







*Généalogie du concept henryen d'Archi-Soi*  
*La hantise de l'Origine*

Benoît Gh. Kanabus

Dissertation présentée en vue de l'obtention  
du titre de docteur en philosophie  
Promoteur : Prof. M. Maesschalck  
Comité : Profs. R. Gély et J. Leclercq

Louvain-la-Neuve  
Décembre 2009



*Les gens dont le désir est uniquement d'être eux-mêmes ne savent jamais où ils vont. Ils ne peuvent le savoir. [...] Le mystère final réside en soi-même. Quand on a pesé le soleil dans la balance, mesuré les phases de la lune, dessiné la carte des sept ciels, étoile par étoile, il reste encore soi-même. Qui peut calculer l'orbite de son âme ? Quand le fils de Qish se mit en route pour chercher les ânes de son père, il ne savait pas que l'homme de Dieu l'attendait avec le chrême du sacre et que son âme était déