoute-t-il, «vouloir réaliser l'idéal dans un exemple, c'est-à-dire dans le phénomène, comme le sage dans un roman, c'est ce qui est impraticable et paraît en outre peu sensé et peu édifiant en soi, puisque les bornes naturelles, en ruinant continuellement l'intégralité qui est dans l'idée, rendent toute illusion impossible dans une pareille tentative, et par là nous conduisent à regarder comme suspect et comme purement fictif le bien même qui est dans l'idée»<sup>(4)</sup>. C'est cette même difficulté qui appelle à une révision de la variante kantienne de l'*idea Christi*. C'est que, en tant qu'idée *immanente*, elle peut comporter, outre

---

(1) *La Religion dans les limites de la simple raison*, Ak, VI, p. 119.

(2) *Ibid.*, p.72.

(3) *Ibid.*, pp. 62,119.

(4) *Critique de la raison pure*, A 750. Cf. *Religion*, p.65. Il convient d'ajouter que la raison reconnaît son bien dans l'Evangile comme ce qui a exposé les lois morales universelles dans toute leur pureté et par là se rend la tâche plus aisée (Lettre de Kant à Jacobi du 30 août 1789), elle en reçoit une lumière qui lui fait pénétrer dans ce qui sans elle lui serait resté obscur (Lettre de Kant à Jung-Stilling du 1 mars 1789).

l'exemplification de la perfection (morale si l'on veut, mais d'abord comme expression d'une pureté à nulle autre pareille, à une innocence radicale parce que d'abord native) – christologie dans son acception neutre qui n'exclut pas que plutôt que d'être impossible, pareille perfection, celle du Christ même, se révèle insupportable à en croire un personnage du roman de Jacob Golossovker, *le Roman brûlé*<sup>(5)</sup> –, un aspect sotériologique : la salvation d'autrui et de soi<sup>(6)</sup>. Tout de même que la christologie peut se donner libre cours, en théologie fabulatoire, sans référence à quelque rédemption que ce soit, par exemple avec le *Billy Budd* de Melville (dont l'inique exécution est intentionnellement référée à la crucifixion du Christ), elle advient comme processus de salvation d'autrui et d'auto-rédemption, donc de correction propre, comme nous le verrons avec le *Fils du roi* de Michel Henry. Ainsi se trouve écartée la réserve émise par Kant contre un modèle qui, par un aspect, échapperait entièrement à l'humanité<sup>(7)</sup>.

## II. LA SOTERIOLOGIE TRANSCENDANTALE

Il est légitime de distinguer deux régimes, volontaire et involontaire, de la sotériologie transcendante. Involontaire est la geste de l'homme qui par élection divine ou sa simple justice sert de pilier au monde. Théorie des justes au nombre de trente-six (*Lamed-waf* est devenu leur nom) dont certains à tout le moins s'ignorent tels, ce qui ne les empêche pas de capter et de subir le trente-sixième de la souffrance universelle. Dans le roman de la sotériologie transcendante involontaire (puisque la justice d'Ernie est héréditaire), la participation est immédiate à la douleur d'autrui : « Si on vous frappe, ne suis-je pas blessé ? Si on vous arrache les yeux, ne

---

(5) Tr. W. Berelowitch, Paris, Seuil, 1995, p. 59.

(6) Kant admet plus volontier la salvation de soi par le rejet de la tentation que la vicariance (cf. *Religion*, p. 72), sa philosophie de la religion s'appuyant sur la justice non sur la grâce.

(7) *La Religion*, p. 64.

suis-je pas aveugle?»<sup>(8)</sup>. Volontaire, la sotériologie transcendante s'enracine dans le désir d'omnisation. Mais l'un et l'autre régime supposent comme la condition de possibilité de tout désir d'omnisation la salvation de soi quand bien même le salut d'autrui entraîne dans les faits la perte irrémédiable du sauveur.

Il y a lieu de s'étonner qu'un rédempteur doive également se rédimer. Si en effet il n'est pas *essentiellement* hors de danger, voire immaculé, comment pourrait-il sauver autrui? Mais si le Christ n'a jamais eu à se délivrer d'un mal moral dont il aurait pu se rendre coupable, ne devait-il pas se sauver lui-même de la mort afin d'entraîner à sa suite une multitude?

Faut-il voir dans la thématique de l'autorédemption l'effet d'une christologie diminuée, ayant perdu ses assurances? (Je prends dans ces pages la christologie dans une acception large, sans référence obligatoire à Jésus.) Ou plutôt, ne convient-il pas d'y déceler la marque d'une tonalité propre de l'esprit comme spontanéité éthico-créatrice? Mais qu'est-ce que l'esprit sinon l'auto-transcendance de ce qui, immergé dans la vie, fait irruption hors d'elle? Toutefois, si l'esprit en sa percée n'oublie pas ce dont il provient et qui le traverse, s'il se sait toujours immergé dans la vie avant toute représentation, il devient admissible de désirer l'omnisation à partir de l'auto-salvation pour l'homme orienté également vers l'intérieur et dont l'auto-transcendance, outre son mouvement extraverti, se tourne vers la force immanente qui n'est pas seulement de perpétuation de soi mais profondément se révèle jaillissement et source de guérison. Une mystique d'intériorisation, celle du *Château intérieur* de sainte Thérèse par exemple, accompagnerait ce mouvement jusqu'au point d'identification de cette source. Si Dieu demeure au centre de l'âme, alors le principe du salut se trouve certes en soi – à ceci près que tout en n'étant pas à distance de soi, tout en étant pour ainsi dire constitutif du Soi, il ne s'identifie pas à lui. En d'autres termes, l'immanence de Dieu ne diminue ou n'entache en rien sa transcendance. Or en ceci et

---

(8) André Schwarz-Bart, *le Dernier des justes*, Paris, Livre de poche, 1968, p. 467.

en cela, Dieu sauve sans avoir à se sauver. Tenté au désert, Jésus affronte le mal sans besoin de l'extirper de soi.

Ce qui, par contre, est commun d'un point de vue anthropologique, c'est la possibilité en chacun, sur base de l'autotranscendance de l'esprit vers autrui, de désirer, en sus d'un salut personnel et universel, d'être celui par qui advient le salut. Pareille sotériologie transcendantale se distingue de la christologie transcendantale d'un Rahner qui *visé* un être qui apporte absolument le salut par ceci que rien n'interdit que cette absoluité puisse être, sinon le fait, à tout le moins le souci aussi bien d'un homme se découvrant divin (c'est-à-dire ici, capable de pousser le souci de l'autre jusqu'à la substitution) que d'un Dieu se faisant homme. Dans ce cas la transcendantalité ne recouvrirait pas uniquement la capacité d'un don de soi définitif de Dieu, mais inscrirait dans une disposition universelle la salvation elle-même – indépendamment, cela est évident, de toute actualisation par la seule force de l'homme. Aux condamnations par saint Augustin de ceux qu'il appelle les miséricordieux, coupables à ses yeux d'étendre la sphère du salut au-delà des limites assignées par Dieu<sup>(9)</sup>, répond la générosité d'une Catherine de Sienne qui réclame du Christ récalcitrant le salut de tout le monde ou sinon, et voici la pointe : «Si tout en vous restant unie par la charité, je pouvais me placer à l'ouverture de l'enfer, et la fermer de telle sorte que personne n'y entrât plus, ce serait pour moi la plus grande des joies, car ainsi tout ce que j'aime serait sauvé»<sup>(10)</sup>. Ce besoin de sauver peut aller jusqu'à la substitution, comme chez une Marie-Madeleine de Pazzi disposée à renoncer à son salut au profit d'autrui<sup>(11)</sup>. Il n'en reste pas moins que l'éventuelle damnation n'est pas désirée pour elle-même et que le désir le plus profond est de sauver et soi-même et autrui. Il va de soi qu'en régime chrétien le désir humain de sauver d'omnisalvation s'inscrit dans la christologie la plus orthodoxe ou la suscite, dirions-nous d'un

---

(9). *La Cité de Dieu*, XXI, xvii.

(10) Raymond de Capoue, *Vie de sainte Catherine de Sienne*, tr. Husveny, Paris, Lethielleux, s.d., p. 481.

(11) (*Extases et lettres*, tr. M.-M. Vaussard, Paris, Seuil, 1945, pp. 91,93).

point de vue transcendantal, comme son expression autorisée. C'est en effet dans le Sauveur-Dieu que le sauveur-homme peut prétendre sauver. Ainsi chez Marie-Madeleine de Pazzi : «O verbe, si j'avais son âme dans mes mains! tu l'as créée une fois, mais je la recréerais dans ton Sang»<sup>(12)</sup>. Egalement pour Edith Stein : «L'homme est appelé à être le sauveur de la création. Il peut l'être dans la mesure où il est lui-même sauvé»<sup>(13)</sup>.

Mais qui ne voit que ce même rameau puisse prétendre porter un autre fruit, ne serait-ce qu'imaginairement, pour peu que la christologie transcendante laisse place à une christologie immanente, voire horizontale.

### III. LA CHRISTOLOGIE IMMANENTE

Ma thèse est que la sotériologie transcendantale est porteuse d'une christologie du *Salvator-salvandus*, christologie non nécessairement gnosticisante. Mais si jamais le minimal se fonde sur la possibilité du maximal, le dégagement du concept de christologie immanente (auquel on espère assurer un droit de circulation en anthropologie spéculative) et un mot sur une christologie gnostique de l'auto-rédemption balisera le chemin qui conduit à l'interprétation des œuvres littéraires.

On lit dans la neuvième sentence de l'*Évangile selon Philippe*, texte valentinien : u'il se manifesta qu'il déposa son âme, lorsqu'il voulut, mais depuis que le monde existe, il a déposé son âme. Lorsqu'il voulut, il vint alors avant tout la délivrer, puisqu'elle était gardée en otage. Elle se trouvait au milieu des brigands, et elle avait été emmenée prisonnière. Il la racheta et sauva les bons (qui sont) dans le monde et les méchants»<sup>(14)</sup>. La sentence 81 précise : Jésus a manifesté le plérôme sur les bords du Jourdain, puis il fut régénéré, puis

---

(12) *Ibid.*, p. 92.

(13) *De la personne*, Paris, Cerf, 1992, p. 53.

(14) *L'Évangile selon Philippe*, tr. J. Ménard, Paris, Cariscript, 1988.

constitué comme fils, puis oint, puis racheté, ensuite il racheta. Par sa recollection plérômatisante, le Jésus gnostique rassemble en lui les âmes dispersées (ou l'âme éclatée), réintégration qui le sauve. Le thème de la salvation impliquant le rachat du Sauveur devient central dans le manichéisme.

Une christologie horizontale (dérivée de la transcendantale) ne se confond donc pas avec une christologie ascendante bien qu'elles partagent la même insistance sur l'humanité du Sauveur. Mais c'est en repérant en tout homme un substrat infrapersonnel sur fond ou à partir duquel se déploie le processus de salvation que la christologie horizontale s'approfondit en christologie immanente. S'il n'est pas contradictoire dans les termes, le concept d'une christologie strictement suisotériologique servira à déterminer l'espèce de christologie immanente qui n'envisage et n'effectue que le seul salut du sujet. Pareille auto-salvation sans souci de l'autre, repérable chez un Hesse<sup>(15)</sup>, alimente la psychologie de Jung. L'intérêt de la christologie suisotériologique réside dans sa manière de se présenter comme la condition de possibilité de la sotériologie transcendantale. Voici comment sa prétention peut être soutenue : le pouvoir de sauver s'éprouve et se vérifie par le pouvoir de se sauver. Ne raisonnaient pas hors du bon sens les badauds qui criaient au Crucifié : «Toi qui défais le sanctuaire et le rebâties en trois jours, sauve-toi toi-même» (Mt 27:40; cf. 27:42). Dans la même ligne, on lance à José, le personnage de Michel Henry : «Vous feriez mieux de vous soigner vous-même plutôt que de vous occuper des autres»<sup>(16)</sup> et «Il guérit les autres et il n'est même pas fichu de se guérir lui-même!»<sup>(17)</sup>. Se sauver soi-même devient prioritaire – dicton rappelé par Jésus : (Lc 4:23). Ce n'est pas d'un quelconque péché que Jésus doit se remettre ou même d'une tare physique sinon de la mort. L'auto-guérison sera de fait le signe de Jonas (Mt 12:39), l'*auto*-relèvement du sanctuaire qu'est son corps. Mais alors les vociférations des badauds se promenant sous la Croix

---

(15) Cf. Jad Hatem, *Hermann Hesse et la quête de soi*, Paris, Cariscript, 1988.

(16) *Le Fils du roi*, Paris, Gallimard, 1981, p. 21.

(17) *Ibid.*, p. 189.

acquièrent un semblant de pertinence puisqu'ils font involontairement et par-delà leur pesante ironie le lien entre la suirésurrection et le pouvoir de ressusciter autrui (figuré par les guérisons) qui va en dépendre. Il existe aussi une forme de suisotériologie qui n'exclut pas une intervention divine; La *Lélia* de George Sand, après avoir déclaré : «Lélia saura sauver Lélia», précise : «Quiconque ne peut être, à soi-même son unique médecin ne mérite pas que Dieu lui donne la force de guérir»<sup>(18)</sup>. Mais la principale espèce de christologie immanente n'envisage la suisotériologie que pour le bien de tous.

Le débat sur l'être-divin de tout homme se prolonge le long d'une ligne maximaliste (l'âme, ou à tout le moins sa fine pointe, étant identique à Dieu, celui qui se découvre tel assure son salut et peut éveiller autrui), une ligne médiane (l'humanité-Dieu illustre indéfiniment l'*idea Christi* par chaque absolu don de soi d'un individu) et une ligne minimaliste (être Moi, c'est être Messie, se promouvoir en vue de porter toute la responsabilité du monde). En ce dernier trait on aura reconnu un motif fondamental de Lévinas<sup>(19)</sup>. Comme le précédent est diversement représenté, qu'il me suffise de mentionner Kazantzaki<sup>(20)</sup>. Pour le premier, c'est à la gnose plutôt qu'à Maître Eckhart, que je fais allusion. Dans les deux premiers cas de figure, le Sauveur se sauve moyennant la salvation d'autrui. Ce serait se montrer hâtif dans son jugement que de prétendre que le Messie lévinassien ne parvient pas au salut, car qui mieux que lui trouve grâce aux yeux de Dieu? Mais il ne s'agit pas ici de Dieu, mais de l'intention du Messie. Or il ne peut espérer le salut puisque sa dette s'accroît dans la mesure où elle s'acquitte. Hémorragie sans reprise de soi.

Le messianisme immanent de Lévinas identifiant l'être Messie et l'être Moi<sup>(21)</sup>, et se déployant dans une philosophie de la substitution, peut être dite subjectif au sens où la phorie de l'univers dans la responsabilité se fonde sur l'obsession du moi par tous les autres, sur

---

(18) *Lélia*, Paris, Garnier, 1960, pp. 396, 407.

(19) Cf. *Difficile liberté*, Paris, Livre de poche, 1984, p. 129.

(20) Cf. Jad Hatem, *Nikos Kazantzaki : masque et chaos*, Paris, Cariscript, 1987, ch. I-II.

(21) *Difficile liberté*, Paris, Livre de poche, 1984, p. 129.



une affection malgré soi. La signifiante de l'un-pour-l'autre se noue à la profondeur de l'autre-en-moi, si bien que la subjectivité advient comme maternité. Il importe de souligner que l'identité du sujet lui venant d'autrui<sup>(22)</sup>, l'immanence christologique est ici pré-transcendantale.

#### **IV. LE SALUT PAR LA VIE : LE FILS DU ROI DE MICHEL HENRY**

Le Christ revenu au XVI<sup>e</sup> siècle est jeté, selon Ivan Karamazov, dans les cachots de l'Inquisition espagnole. Pour Kazantzaki, le jeune berger, Manolios, qui subit le mimétisme de son enseignement et de sa personne, succombe, en une nouvelle Passion, lors d'une lutte pour la justice sociale. C'est dans un asile psychiatrique qu'il serait incarcéré en cette fin de siècle, pensent Michel Henry et Jacob Golossovker.

Roman christique, le *Fils du roi* l'est à deux titres : par le thème de la rédemption qui le traverse et par la reprise de la situation de Jésus dans le destin de José, l'interné qui prétend être fils de roi. Il convient d'abord d'établir ce point. Le nom même de José (l'un des frères de Jésus dans les Evangiles - Mc 6 : 3) est à une lettre près celui de Jésus : en effet, *Jésus* transcrit en grec *Josué* (en hébreu: *Yehoshua'*, soit *Yhwh sauve*). Sa prétention royale rejoint évidemment celle de Jésus suscitant une analogue incrédulité de la part des scribes et des pharisiens, autres victimes de la lettre. Le paradoxe du Dieu incarné se métaphorise en paradoxe du fils du roi enfant trouvé et abaissé dans l'incognito (p. 200, cf. p.158), ce dernier terme emprunté à la christologie kierkegaardienne des *Miettes philosophiques*. Ses adeptes portent des noms d'apôtres : Joannès, aimé de lui! (p. 53), Jude mais surtout, parce que subtilement et donc sans réfutation possible: Barjone pour Pierre fils (*bar* en araméen) de Jonas (lors de l'arrestation de José, Barjone, à l'instar de Pierre, s'attaque à l'oreille d'un sbire) (p. 235). De même Solange était possédée par sept voix (p.

---

(22) Lévinas, *Autrement qu'être*, La Haye, Nijhoff, 1974, p. 67

122) comme Marie-Madeleine par autant de démons. Les disciples sont à peu près une douzaine (p.137)...

A quoi il faut ajouter des logia littéralement ou avec nuances empruntés aux Evangiles. (p. 20, cf. Mt 14:27; 28:5); (p.21; Lc 24:29). (p. 21, cf. Jn 8:53); (p. 59, cf. Jn 6:50) ; (p. 103, cf. Jn 8:11); (p. 97, cf. Mt 4:4); (p.214; cf. Mt 8:20); (p. 206; Jn 20:17) «Etes-vous le fils du roi, oui ou non! – Vous l'avez dit, je le suis» (p. 231; Lc 23:3); (p. 232, cf. Lc 22:29; Lc 23:43), etc.

Il impose les mains (pp. 20,24,92), guérit (p. 31) notamment une ancienne hémorroïsse (p.132) devenue paralytique, lave les pieds (p. 32), invite les handicapés à son grand festin (p. 165), est abandonné de son père (p. 38), jugé (p. 226), tourné en dérision et supplicié moyennant électrodes (p. 235). Diverses allusions à des scènes de l'Evangile émaillent le roman, notamment à la querelle de Marthe et de Marie (p. 160), au Dimanche des Rameaux (p. 162), à Salomé dansant (ici nue!) pour obtenir la tête du Baptiste (p. 53), etc.

Il y a une exclamation de José qui conduit au cœur de la christologie du roman : (p. 9). Elle rappelle irrésistiblement la parole johannique: (Jn 8:58) et permet d'emblée de mesurer la part métaphysique de cette christologie. José participe de cela qui précède la nature et que José (avec Michel Henry) appelle la Vie ou son père (pp.199-200) – vie qui, selon Sahli personnage d'un autre roman de Michel Henry, *l'Amour les yeux fermés*, est identique à celle dont parle la théologie<sup>(23)</sup>.

Ce qui nous intéresse ici, c'est le geste salvifique de José. Il prend sur lui de guérir les pensionnaires de l'hôpital psychiatrique où il est également enfermé. Dans son cauchemar d'une omniflagration, il est angoissé par le sentiment de son impuissance (pp.109-113). Marthe aussi voulait sauver le monde (p. 63). José entreprend une cure parallèle à celle des médecins, et souvent en opposition à leurs prescriptions (p.79). S'il parvient à améliorer le sort de certains (pp.

(23) Paris, Gallimard, 1976, p. 156. Cf. p. 287 où Dieu et la vie sont termes interchangeables.

135-136), il se demande comment venir à bout de l'insensibilité dans laquelle d'autres se sont réfugiés (p. 131).

Par quel moyen José sauve-t-il? Au nom d'une puissance céleste? D'une force qu'il serait le seul à posséder, en tant que fils du Roi? Rien de tout cela. En tout cas, comme Jésus selon Eusèbe de Césarée,<sup>(24)</sup> Ce qui sauve véritablement, c'est la force de vie de laquelle participe tout vivant, mais qui en beaucoup s'est affaiblie et presque éteinte – la maladie étant, selon Catalde (représentant Pierre Janet) la psychasténie, ce que précé- sément Evagre qualifie d'acédie puisqu'il la définit comme<sup>(25)</sup>. Ainsi Solange palpe le corps de José cherchant (p. 119). En réalité, l'étincelle de la vie est en chacun, et c'est elle qui doit être ranimée. Personne ne peut donner littéralement sa vie à autrui à moins d'être la Vie, à moins que ce soit la Vie elle-même qui se communique à travers lui. Ainsi lors de la guérison de Marcelline : «En arrière des choses se tient la puissance qui les produit. Chaque homme au plus profond de lui-même cache une source secrète. Je descendais lentement aux marches luisantes qui conduit jusqu'à elle. Immergé dans l'eau pure de la force et porté par elle, tendant les bras et m'étirant de tout mon long, je ne fus plus qu'elle, elle déferlait à travers moi, ruisselait le long des lignes de mon corps, emplissant tout mon être de son vacarme torrentiel» (p. 135). Derechef, il est dit que le principe de la guérison se trouve en chacun. En José vive est la source et capable d'amplification, raison pour laquelle il peut, non content de se guérir soi-même – comme tout le monde pour peu que reste en chacun vive la source immanente –, sauver également les autres. L'adhésion totale à la Vie s'obtient, comme on le voit, par un processus d'intériorisation puisque la source est en soi. Descente qui n'a rien de kénotique, qui est au contraire glorificatrice.

---

(24) *Histoire ecclésiastique*, I,13,6.

(25) *Tractatus de octo spiritibus malitiae*, 13.

Il devient clair que c'est à la même source qu'il puise pour se sauver lui-même. Car José est malade<sup>(26)</sup>. Il en convient lui-même tout en ignorant la nature de son mal (p.38).

Mais autre chose est de symboliser la Vie et même d'imiter sa démarche, autre chose de l'être elle-même. En tant que vivant, José est déjà Fils de roi, dignité qu'il partage avec tous les autres (de même que le Prince du *Chant de la perle* renvoie à tout homme), car la filiation n'a lieu que par et dans la Vie<sup>(27)</sup>, et c'est à ce titre qu'il ne peut au fond jamais être père, d'une paternité essentielle car la vie est toujours déjà antérieure à celui qu'elle traverse. En cela, l'amnésie de José voit plus juste que les réminiscences mythologiques de Lucile s'il est vrai, comme l'affirme Michel Henry, qu'en soi la vie est immémoriale bien que son oubli n'aliène pas puisqu'il se signifie par la totale adhésion du vivant à la vie<sup>(28)</sup>, ce dont témoigne José : «Je sens la vie qui passe à travers moi et me soulève doucement. C'est une force têtue qui ne me demande pas mon avis et n'a cure de mon découragement. Son mouvement en moi ne s'interrompt pas. Je l'éprouve tout étonné et m'abandonne à son irruption triomphale. O mon père! ô sang royal qui fuse à travers moi et me rend à la certitude de ma condition première!» (pp. 199-200). Immanente est la révélation de la vie.

Quant à cette royauté, elle se dépense dans l'acte salvateur de porter assistance en reconvertissant autrui à l'épreuve de la vie avec la question essentielle : «Voulez-vous être ma sœur?» (p. 103). Fraternité dans et de la vie. Par cela que cette question est adressée à Sandra, l'une des tortionnaires psychiatriques de José, le désespoir d'être rivé à la vie se conjugue à l'impossibilité d'échapper ultimement à l'existence

---

(26) La tradition chrétienne insiste sur la santé de Jésus sans laquelle il n'eût pas été capable de guérir. Parmi les rares exceptions à cette règle d'or, on peut compter le passage suivant de Pierre Chrysologue : «Le Christ est venu prendre nos infirmités et nous donner ses vertus, car le médecin qui ne porte pas les maladies ne sait pas bien guérir et celui qui n'a pas été malade ne peut donner la santé à l'infirme» (*Sermon* 50; PL 52, 340a). Mais à la différence de José, la prétendue maladie du Christ est déterminée par l'œuvre de la salvation d'autrui – maladie d'amour de la Sulamite (Ct 5:8).

(27) «Parole et religion.» p. 135.

(28) *Ibid.*, p. 145-146.

individuelle moyennant la représentation<sup>(29)</sup>. Il ne lui reste plus qu'à se sauver en adhérant au plus profond de sa vie qui est identique à la Vie absolue et en se transformant en parole de vie!

Caractérise José à la fois la conscience endopsychique de la présence à soi de la vie et la visibilité de cette présence. Mystérieusement se rend visible le principe en José comme s'il était le seul à pouvoir proclamer que lui et le père sont un : «Ce qu'on découvrirait en te regardant, ce n'était pas l'être le plus abordable qui eût jamais existé, c'était la puissance mystérieuse qui te faisait ce que tu étais» (p. 205). Mais le même phénomène est observable avec Marietta (p. 61). De même avec Lucile : «Comme si l'énergie qui présida jadis à la formation des terres, des mers, des étoiles, s'était retirée de ses œuvres et, se recueillant dans le corps fragile de la jeune fille et dans l'éclat de son œil conscient de soi, y brûlait de nouveau de son désir infini» (p. 151).

Que José, comme d'ailleurs le Fils du Roi du *Chant de la perle*, ne soit guère un exemplaire unique, mais l'unique en tant qu'exemplification, cette sentence suichristologique de Michel Henry suffirait à le montrer : «La connaissance ontologique est une connaissance individuelle, l'être de chaque individu est la lumière du monde et, plus profondément, il est, en tant que vérité originaire, la lumière de cette lumière»<sup>(30)</sup>.

Mais le principe qui transparait à soi en José se décline en outre comme souffrance et pitié submergeante grâce à quoi les mains des malades sont maintenant à celles de José (p. 202). Grâce à lui, disait Lucile, chacun (p. 198). Or voici que José proclame : (p. 201). Sentence à mettre en corrélation avec la situation de Wanda dont le chant conduisait jusqu'à la simple joie de souffrir et de ressentir sa souffrance et de se laisser bercer par elle» (p. 174). La clef s'en trouve chez le philosophe : «C'est précisément parce que l'essence présente

---

(29) Ne manque pas dans le roman la tentation au désert de José. Mais elle ne se laisse découvrir qu'à l'envers de la tapisserie.

(30) *Phénoménologie et philosophie du corps*, Paris, PUF, 1965, p. 58.

dans la souffrance et qui la détermine n'est pas présente en elle, toutefois comme une structure inaperçue et que l'analyse découvrirait ultérieurement, elle est le s'éprouver soi-même justement et son effectivité, ce qui se révèle originellement à soi, que la souffrance elle-même se révèle à elle-même, est-ce qu'elle est, la souffrance et un mode de la vie. *Dans la souffrance se révèle ce qui la révèle : l'absolu.* (...) La révélation de l'absolu n'est rien d'extérieur au sentiment lui-même, à la révélation en celui-ci de son propre contenu, *elle est cette révélation*»<sup>(31)</sup>. Et comme telle, en tant qu'elle est dans la vérité, elle est joie car, dit Eckhart cité par Henry : «Si ma souffrance est en Dieu, ma souffrance devient elle-même Dieu»<sup>(32)</sup>. Lisons encore une sentence christologique de Michel Henry, portant cette fois sur Jésus : «Dans la passion du Christ et dans son sacrifice se révèle et s'exprime la loi métaphysique de la vie pour autant que c'est l'atteinte portée à la vie qui met à nu son essence intangible, pour autant que la blessure faite dans la chair blanche et molle laisse jaillir le sang, pour autant que la souffrance révèle ce qui souffre au plus profond d'elle-même, l'être absolument vivant de la vie»<sup>(33)</sup>. Sur la base de l'équivalence entre l'être, l'affectivité et la souffrance<sup>(34)</sup>, la personne ouverte à sa propre affectivité (qui est donc dans la vérité!) découvre et son désespoir d'être crucifiée sur la vie et sa royauté de fils de la vie. A Jésus (Mt 16:16) fait pendant José fils du Dieu Vie. Du second, on peut néanmoins reprendre ce que, le Grand Chancelier d'Aliahova, autre figure christique de Michel Henry, disait du premier : «l'amour sans limites qui, ivre de lui-même et se prenant pour l'être de toute chose, ne voulait rien exclure de lui, se fit amour de tout, du fiable aussi, du malade, et même de l'ennemi»<sup>(35)</sup>.

---

(31) *L'Essence de la manifestation*, pp. 839,841.

(32) *Ibid.*, p. 843.

(33) M. Henry, *Marx I*, Paris, Gallimard, 1976, p. 143.

(34) *L'Essence de la manifestation*, p. 827. A noter également que la souffrance «est le lieu où la vie devient vivante»(p. 828).

(35) M. Henry, *L'Amour les yeux fermés*, Paris, Gallimard, 1976, p. 234.

## V. LE REGNE PAR L'INCESTE

§1. La version délirante de Lucile compose un mythe qui concourt à l'explication de la royauté de José. Dans son récit, où elle se présente comme la sœur cadette de José, le royaume du père est pris d'assaut, le château incendié, le père tué; la mère s'est donné la mort. Les deux enfants sont traqués car (p.158). Au «hasard inouï»(p. 183) qui les fait se rencontrer dans l'asile psychiatrique, Lucile voudrait, par un mariage, apposer le sceau de la nécessité.

Bien loin de communier au mythe de Lucile, José en dévoile l'inanité : «Le pays que nous cherchons se trouve-il sur la carte?» (p. 183) – parole johannique et novalisienne qui infléchit la marche en direction de l'intérieur. Mais José ne prend congé de l'automystification de Lucile que pour rejoindre la vérité qui l'anime. En effet, un énoncé de Lucile laisse soupçonner une dramatisation allégorique de la guerre des rejetons de la vie et des tenants de la non-vie : «Nos ennemis entreprirent contre nous une lutte à mort. Il fallait que personne n'échappe, la lignée tout entière devait périr, pas une goutte de ce sang ne pouvait continuer à couler, à colorer un visage» (p. 158). Outre l'opposition de la mort et du sang, on observe la contraposition de deux visages, l'un coloré, vivant, l'autre non-coloré, donc non-vivant. Les ennemis tiennent en quelque sorte de la mécanique et il suffirait de passer mentalement sous silence l'adjectif démonstratif dans pour que l'entreprise anti-royale se découvre à la lettre réduction de la vie à la non-vie – abstraction qui, dans l'œuvre de Michel Henry philosophe, porte les noms de barbarie, de représentéité, désubjectivation. Mais pour mettre en scène ces tenants de la non-vie, il n'est nul besoin d'imaginer des milices, échappées peut-être d'un autre roman de Michel Henry, *l'Amour les yeux fermés*, puisque bel et bien présents dans le *Fils du roi* sous la blanche livrée des psychiatres de qui Michel Henry trace un portrait au vitriol. Ne prennent-ils pas leurs théories pour la réalité, vie qui à jamais leur échappe? Ainsi ils croient circonscrire l'incirconscribable, à savoir une âme, par des diagnostics et dans des dossiers, voire des fiches percées (p. 98) –

autant de schémas (p. 78) et de tentacules étouffants (p. 100) qui n'ont jamais guéri personne (p. 201). (p. 98) – illusion que Michel Henry philosophe dénonce sous le nom de monisme ontologique lequel ne comprend l'être que dans son extériorisation et son estrangement; ce n'est pas en vue d'un mauvais jeu de mots qu'on soulignera que l'étrangeté se dit, en philosophie, aliénation<sup>(36)</sup>. Mais l'aliénation n'est qu'une fiction philosophique : on ne sort pas de soi<sup>(37)</sup>. C'est pourquoi José est fondé à proclamer : «personne n'est fou» (p. 184).

On est en droit de se demander si la démythisation du récit de Lucile lui rend véritablement justice. Il faut avouer que le dramatique meurtre du Roi n'a pas encore livré son secret. Il renvoie en priorité au meurtre de Dieu repéré par Nietzsche dans le nihilisme européen<sup>(38)</sup>, tendance que Michel Henry reconduit à la négation<sup>(39)</sup>, voire l'auto-négation, de la Vie notamment dans le savoir scientifique objectivant. Il renvoie aussi à la difficulté de considérer l'être comme un étant<sup>(40)</sup> : Dieu meurt en tant que personne!

---

(36) M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, §§8-36. Sur l'aliénation, voir §10. Là contre, José : (p. 73).

(37) Thèse fondamentale de la philosophie de l'affectivité de M. Henry. Qu'il me suffise ici d'y faire droit à partir du seul roman : sur base de l'identité d'immanence on ne peut fuir son action puisqu'on y adhère tout à fait. Le voleur n'a pas à vérifier s'il a volé (pp. 163-164).

(38) On peut négliger la possible interprétation psychanalytique du meurtre du père suivi du suicide de la mère-Jocaste – l'amnésie de José exprimant le refoulement par le conscient, la réminiscence de Lucie la réinterprétation en souvenir-écran.

(39) «Où et comment, pourquoi, quelle formidable haine contre la vie s'est donc accumulée dans le monde où nous vivons pour occulter sa propre certitude que la vie a de vivre, non pas seulement pour occulter, à vrai dire, mais pour la nier, accomplissant ainsi dans cette longue série de meurtres qu'est l'histoire dont Voltaire a vu l'horreur, un meurtre bien particulier, un meurtre théorique en quelque sorte, général, n'exécutant personne en particulier, mais dépouillant chaque vivant de sa qualité de vivant, et cela en dépouillant la vie de ce qui fait d'elle la vie» (M. Henry, «Parole et religion : la parole de Dieu» in *Phénoménologie et théologie*, Paris, Critérior, 1992, p. 141).

(40) Ainsi chez Michel Henry : «La vie n'est pas, elle advient à soi, et ce mouvement par lequel elle s'ajuste à soi et s'éprouve soi-même en une épreuve sans cesse nouvelle, c'est ce qui fait d'elle la vie» (Acheminement vers la question de Dieu : Preuve de l'être ou épreuve de la vie) (in *Archivio di Filosofia*, 1990, 1-3, p. 528.) Cf. , p. 144.



Mais une autre interprétation requérant la gnose est possible : la guerre entre les deux races opposées (cf. p. 62) n'est pas sans rappeler le conflit entre les deux déités manichéennes qui se conclut dans un premier temps par une victoire du principe ténébreux qui absorbe dans la matière l'Homme primordial. Toutefois, ce dernier n'est que Fils et doit sa libération au Père de la grandeur qui, lui, est resté indemne. Le meurtre du roi dans la transposition mythique de Lucie témoigne d'une conscience pantragique et quasi désespérée puisque le principe de toute vie ne peut plus être sauvé, puisqu'il ne survit que dans ses rejets. José, moins tragique, croit à une épreuve (p. 39), son père étant donc encore vivant. Mais si loin qu'elle pénètre dans le tragique, Lucile ne désespère pas absolument puisqu'elle espère régénérer l'Origine, sauver le principe de tout salut! – thème en christologie horizontale kazantzakienne et en christologie manichéenne du *salvator Dei*. Avant d'expliquer ce point, il est également à noter, dans l'alignement du mythe sur les coordonnées gnostiques, que la drame initial porte le sens d'une chute dans le temps (p. 155), qu'on use de dissimulation : «Quelqu'un eut cette idée : te présenter à l'Assistance publique comme enfant trouvé. Car qui donc désormais songeait à reconnaître un roi sous l'uniforme d'un petit paria de la société» (p. 158). Elle aussi s'abaisse aux yeux des hommes (p. 158) et emprunte un autre nom, étranger (182). Autant d'éléments qui, par-delà la kénose, renvoient à la vêtue de la livrée de la matière dans la gnose valentinienne. Mais de celle-ci le mieux serait, pour la comparaison, de rappeler le thème du fleuron poétique de la luxuriante littérature gnostique, le *Chant de la perle* qui aurait pu porter le titre de «Fils du Roi»!

Envoyé en Egypte par son père, le Roi des rois, quérir la perle, l'unique, qui gît au fond de la mer dans les parages du serpent terrifiant, le jeune prince porte l'habit des Egyptiens pour n'être pas découvert. Ceux-ci pourtant remarquent qu'il n'est pas fils du pays. intoxiqué par la nourriture qu'ils lui servent, il oublie et son origine et sa mission en dépit de l'inscription d'un message dans son cœur. Le voyant servir un autre roi et en proie à la somnolence, le Roi des rois

lui envoie une lettre cosignée par les rois qui lui rappelle et sa condition véritable et sa mission. Se manifeste alors l'adéquation de la lettre et de l'inscription dans le cœur. Revenu à soi, le prince ravit la perle au serpent. Il se dépouille de l'impure tunique et s'en retourne dans le royaume paternel où il revêt parfaitement le vêtement resplendissant qui lui ressemble et sur toute l'étendue duquel était peinte l'image du Roi dont il devient maintenant l'héritier avec son frère.

La chute dans le temps, thème platonicien, s'accompagne d'amnésie mais aussi de dissociation. Le prince doit, pour descendre en Egypte, ôter son vêtement resplendissant et la toge de pourpre ajustée à sa mesure, symboles de son Esprit vital (la tunique égyptienne symbolisant le corps). Mais qu'est-ce que la perle elle-même sinon sa propre âme? Le Prince, dans ce système représente l'Intellect ramenant la copie à son archétype. L'auto-salvation consiste alors à se retrouver en se rassemblant. Or c'est exactement ce que Lucie cherche à opérer en José, d'abord moyennant «l'œuvre salvatrice du souvenir»(p. 182), ensuite par la proclamation de leur fraternité signifiant leur appariement. Les retrouvailles de l'archétype et de la copie donnent lieu dans le manichéisme à des effusions sentimentales<sup>(41)</sup>. Mais c'est en quelque sorte pour se conformer à l'inspiration de l'*Évangile de Philippe* que Lucie propose à son frère le mariage (pp. 156,184). C'est qu'en effet, l'union de l'âme et de l'intellect ou de l'esprit met un terme à la séparation d'Adam et d'Eve (§71) (coupable d'adultère avec le serpent) (§42) qui représente la scission de la syzygie des deux éons Sator et Sophia. De là vient la particulière insistance sur le mariage dans cet évangile gnostique (§122). Mon essai d'analogation est renforcé par le fait que Marie-Madeleine y (§32) est qualifiée de sœur du Seigneur et sa compagne (*koinônos*, le même mot qui au §122 désigne l'union conjugale). Les disciples se montrent jaloux de l'amour qu'il lui porte et des baisers qu'il lui donne (§55). Supérieur au mariage spirituel et lui servant de soubassement est le thème de l'androgynat explicite dans l'*Évangile de Thomas* (§22) : «Lorsque vous ferez de

(41) *Ginza* de gauche, III,31.

deux un, (...) le mâle et la femelle en un seul, (...) vous entrez dans le Royaume» Or l'opération dans l'En-bas de l'union pneumatique conduisant à la restauration de l'unité, produit un effet analogue dans l'En-haut – idée reprise par la Kabbale.

La restauration qu'entend réaliser Lucile a toutefois ceci de particulier qu'elle ne peut prétendre rendre à la vie le Père mort – sauf à inaugurer par la nouvelle composition de l'âme et de l'esprit un nouveau cycle de la vie. Ne s'écrie-t-elle pas devant la chaumière en ruine qui les aurait jadis abrités : «Si elle recommençait de fumer, ne serait-ce point que la vie reviendrait?» (p. 183) – énoncé à mettre en corrélation avec un de ses souvenirs : «Dans tes bras je reprenais vie» (p. 181). Ainsi cherche-t-elle par son union avec José à devenir la Vie, à exemplifier à nouveau le Père. L'auto-salvation conjuguée des enfants du Roi servirait à la salvation du Roi confondu avec le couple royal lui-même. Mais de ce mariage endogamique, voire pharaonique, cherchant à préserver la pureté du sang royal (p. 184), José ne veut pas. La raison n'en est pas qu'il ne se souvient de rien ou n'entre pas dans le délire de sa camarade. Plus profondément, il ne partage pas sa conception du salut : «Il se trouve (...) qu'étant de condition royale, je me dois à tous mes sujets et ne puis en abandonner aucun» (p. 184). José se prononce pour une exogamie (p. 183) conduisant à la communauté eucharistique.

§2. Le projet d'un règne et d'une rédemption fondés sur l'inceste fraternel rapproche Lucile du couple musilien d'Ulrich et d'Agathe. Une comparaison exhaustive des œuvres de Michel Henry et de Robert Musil, tour à tour philosophe-romancier et romancier-philosophe, serait du plus grand intérêt. Qu'il me suffise ici de noter que le philosophe français connaît *l'Homme sans qualités* de l'Autrichien. Je le déduis d'un passage de *l'Amour les yeux fermés* qui, d'ailleurs, intéresse directement mon propos: "Les hommes sont ainsi, disait Deborah, incapables de rester un mois en tête à tête avec une femme sans bâiller. J'ai lu un roman dont le héros, un homme extraordinaire naturellement, tombe amoureux de sa sœur évidemment. Ce sont des êtres supérieurs, de la même race — les

deux moitiés de la même dyade, si j'ai bien compris — et c'est ce qui les réunit dans une égale commisération à l'égard du commun des mortels et des événements dont le cours les amuse. Ils décident alors d'aller vivre seuls dans une île grecque, la maison n'a qu'une pièce, absolument nue, et qui ouvre sur la mer. Entre deux étreintes, ils commencent à s'ennuyer sérieusement. Non, ce n'est pas l'ennui, ce serait psychologique! C'est le vide. Ils repartent alors vers la ville où il y a tant de choses..."<sup>(42)</sup>

Sous l'ironie pointe une critique qui, à mon sens, non contente de ridiculiser l'utopie d'une mystique androgynienne de l'inceste, en sape les fondements théoriques, ce qui rend possible cette impossibilité, à savoir la conception aléatoire du Moi qui dessine la figure du personnage principal. Ulrich est présenté comme un homme privé de structuration interne, un "homme sans qualités", autrement dit: "rien", un mathématicien qui ne peut rien savoir sur soi<sup>(43)</sup> puisque sans rapport avec la réalité d'un Moi (ce Moi que Mach, le philosophe auquel Musil consacra sa thèse de doctorat, disait insauvable). Ulrich n'est donc privé de qualités qu'en raison d'une lacune plus grave: la substance sans laquelle les qualités flottent, se fixent pour un moment, s'agglutinent, se dispersent, se résolvent dans un rapport économique, s'absolvent de tout noyau d'identité. Tout paraît accident venant de l'extérieur. Les événements se produisent entre eux si bien qu'un homme sans qualités ne fait qu'exprimer la «vérité» qui a débordé les limites de la science et qui a constitué un monde de qualités sans homme au regard duquel "le centre de gravité de la responsabilité n'est plus en l'homme, mais dans les rapports des choses entre elles"<sup>(44)</sup>. Cela étant, le monde peut se transformer dans toutes les directions. Dans ces conditions, la folie qui affecte deux personnages fondamentaux, Moosbrugger et Clarisse, apparaît comme une détermination de l'amorphisme généralisé.

---

(42) *L'Amour les yeux fermés*, p. 155.

(43) *L'Homme sans qualités*, tr. Ph. Jaccotte t, Paris, Folio, 1973, I, ch. 17, p. 102.

(44) *Ibid.*, ch. 39, pp. 233-234.

A un Ulrich en quête d'identité l'apparition de sa sœur perdue de vue depuis leur enfance a d'abord un effet de redoublement. Leurs retrouvailles au chevet de leur père décédé les trouvent habillés identiquement. "Je ne savais pas que nous fussions jumeaux!" s'exclame Agathe. Mais il suffit de vouloir la gémellité pour l'obtenir!<sup>(45)</sup> — puisqu'il n'y a pas de substance. De même, Lucile se permettait d'inventer un mythe pour paver la voie à l'inceste royal. Or, en Agathe, Ulrich voit son amour-propre<sup>(46)</sup>, autrement dit le principe agrégeant de toute ipséité. La solution s'offre alors d'elle-même pour sortir de l'indétermination: l'androgynat par l'inceste recomposera l'unité éclatée. Ulrich reprend à son compte le mythe de la chute originelle<sup>(47)</sup> qui préserve quelque part, passé ou futur, l'intégrité d'un Moi éclaté. Il y agrafe l'utopie d'un règne millénaire auquel il accéderait par l'amour de sa sœur. Comme mythes dépendants de l'utopie androgynienne, Ulrich allègue ceux de Pygmalion et d'Isis et d'Osiris en tant qu'illustrations du désir d'un double de l'autre sexe<sup>(48)</sup>. Mais l'un et l'autre expriment quelque chose de plus. On y donne vie à ce qui n'en a pas et à ce qui n'en avait plus. Or qui dit vie entend l'unité intérieure, l'ipséité identique à son amour-propre. A Osiris morcelé Isis rend la vie et l'unité. On sait l'incidence du mythe égyptien sur Musil, auteur d'un poème intitulé *Isis et Osiris* où une sœur détache le sexe de son frère et le mange (première étape de l'androgynie), puis l'un à l'autre donne son cœur à manger (deuxième étape accomplissant l'interfusion au niveau de l'affectivité). En somme, on se trouve si peu porteur de vie qu'on en reçoit de l'extérieur l'étincelle. Le programme d'Ulrich et d'Agathe, être ensemble hors du monde, dans leur île, tourne court. Une image spéculaire ne peut en aucun cas constituer une ipséité et le mythe d'un éclatement originaire du Moi ne fait que répondre à la fiction d'un Moi agrégat.

---

(45) *Ibid.*, III, ch. 25, p. 338.

(46) *Ibid.*, ch. 24, p. 332.

(47) *Ibid.*, ch. 22, p. 295-296.

(48) *Ibid.*, ch.25, p. 339.

Sitôt l'inceste perpétré, Ulrich songe à un meilleur destin que de ne faire qu'un avec sa sœur, celui de se multiplier<sup>(49)</sup>. Agathe réclame la médiation du tiers<sup>(50)</sup>. Leur échec est patent. Aucun Dieu n'est atteint dans leur étreinte. Déborah a bien vu que leur véritable ennemi était le vide, l'absence d'une ipséité incomposable à deux, la dérision d'un messianisme suisotériologique.

La réponse de Sahli à Déborah a l'heur de lui plaire: "Je ne m'ennuie jamais". Traduisons: je ne tiens pas à *me* fuir car je ne suis pas un homme sans qualités; je ne fuis pas l'angoisse de l'altérité en me réfugiant dans l'inceste.

Telle serait l'une des critiques qu'un philosophe de l'ipséité identifiant vie et auto-affection pourrait adresser au romancier du possible effacement de la primauté du Moi. Il l'a en quelque sorte placée dans la bouche de José rejetant le mythe de Lucile et proposant la sororité à l'ennemie.

## VI. LES PÈRES OU LA TENTATION AU DESERT DE JOSE

La tentation au désert de Jésus comporte la triple et complémentaire inclination d'exercer une domination sur la nature, sur les hommes et sur Dieu. A cet effet, Satan cite en la pervertissant l'Écriture dont le sens d'obédientiel et filial devient insurrectionnel et parricide.

Le meurtre du père, dans le *Fils du roi*, signifie la mise à l'écart de la vie avec pour résultats l'amnésie de soi et la réduction de l'être à la représentéité. Conséquences corollaires parce que la maladie de l'être suscite une cure fondée sur la représentation lors même que cette cure accentue la maladie.

Le roman suggère fort subtilement que José a connu la tentation de la désertification, de se sauver en changeant le pain en pierre, c'est-à-dire de devenir son propre psychiatre en vue de guérir autrui. Les

---

(49) *Ibid.*, IV, ch. 94, p. 473.

(50) *Ibid.*, ch. 94, p. 488.

médecins ne l'appelaient-ils pas Totor, du même sobriquet qu'étrangement il donnait pour sa part au médecin-chef? (p. 98). Pour être oblique, cette homonymie qui a d'ailleurs inspiré à Barjone la comédie intitulée (p. 149) jouée à la Fête, n'en est pas moins suggestive. Entre José et le médecin-chef il y a plus d'échange qu'il ne paraît, comme si l'un aurait pu être l'autre, comme si l'un était l'envers de l'autre, comme si, enfin, le discours de la représentation (le Logos de mort) constituait un péril devant être continuellement conjuré par le vivant et réciproquement le cours de l'affectivité (le Logos de vie) menaçait souterrainement toute tentative de mise de soi à distance de soi (comment un philosophe de l'affectivité échapperait-il à ce dilemme?). Mais sous le redoublement, signe de gémelleité, du son *to*, se dissimule une fêlure, celle qui distingue et juxtapose écriture et royauté.

A la question de Roméo : «Qu'y a-t-il dans un nom?»<sup>(51)</sup>, on est en droit de répondre : ce qu'un pli décline de vérité. Dans Totor, nom ridicule et enfantin, je lis d'abord Toth, le dieu égyptien. Magicien et médecin, on lui attribue l'invention de l'écriture et des diverses sciences. Or dans un mythe platonicien bien connu, Toth comparait devant Amon, dieu de la parole vivante, le Père, pour justifier de ses inventions. Au sujet de l'écriture Toth argumente de la façon suivante : elle rendra les hommes plus instruits et capables de se remémorer; mémoire et instruction ont trouvé leur remède. Ammon en juge autrement. A «l'incomparable maître ès arts» et «père des caractères de l'écriture», il reproche de leur attribuer le contraire de leur effets, car «cette connaissance aura, pour résultat, chez ceux qui l'auront acquise, de rendre leurs âmes oublieuses, parce qu'ils cesseront d'exercer leur mémoire : mettant en effet leur confiance dans l'écrit, c'est du dehors grâce à des empreintes étrangères, non du dedans et grâce à eux-mêmes qu'ils se remémoreront les choses. Ce n'est donc pas pour la mémoire, c'est pour la remémoration que tu as découvert un remède. Quant à l'instruction, c'en est la semblance que tu procures à tes élèves, et non point la réalité : lorsqu'en effet, avec ton aide ils

---

(51) *Roméo et Juliette*, II,ii, v.43.

regorgeront de connaissances sans avoir reçu d'enseignement, ils sembleront être bons à juger de mille choses, au lieu que la plupart du temps ils sont dénués de tout jugement; et ils seront en outre insupportables, parce qu'ils seront des semblants d'hommes instruits, au lieu d'être des hommes instruits» (*Phèdre*, 274e-275b; tr. Robin). Ainsi le remède s'avère-t-il poison comme déjà le suggère l'amphibologie du mot *pharmakon*. Mais le poison, c'est ce qui administre la mort. A l'écriture s'oppose la parole vivante car outre qu'un discours doit être constitué comme un être vivant (*Phèdre* 264c), lui-même, en tant que vivant en continuité d'immanence avec son père, n'a pas besoin de son assistance comme l'écrit (*Phèdre* 275e) dévitalisé par sa transcendance.

Quel rapport maintenant entre la médecine et l'écriture? Le dialogue connaît de prétendus praticiens livresques (268c). Le vrai savoir est donc savoir de la vie. C'est du dehors, grâce à des empreintes étrangères, avait jugé Ammon, que la remémoration fondée sur l'écriture enregistre son savoir. Or Platon récuse, par ailleurs, l'intervention d'une cause étrangère, comme l'administration d'un *pharmakon*, lors du traitement d'une maladie : «Si, par l'action de drogue, on met fin à la maladie avant le terme fixé, de maladies légères naissant alors, d'ordinaire, des maladies plus graves, et de maladies en petit nombre, des maladies plus nombreuses» (*Timée* 89c). La mise en correspondance de ces textes fixe la schématisation psychiatrique dans l'extériorité falsificatrice. La psychiatrie sophistiquée n'exerce de pouvoir sur la mort qu'au-delà de la vie! Le mort de l'écrit se fait généralité de diagnostic sans atteindre le cœur unique et vivant. «Totor, tu ne sauras jamais ce que je pense» clame José (p. 11). Car la vérité se tient en deçà et de la mémoire et de la remémoration, dans la parousie inobjectivable de l'immanence. Toth, père de l'écriture, est le même qui inaugure l'interprétation en tant qu'herméneutique (cf. *Cratyle* 407e), psychanalyse. L'écriture, comme mode de la représentation, déréalise l'âme projetée et prétend même régir, voire modifier la vie – alors qu'elle est artifice! Schelling a eu



raison de faire de Toth le dieu de la pensée discursive, c'est-à-dire explicative et discriminante<sup>(52)</sup>.

La maladie de José qui se manifeste par l'inemploi de l'énergie (p. 35) ou sa perte (p. 38) et qui remonte à une épreuve de la vie (cf. p. 39) peut recevoir un éclairage du rapport à la mémoire. Au fond, José partage avec ses médecins l'opinion qu'il aurait été abandonné par son père (p. 39). Abandon ou épreuve reviennent au même : distance et besoin de se souvenir pour s'accorder à soi. L'amnésie partielle n'est pas le symptôme de la maladie de José; elle est sa maladie. Il n'est pas besoin de remémoration si la mémoire, continue par la perpétuelle présence à soi, a pour particularité motrice de nouer alliance avec l'ivresse d'être. Toute tentative de remémoration implique donc l'éviction du Père. De là vient que le trouble de la mémoire s'accompagne d'un affaïssement de la volonté coupée de sa source vivante. Le délire, selon Schopenhauer, s'explique par la substitution d'une représentation, parfois inventée, à une autre lorsque cette dernière répugne à la volonté<sup>(53)</sup>. Ainsi, rupture devient-elle abandon, et même la fantasmagorie de la filiation royale qui tente d'échapper au règne de la représentation psychiatrique participe de la logique de la représentation en général en tant que l'un de ses modes puisque toute substitution implique la transcendance. Mais un roman est autre qu'un traité philosophique! Parmi ces philosophies qui se présentent sous forme romanesque et qu'on appelle la gnose, le traité du *Poimandrès* attribué à Hermès Trismégiste, alias Toth, explique la chute de l'Homme primordial par la fascination due à la représentation. Cet autre fils du Roi vit dans la nature la réflexion de son image. Il s'en éprit et vint y habiter, ce qui a pour effet de le dédoubler en homme corporel mortel et homme immortel essentiel!

Selon Michel Henry, le pouvoir de l'affectivité est aussi celui de la représentation, pouvoir de la former ou pas, si bien que vie et pensée puissent, à l'occasion de l'entrée en philosophie du concept de

---

(52) *Philosophie de la mythologie*, leçon 19.

(53) Cité par M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985,

conscience et au moment même où il se dédoublait, être liées<sup>(54)</sup>. En fin de parcours, Freud se trouve inscrit dans la double lignée contradictoire d'une pensée de la représentation et d'une pensée de l'affectivité!

La tonalité de la conscience dans Totor se découvre dans la terminaison en *or* qui connote la vision en grec et la lumière en hébreu. De part et d'autre du dédoublement de la conscience se tiennent les deux Totor, mais comme issus de la bifurcation comme l'insinuent le redoublement du nom et son attribution aux antagonistes. Sur ce dernier point, on peut évoquer les deux Jésus et les deux Lucifer : le deuxième Jésus était Barabbas, et le deuxième Lucifer était Jésus! En effet, à Barabbas (autre fils du Père!) plusieurs manuscrits en Mt 27:16-17 donnent le nom de Jésus. L'étoile du matin qui sert dans l'*Apocalypse* de Jean (2:28) à désigner le Christ n'est autre que Phôsphoros<sup>(55)</sup>.

L'homophonie lie les opposés ne serait-ce que par l'opposition, mais non sans que le soupçon persiste d'une confusion possible et même d'un passage. Des deux Totors, l'un et l'autre médecins!, l'un se veut fils de Toth inventeur de l'écriture et de la pensée, l'autre fils de la Vie (on pourrait dire fils de Toth inventeur de l'alchimie). Mais est-ce que José échappe totalement à la fascination de l'écriture? Le roman n'est-il pas écrit à la première personne, et cela, bien des années après le drame (p. 153) – ce qui suppose remémoration? Certes, rien n'interdit de supposer une narration orale, voire un dialogue intérieur qui d'ailleurs se fige dans une sorte d'éternel présent. Toutefois, l'ego parlant affectif s'extravase dans un langage susceptible de se fixer dans l'écriture, cesse d'être ce qu'il est, pure vie, afin de tenter, et par Toth magicien, de susciter en autrui un sentiment peut-être analogue.

La rupture avec le Père de l'écriture n'implique pas de soi l'éviction du Verbe, car il y a un Verbe de vie, celui qui parle le langage, non du

---

(54) M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 54.

(55) A noter que l'application au Christ du nom Lucifer se déploya, aux pre-miers siècles, dans la liturgie comme dans l'*Exultet* du Samedi saint :

monde et de la représentation, mais du sentiment même. Michel Henry prend soin de souligner que pareil langage est sans rapport avec celui que connaît la psychologie<sup>(56)</sup>.

Le Verbe de vie sauve en renouant le fil de la Paternité véritable, puis-que comme le répète Michel Henry, il n'y a de filiation que dans et de la vie. Il n'y a qu'à observer la guérison de Vania devenu étranger à la vie (un schizophrène dans le jargon de la psychiatrie qui est celui de la représentation) : «Dépliant ses mains qu'il tenait crispés sur les genoux, je les pris dans les miennes (...). Je m'arc-boutais sur moi-même. Par le canal de mes doigts le flot de la vie commença de couler, mordant le grand corps inerte qui s'abandonnait au mien. Je plongeai mon œil dans le sien, cherchant de toutes mes forces, au-delà du globe de cristal, la puissance d'être sise en l'âme de chacun. Au fond de l'abîme une minuscule lueur apparut, elle s'agitait incertaine, zigzaguait très loin, à la limite des choses et puis, grandissant soudain, elle accourut vers moi et, emplissant la pupille, brilla comme une lame» (p. 31). Guérir, cela revient à réveiller la flamme de la vie, flamme située en deçà de la représentation (l'œil).

Or, entre le Logos de vie et l'Oubli du Père, un rapport positif peut être établi.

José se sait fils du roi sans rien savoir d'autre de ce roi sinon qu'il semble évincé. Mais en tant que fils, en tant que proféré par la Parole de la vie qui donne la vie (puisque, comme dit Eckhart, la Parole de Dieu, c'est son opération<sup>(57)</sup>, il est transi par le Père. Mais le Père, la Vie, n'engendre qu'à partir de sa propre auto-affection absolue. Par rapport au fils, l'antécédence du Père, en dépit de son immanence, signifie que, par nature, il ne peut être qu'immémorial<sup>(58)</sup>, irréprésentable. On ne vit donc que par l'Oubli de la vie, qui d'ailleurs, comme la rose d'Angelus Silesius, ne désire être vue<sup>(59)</sup>. Le

---

(56) *L'Essence de la manifestation*, p. 688.

(57) Cité dans *L'Essence de la manifestation*, p. 416.

(58) *Parole et religion*, p. 143.

(59) «Oublier la Vie, c'est là ce que nous faisons de nos jours et de nos nuits et pour autant nous ne cessons pas d'être vivants. Que l'Oubli de la Vie, loin de pouvoir

rassemblement de la mémoire s'est déjà accompli dans l'essence de notre être<sup>(60)</sup>.

## VII. ECRITURE, FOLIE ET EXPULSION DU MONDE *LE ROMAN BRÛLÉ DE JACOB GOLOSSOVKER*

Dans une Eglise transformée en asile par les jeunes autorités soviétiques, un pensionnaire répondant au nom de Jésus disparaît on ne sait comment, en laissant un manuscrit qui laisse deviner qu'il a pu pratiquer une brèche dans le mur de sa cellule. Mais outre que le mur sondé ne trahit guère un quelconque pasage secret, on hésite à détruire une fresque représentant l'Apparition de Jésus à ses disciples. Le Manuscrit, brûlé par un autre patient, peintre, est réécrit par les déments qui suivent leur imagination créatrice. Dans une première partie, il met en scène un dialogue entre l'occupant de la cellule, appelé cette fois-ci Oram et le Jésus de la fresque qui s'en est détaché. Oram reproche à Jésus d'avoir failli dans sa lutte contre le mal avec les armes du bien – et d'empêcher par sa persistance que le mal puisse lui-même engager un franc combat contre le mal. Il lui demande de renoncer à son amour de l'homme et d'aller vérifier combien peu il est nécessaire au monde d'aujourd'hui. La deuxième partie rapporte trois expériences de Jésus qui tente en vain de sauver un anarchiste condamné à mort, une petite fille qui se destine à la prostitution et une jeune femme qui va lui préférer les hommes qui allaient la violer. Le

---

nous séparer de la Vie ou de notre Soi, nous donne accès à la première et au second, n'est compréhensible que dans une phénoménologie — une phénoménologie de la vie qui ne demande pas le dévoilement de son objet à un procès d'élucidation intentionnel, pas davantage à l'éclaircie de l'Être, mais à cet objet lui-même, précisément à la Vie et au monde originel de son Archi-Révélation. C'est parce que la Vie se révèle dans l'immanence radicale de son auto-affectio pathétique qu'elle ne se soucie pas d'elle-même ni ne désire être vue, qu'elle ne pense pas et notamment ne pense pas à soi ni ne s'en souvient, qu'elle vit dans l'Oubli. Dans cet Oubli la vie ne cesse de s'êtreindre et ne se quitte jamais» (*Parole et religion*, pp. 150-151; cf. *Généalogie de la psychanalyse*, p. 358).

(60) Cf. *Généalogie de la psychanalyse*, p. 398.

roman se clôt sur un quatrième épisode. La rumeur circule de l'apparition de Lénine deux ans après sa mort. Mais c'est Jésus que les gardes reconnaissent et sur qui ils tirent. Jésus réintègre l'asile.

On ne saura rien d'Oram qui avait dit à Jésus qu'il l'attendrait. Mais qu'est-ce qu'Oram sinon le double de Jésus – ou l'inverse? L'un est nettement doté de la vue (*oraô* en grec, c'est voir; *l'or* dans Totor). L'autre est l'objet de la vision. Qu'est-ce à dire sinon que le principe de toute vie se donne à voir dans l'extériorité. A la rupture de l'immanence correspond la représentation picturale – non toutefois sans l'atténuation que constitue la figuration de la vie sous les traits d'un homme puisque l'humanité de Dieu ne laisse pas d'insinuer l'immanence. Cependant, celui qui détient la puissance de voir, puissance capable de figer en fresque, peut également jouer de sa vision, soit en détournant le regard, soit en dévoyant la fonction émotive du rapport entre le Représenté et le représentant, faisant de l'icône un bibelot. Ce n'est donc pas par un malheur consécutif à la transformation de l'église en asile que l'icône perd toute vertu; c'est bien plutôt parce que l'extrapolation de la vie, conduite jusqu'à ses ultimes conséquences, scinde la personne et crée l'asile. Le Jésus patient souffre d'un dédoublement de la personnalité, au gré du psychiatre –, dédoublement qui, dans le Manuscrit, s'exprime en Oram et Jésus de la fresque. Or la fresque reproduit en elle-même la tentation du détournement du regard, lieu de la liberté dans une philosophie de la représentation. «Au premier plan de la fresque, la tête tournée, presque de dos, de sorte que son visage ne se voyait que de profil et seulement en partie, dressé de toute sa taille, vêtu de blanc, pieds nus, on voyait Jésus. Son regard était dirigé vers le coin gauche de la pièce où, les bras levés d'effroi, paumes tournées vers Jésus, se serraient les apôtres, ses disciples, comme s'ils se protégeaient et voulaient éviter la vision de leur Maître ressuscité. Toujours au premier plan, à droite, le regard du spectateur était attiré par un rideau tiré et à moitié arraché, qui découvrant l'entrée voûtée d'un couloir sombre, un peu comme un tunnel. Là, plongée dans les ténèbres, une femme à demi nue tendait ses mains vers Jésus dans un effort

désespéré : c'était Marie-Madeleine. Sur son sein, l'étreignant avec force, reposait une main brune aux doigts écartés, qui la tirait en arrière. Par-dessus l'épaule de la femme, on apercevait une tête masculine, d'un roux terne, hirsute, sinistre : celle de Judas. A l'évidence, Judas empêchait Marie-Madeleine de retrouver Jésus ressuscité et lumineux, et tentait de la ramener vers lui, dans les ténèbres» (R p. 25-26). Serait impossible la présence de Judas après la Résurrection s'il ne signifiait le démoniaque en tant qu'anti-Orphée. C'est bien de la mort à laquelle il adhère et avec laquelle son esprit avait été en connivence qu'il s'efforce en effet de retenir Marie-Madeleine. Autre sépulcre blanchi, non content de refuser de voir, il veut empêcher autrui de voir. Mais si ne le rejoignent pas les apôtres, ils en sont presque tentés tant l'éclat de la lumière de la vie victorieuse de toute mort submerge toute individualité que pourtant elle préserve en sa racine. La nuit dont émerge Judas n'est nullement celle de l'affectivité invisible, mais celle de l'opacité de la pierre<sup>(61)</sup>. Le dédoublement du regard peut donc être dit ouverture et détournement au point d'anéantissement.

Reste à se demander si l'icône du Christ peut être assimilée à une simple extériorisation de l'affectivité, représentation qui serait trahison par la mise à distance par rapport à l'essence. De la fresque du Christ Pantocrator de Daphni, Michel Henry dit qu'en cette représentation de la vie, cette dernière étant «ici comprise en son fond ultime comme la Source et le principe naturant dont procède tout ce qui est vivant, c'est très exactement la procession des formes naturées de la vie (de la vie qui ne s'engendre pas elle-même mais qui s'éprouve elle-même dans sa passivité radicale à l'égard du Fond qui l'engendre et ne cesse de l'engendrer) qui est figurée sur les murs de Daphni»<sup>(62)</sup>. Là ne s'achève pas l'analyse, car à toutes les figures d'anges et de saints qui gravitent autour de l'Archi-icône s'assimile le spectateur : indépendamment de

---

(61) Cf. M. Henry, «Phénoménologie de la naissance», in *Alter*, 1994/2, p. 297 où le philosophe distingue entre le mode d'être de la pierre livrée à une nuit inconcevable puisque privée de vision et le mode d'être du vivant qui non seulement voit, mais se transforme en luminescence.

(62) *La Barbarie*, Paris, Livre de poche, 1988, p. 48.

leur unité esthétique propre, apparaissent encore comme les diverses parties d'une seule et unique composition monumentale. L'émotion de celui, croyant ou non, qui pénètre dans le sanctuaire, se confond avec la perception de ce continuum plastique qui lui offre l'image mystérieuse de ce qu'il est sans le savoir»<sup>(63)</sup>. Certes, même dans ce cas, l'image reste extérieure au spectateur, mais comme elle exprime sa propre profondeur, il se découvre participant de ce qui se découvre comme principe de toute vie. En d'autres termes, c'est d'une manière absolument unique que l'icône du Christ peut être dite affective.

Et c'est ce que le roman entend montrer en faisant s'animer le Jésus de la fresque. Le visage d'abord se déplace. Puis c'est le peint qui sort de la fresque à l'appel inexprimé d'Oram. Par delà le genre fantastique qui rejoint d'ailleurs ici celui de la parabole, l'icône veut signifier qu'elle transcende la catégorie commune des arts plastiques. Contrairement aux peintures moquées par Socrate, qui en dépit de leur apparence de vie, sont aussi peu capables que l'écriture de répondre ou de se défendre (*Phèdre* 275d), l'icône participe de la vie car elle dessine non le simple visible, mais l'invisible ayant pris figure de visible, figure d'emblée transfigurée, face prégnante qui appelle le dialogue.

La discussion des deux Jésus (ou plus exactement, en Jésus le patient d'Oram et du Jésus de la fresque - R p. 42) met aux prises deux options extrêmes : d'une part, évincer le Christ non seulement du monde, mais des cœurs; d'autre part, nourrir le projet d'agir dans le monde à partir du refuge du cœur. Devant l'ineptie du bien, Oram entend donner sa chance au mal (il ne se fait donc pas d'illusion sur le bolchévisme) dans sa lutte contre le mal. Mais les forces du mal sont comme paralysées par la persistance de l'image du bien inamissible en chacun, Oram demande donc au Christ de se détruire en commettant un crime, le tuer par exemple. Devant l'inaptitude au mal du Christ, toujours aimant, il lui suggère d'aller dans le monde faire l'épreuve de son inopportunité. L'icône qui est à la fois du monde et hors du

---

(63) *Ibid.* p. 49.

monde, son sujet étant à la fois visible et invisible, se transporte dans l'extériorité comme la traduction éthique de la disposition de l'amour. Mais le Christ n'entre dans le monde que pour être déçu. A l'instar de la ville henryenne d'Aliahova (dans *l'Amour les yeux fermés*) livrée à la barbarie, le monde expulse de soi la vie qui donne la vie au lieu de la reprendre scorpionnairement, vie qui aime en vérité au lieu de mentir moyennant l'idée de l'amour<sup>(64)</sup>.

Le conflit des deux Jésus réduplique en quelque sorte la contraposition du Christ et de Barabbas, princes de deux royaumes opposés, en sorte que dorénavant leur source commune semble être la division du Je en transcendantal et empirique (celui-ci étant l'objectivation de celui-là) – division qui n'est pas sans rappeler celle de l'Homme primordial dans le *Poimandrès*) avec le retournement étonnant qu'ici c'est le Jésus peint qui typifie le Je transcendantal et Oram le Je empirique. C'est qu'au fond, Oram préconise l'anesthésie généralisée. Le sait-il ou pas, il s'est allié au Totor psychiatre contre le Totor guérisseur, la médication consistant à scinder de manière définitive le Fils de la Vie de son Principe – schizophrénie ontologique – sans songer que le remède, là encore, agirait comme un poison.

Or c'est précisément d'être un fou pour le monde qui permet au Fils du roi de Michel Henry d'exprimer le fond de la réalité, ce «qu'on ne veut jamais voir» (p. 50). Ce que les médecins ont diagnostiqué, la paranoïa (pp. 101, 201), leur bouche précisément la vue. Reconnaître en José un enfant de l'Assistance publique et sans père, voilà qui leur sert à expliquer le jeu de la compensation qui lui fait déclarer sa prétendue origine royale (pp. 100-101). Illustration du roman familial des névrosés cher à Freud : l'enfant malheureux d'avoir pour parents

---

(64) «Toi-même n'avais pas d'idée : tu te contentais d'aimer. Mais ceux qui s'emparèrent de ton amour aveuglèrent l'homme par l'idée de l'amour". Cependant l'amour vivant et l'idée de l'amour ne sont pas la même chose» (R p. 56). Le Christ ne comprendrait que le cœur de l'homme, non son intelligence (R p. 57). En écho, chez Michel Henry : «Avec l'amour, le principe de l'action ne se trouve plus dans la représentation d'une loi, ni dans quoi que ce soit de semblable» (*l'Essence de la manifestation*, p. 665).



des êtres qu'il juge médiocres par comparaison avec d'autres, s'invente une ascendance prestigieuse. S'appuyant sur ce texte, Marthe Robert a forgé une clef qui lui permet d'interpréter la littérature romanesque. Le délire du type est caractérisé par la folie des grandeurs, le sentiment d'une élection égale à l'incompréhension des autres<sup>(65)</sup> – autant de traits qui auraient permis d'élucider le cas de José si précisément José ne les avait intégrés pour les dépasser, car c'est en deçà même de sa condition de sans-père qu'il se rattache à une paternité originelle, celle de la Vie, même si, pour la proclamer, il doit s'expulser du monde comme le Jésus de Golossovker qui a trouvé dans l'asile son ultime refuge, asile comme lieu où la douleur d'être s'éprouve de part en part.

### **VIII. LA CÈNE COMME RÉDEMPTION ET DAMNATION : PARSIFAL DE WAGNER, LE FILS DU ROI, ET DRACULA DE BRAM STOKER**

§1. La matière complexe du *Parsifal* de Wagner me semble difficile à cerner tant qu'on y cherchera un sens unique immédiatement évident. Les affluents qui la nourrissent viennent d'horizon divers et même opposés: héritage celtique et chrétien, schopenhauerisme révisé par le compositeur, et cet irréductible à toute analyse qu'est le génie intervenant dans une trame connue par une complication due partiellement à une saisissante mise en équivalence d'éléments hétérogènes.

Pour donner un exemple, ce ne sont pas seulement les éléments celtiques qui battent en brèche le christianisme, dans la pièce, c'est surtout la non-unicité de la Rédemption du Christ. Gurnemanz a beau énoncer que le Seigneur offrit son sang saint pour expier les péchés du monde (p.171)<sup>(66)</sup>, tout le drame procède de ce que cette proposition

---

(65) Cf. l'excellent *Roman des origines, origines du roman* où Don Quichotte, Robinson et Louis Lambert illustrent diversement ce type. Rappelons le délire du jeune Sartre, imaginé par Francis Jeanson (*Sartre*, DDB, Paris, 1966, p.57), et qui, «Fils de personne», se prend pour «Fils de Dieu - à condition de n'avoir pas de Père!»

(66) Wagner, *Parsifal*, tr. Marcel Beaufils, Aubier, Paris, 1964.

n'est pas reconnue comme pertinente. Si elle avait été tenue pour vraie, Amfortas n'eût pas eu à attendre un rédempteur qui serait Parsifal; repentir et pénitence eussent suffi à assurer son salut.

La raison de cette insuffisance est certes à chercher d'abord du côté du schopenhauerisme de Wagner : Amfortas souffre d'une écharde dans la chair qui est la chair même, principe d'individuation. Perdu par une étreinte féminine, il semble, comme le révèle ce symbole qu'est sa blessure, incapable de s'arracher au désir de la chair qui est désir de la vie, désir de l'être. La blessure n'est pas la suite du péché, mais le péché même. Cependant, s'il complique la trame par l'insertion de son fil noir, le schopenhauerisme n'explique pas tout.

La preuve que le Christ ne fut pas le Rédempteur unique et définitif, c'est que rien, après sa mort, ne se sent rédimé. Non seulement les hommes mais surtout la nature. Pour peu qu'on y regarde de près, cette exemplification du vouloir-vivre ploie sous les chaînes de l'être. En revanche, à l'acte III, la nature s'enchante, avec Kundry, de fêter sa délivrance.

La messianité de Parsifal paraît en droit égale à celle du Christ quoi qu'il puisse lui-même penser. Son investiture messianique suit même le mouvement de celle du Christ. Baptême par Gurnemanz, onction par Kundry, apparition de la colombe au-dessus de sa tête (acte III). A plus d'une reprise, dès l'acte II, il se qualifie de rédempteur. Et comme il semble avoir commis plusieurs fautes, symbolisées par le meurtre du cygne (acte I), à quoi on peut ajouter le baiser à Kundry et ses errances qui séparent l'acte II du III, c'est à lui que s'adresse la dernière parole du drame: «Rédemption du rédempteur».

Comme d'autres personnages littéraires, Parsifal participe donc de l'*idea Christi*. Toutefois, pour la bonne intelligence du drame de Wagner, j'ajoute que Parsifal intervient dans la récurrence christique d'une manière particulière. Il semble une sorte de réincarnation de Jésus. De Kundry, Klingsor dit qu'elle fut Hérodiade (p. 117). Par la suite, Kundry révèle à Parsifal qu'elle l'attend, lui, le rédempteur, depuis l'éternité. Elle se plaint de l'avoir dédaigné et rapporte:

«Je l'ai vu – lui –»  
 Et – j'ai ri.  
 Alors son regard m'a rencontrée.  
 Maintenant je le cherche en vain,  
 De monde en monde» (p. 155).

Quand elle a le sentiment qu'il est à nouveau là susceptible de la sauver, le rire remonte et elle fait succomber un pécheur. Amfortas fut sa victime qui aurait pu être le nouveau Christ l'eût-il repoussée comme vient de le faire Parsifal. Par le rire de Kundry, l'être a refusé la Rédemption du Christ et depuis lors soupire après sa délivrance. Cette situation approfondit la dissonance de l'être en envenimant la plaie. Quand Parsifal lui demande qui put blesser Amfortas avec la lance, nous nous attendons à une réponse franche: Klingsor. Celle qui vient est ambiguë: «Lui –, lui –, / Qui jadis châtia mon rire» (p. 161) et me semble s'appliquer au Christ.

Cette proposition se comprend dès lors qu'on voit en Kundry le symbole de l'être, l'inépuisable fondement de toutes les formes. Le deuxième nom que lui donne Klingsor nous y invite d'ailleurs: *Grundygyya* (p. 117). Kundry représente une *complexio oppositorum*, une totalité écartelée. A l'instar de la volonté schopenhauerienne, elle veut tout à la fois la vie (qui s'exprime par le désir) et la négation du vouloir-vivre (le sommeil dans lequel elle aspire à s'enfoncer sans retour). Ce sont les deux sources, selon Parsifal (p. 157), qui sourdent du cœur de Kundry. Cette ambivalence se retourne contre la vie sous forme de péché, mauvaise conscience, lacération<sup>(67)</sup>. En mal de salut, la nature cherche et fuit sa délivrance. Mais celle-ci la ronge; tel est le sens de la plaie d'Amfortas, infligée donc par le Christ, ou si l'on préfère, par la trace laissée par son départ et qu'on appelle le Christianisme. Le cygne transpercé par Parsifal répond au coup de lance infligé à Amfortas, soit l'humanité crucifiée par le vouloir-vivre.

---

(67) Le monde que le baiser de Kundry découvre sous les yeux de Parsifal, c'est celui de la souffrance. La luxure ne voile pas ici, comme chez Schopenhauer, la douloureuse clameur de l'être.

On comprend alors que seule la lance qui perça puisse guérir la plaie. L'écharde du désir de vivre ne peut être arrachée par un attentat pareil à celui de Klingsor qui s'émascula pour s'égaliser aux chevaliers du Graal. Ayant pris, comme Origène (à ce qu'on dit), à la lettre une parole de Jésus (Mt 19:12), il ne peut exercer sur la nature (Kundry) qu'une domination vaine, en quelque sorte hivernale. Et au lieu de la rédimer, il en capte les puissances pour tenter d'obtenir le Graal après la lance.

C'est évidemment le Graal qui délivre le mot de l'énigme. Si ce n'est pas par un attentat, comment obtient-on le salut? Une seule réponse est possible : moyennant la transfiguration spirituelle par quoi passe Parsifal repoussant éternellement les avances érotiques de Kundry.

Le Graal figure le processus alchimique de transmutation. La transsubstantiation ne suit pas ici le mouvement de la messe. Le Christ changea vin et pain en sang et corps. Le Graal contient déjà le sang (et peut-être aussi le corps) qui va devenir le vin et le pain mystérieusement servi à tous les présents. Ce ne sont donc pas le sang et le corps qu'ils vont consommer, mais les fruits d'une transsubstantiation à rebours. Le pain devient force du corps et concourt à l'accomplissement de «l'œuvre du Rédempteur» (p. 112), le vin renforcera la vie du sang pour établir une fraternité dans la vaillance (p. 112).

Wagner a voulu, dans cette scène, redoubler le miracle de la messe parce qu'il suppose déjà accomplie la première transsubstantiation. Un sens profane recouvre le drame sacré. Le symbole religieux est capté pour figurer l'union d'esprits supérieurs; la chasteté est mise au service d'un mâle idéal. Le progrès est sensible par rapport à *Tristan et Isolde* qui culmine dans l'anéantissement. Si la régénération du chevalier du Graal l'arrache enfin à son égoïsme, ce n'est pas au profit du néant, fût-il identique à la volonté une, mais à celui d'une *volonté universelle*<sup>68</sup>) A la fin de *l'Art et la révolution*, Wagner soutient que l'humanité eut

---

(68) Sur cette expression, cf. Wagner, *Beethoven*, Aubier, Paris, 1948, p. 91.

en Jésus et Apollon ses deux sublimes initiateurs. Celui-ci amena les hommes à la conscience de la beauté, celui-là leur montra leur égalité et leur fraternité.

C'est le concours de ces deux divinités qui, intervertissant les signes, rédime le rédempteur. Chacune seule ne trace que la moitié d'un chemin, voies d'ailleurs inconciliables. La contradiction de l'être est laideur pour Apollon, péché pour Jésus. Ils entendent la surmonter, l'un par la belle forme (à la fois nature et art), l'autre par la spiritualisation moyennant «la suprême force de la pitié» (p. 193). Apollon n'a pas davantage réussi à fonder la fraternité, l'ordre de la beauté n'étant pas celui de la charité.

C'est Apollon qui peut transfigurer par l'éros esthétique la racine de la luxure. C'est Jésus qui peut établir le partage de la beauté. La transsubstantiation à rebours apparaît ainsi comme l'œuvre commune des deux divinités. Corps et sang de l'oblation du dieu crucifié deviennent pain et vin de la joie du dieu solaire. Dans la messe pain et vin changent de substances en gardant leurs accidents. Ici, substances et accidents se résolvent dans le corps et le sang des chevaliers sans les déifier sauf si Dieu n'est rien d'autre que la communauté.

L'échange harmonieux des deux divinités refoule une troisième, Dionysos, et lui arrache, par la transmutation, Kundry, seul personnage tragique du drame. L'affranchissement de la nature ne consiste pas en son abolition comme le voulait Schopenhauer. La clameur de l'être est détournée de son sens et versée au crédit d'un appel à la différenciation, à la sainte multiplicité. La chasteté perd son sens dionysiaque au profit de la socialité fraternelle.

Nietzsche a eu tort de vitupérer contre *Parsifal* en mettant sur le compte du christianisme<sup>(69)</sup> son anti-dionysisme. Parsifal ignore la croix et pour s'auto-rédimer libère la nature entière. L'au-delà du péché est la joie d'être.

---

(69) Cf. *La Généalogie de la morale*, III, §§ 3, 4.

§2. Dans *le Fils du roi*, l'intériorisation vers la source vivante de l'ipséité tout à la fois se compense et s'exprime par la célébration eucharistique en tant que médium vivant de l'affectivité collective. Loin du couple narcissique, l'unité qu'entend composer José est formée des malades : «De toutes les énergies qui de tous côté se levaient et accouraient vers moi, le moment était venu de n'en faire qu'une et, leur donnant à sentir ce que sans le savoir elles cherchaient, de me montrer à elles. Alors souffrance et détresse seraient balayées comme des fantômes, l'ancien bonheur enfoui au cœur des choses et qui s'y débattait vainement ferait irruption partout, chacun en éprouverait en lui-même l'irrépressible venue et ses yeux jusque-là éteints par la résignation étincelleraient de nouveau, éblouis par l'éclat sur mon front de la couronne radieuse!» (p. 145). Germe alors le projet d'une fête dont la préparation mobilise les énergies et suscite amour, entraide et solidarité, c'est-à-dire des initiatives congénères de sa propre spontanéité. Au jour dit, même les plus lourdement handicapés se joignent à la Cène (réminiscence évidemment de Lc 14:13,21). Et c'est précisément ces derniers qui formulent du sein de leur détresse la demande d'être sauvés (p. 166). Et voilà qu'au nombre des sièges correspond exactement celui des convives! (p.166) – symbole de l'unitotalité atteinte, supérieure dans son expression et dans son efficace à l'union désirée par Lucile exclusive d'autrui, bien qu'ultimement le visé soit le même, à savoir la vie. La Communion ramènerait-elle donc la vie? Dès lors que l'individualité de chacun est recouvrée, même celle des plus pauvres où la vie s'est comme abniée, le sens de la socialité est ravivé comme lieu de l'échange fertile, c'est-à-dire d'une œuvre commune accomplie par la vie individuée et réciproquement d'une régénérescence personnelle moyennant la communauté, ce lieu qui est étreinte de soi, si bien que le malade qui s'étreint lui même au sein de la communauté ranimerait la vie en lui.

Mettons-nous un moment à l'écoute de Michel Henry philosophe : «L'Être-avec est un faire ensemble et repose sur lui. Comme l'être, l'intersubjectivité trouve son essence originelle dans la praxis»<sup>(70)</sup>,

(70) *Marx*, II, p. 119.

cette dernière étant l'autre nom de la vie! Or déjà «l'essence de la communauté est la vie, toute communauté est une communauté de vivants» (71), «toute communauté est par essence affective» (72). Mais si on peut dire invisible le Royaume de Dieu<sup>(73)</sup>, la Cène est ici biophanique, car elle manifeste l'unité de la totalité s'étreignant en unité sous les traits de José qui reçoit de la main de Lucile le diadème épiphanique (une couronne de papier doré du jour des Rois) et de la main de Wanda (en qui Lucile voit une rivale) l'onction (messianique) des parfums. Quoi de plus naturel que le fils du roi soit proclamé roi à cette occasion! (p. 169). L'unité conquise dans la joie, et même, mot lourd de sens, dans l'«enthousiasme»(p. 175), marque l'auto-affection de la vie devenue transparente à elle-même en José. Chacun certes est immergé en lui-même et s'éprouve soi-même (*s'éprouve vivant* serait tautologique mais non insignifiant). Encore a-t-il fallu qu'il fût jeté ou rejeté en lui tant il se morfondait dans l'asthénie qui est mort. Telle fut la tâche de José, analogue à celle de la vie qui «jette le Soi en lui-même pour autant qu'elle se jette en elle-même» (74). C'est pourquoi le sens de la Cène de José est résurrectionnel plutôt que sacrificiel.

§3. *Parsifal* et le *Fils du roi* ont dramatiquement même cœur, la Cène du *pain* et du *vin* au sujet de laquelle on pourrait reprendre en le détournant de son sens ce que, en sa *Vie du Christ*, Valentin Weigel disait, non sans ironie, de ceux qui faisaient de la Cène une cérémonie fictive, qu'ils sont mangeurs d'esprit. En effet, tant dans le drame que dans le roman, à la Cène préside *l'esprit* au sens de l'humaine communauté sanctifiée par la pitié, laquelle met, chez Wagner, un baume sur l'individuation expression d'une Volonté sous-jacente; chez Henry, exalte l'individuation comme impression de la Vie. Ce n'est donc pas le même sang qui fait battre alternativement ce cœur commun. La Cène qui guérit sépare dans un cas, ne sépare pas dans l'autre souffrance et joie. Parsifal sauve le Roi en le délivrant de

---

(71) M. Henry, *Philosophie matérielle*, Paris, PUF, 1990, p.161.

(72) *Ibid.*, p. 175.

(73) *L'Essence de la manifestation*, p.564.

(74) M. Henry, «Parole et religion», p. 138.

l'agonie qu'est le désir infecté par la mauvaise conscience et cela en éradiquant le désir mieux que n'a pensé le faire Klingsor en s'émasculant : la rédemption comporte la mise à mort de la nature elle-même, de Kundry en quête d'un repos qui se dérobe («Jamais je ne fais le bien. Je ne veux que le repos» - p.96; «Oh! sommeil éternel, unique sauveur» - p. 125). José transfigure la souffrance d'être en joie d'être. Des deux christologies horizontales fondatrices de liens communautaires, l'une est transvitale et cultuelle, l'autre vitale et festive. Mais le transvital cherche à purifier le sang d'une élite pollué par l'écharde dans la chair. Le vital irrigue et ranime le corps et l'esprit des plus petits. Et bien que dans les deux drames, la femme entend se sauver par l'union avec le rédempteur, le *Noli me tangere* de Parsifal et de José n'est pas porteur de la même signification. Par leur rejet de la femme, l'un révoque la nature après avoir découvert l'essence de l'être, l'autre la convoque, mais de telle manière que la pureté du sang endogamique n'y joue aucun rôle.

Ce qui fait pendant au château magique de Klingsor érigé par le désir qui pour s'investir totalement dans le langage tranche le nœud gordien de la vie, cela se dit, dans le *Fils du roi*, asile comme lieu de la représentation, à savoir la réduction de l'âme à la fiche censée la configurer. Parsifal comme José n'échappent à la magie que dans la liturgie qui est ici et là présentation du nexus affectif de la communauté.

Le temps à Monsalvat devient espace (p. 98), acte pur. Inversement, pour José dépouillé à la fin du récit de tout monde, c'est l'espace qui devient temps, durée parousique de la mémoire, puissance d'un éternel maintenant.

§4. La messe noire n'est anti-christologique que dans le blasphème puisque censée être valide. C'est à un chef d'œuvre du roman fantastique qu'il convient de faire appel pour illustrer une véritable anti-eucharistie<sup>(75)</sup>.

---

(75) A noter que le Don Juan de Barbey d'Aureville (dans *les Diaboliques*) préside à une Cène qui regroupe douze de ses maîtresses.



Le Dracula de Bram Stoker fascine sa proie dans des termes analogues à ceux que Satan adresse à Jésus : «Toutes ces vies, je vous les donne, et beaucoup d'autres encore et beaucoup plus importantes, et elles seront à vous à travers les siècles, si vous tombez à genoux et m'adorez!» (p. 389)<sup>(76)</sup>. Plus que buveur de sang, le vampire antisotériologique est mangeur d'âmes. Sa transformation en vampires de ses victimes est énoncé en termes antichristologiques : «Nous deviendrons semblables à lui, des créatures de la nuit comme lui, sans cœur ni conscience, faisant notre proie des corps et des âmes de ceux que nous aimons le plus au monde. Les portes du Ciel seraient à jamais fermées pour nous, car qui nous les ouvriraient? Tous nous abomineraient à jamais; nous serions une tache sur le soleil de Dieu, une flèche dans le flanc de Celui qui est mort pour sauver l'humanité» (p. 337). L'antisotériologie est portée à son comble dans la scène anti-eucharistique où Dracula, après avoir sucé le sang de sa victime, la force à boire de son sang souillé à lui à même sa poitrine (p. 392). Messe plus diabolique encore qu'une messe noire dont la blasphémation ne fait que pervertir l'usage alors qu'ici la communion est au sang du démoniaque. Le fait que le sang doive s'échanger marque la différence formelle entre l'eucharistie et son à rebours. Le Christ ne se nourrit pas du sang d'autrui, raison pour laquelle sa maladie d'amour est à la mort; il ressuscite à partir de sa propre divinité, source inépuisable de toute vie – on peut à la limite ajouter que, lors de l'institution de l'eucharistie. Il boit pour ainsi dire de son propre sang; la participation au sang théandrique est donation de vie et identification. Dracula, par contre, s'immortalise dans la mort en sacrifiant la vie des autres; qui boit son sang perd à la fois sa vie et son identité.

Si toute transfusion du sang est analogon du mariage (p. 259), l'échange des sangs signifie l'union anti-christologique. Ne manque pas de conscience théologique le personnage qui assimile cet échange à un «terrible baptême de sang» (p.465).

---

(76) *Dracula*, tr. L. Molitor, Marabout, Verviers, 1963.

§5. C'est l'Hostie qui fait reculer le vampire, eucharistie contre eucharistie! Sacrifice, mais non sanglant, exclu comme chez Michel Henry, d'un pathétique qui aggrave la crucifixion. Ce qui, dans *le Fils du roi*, se donne à partager, la vie, exclut toute violence. Nul besoin de rapt puisque la vie transit l'individu. Autrement dit, l'eucharistie se signifie comme découverte de la vie en soi, affleurement de la source à la peau de l'affectivité. Considération qui n'oppose pas absolument la geste de José à celle de Dracula. Par des voies divergentes, ces deux fils de la Vie suressentielle, aspirent à s'insérer vivants dans le fondement absolu, à se faire, non pas pères d'eux-mêmes – entreprise luciférienne de séparation –, mais leurs mères selon le désir de s'euphoriser perpétuellement par l'accueil en soi, d'un coup (José) ou successivement (Dracula), la vraie et vibrante continuité vitale en guise d'inépuisable Graal matriciel. Sépare José de Dracula l'assurance que la filiation du vivant ne se coupe pas. La mort comme fait relève du registre de la représentation. On peut rétroposer autant qu'on veut la date de naissance du vampire, jamais elle n'ira en deçà de l'antéposition absolue de José qui, je le rappelle, se dit plus ancien que la nature éternelle! (p. 9). Le *nunc stans* de l'affectivité exclut toute pensée, toute pensée de mort. Plénitude d'un désir depuis toujours prévenu!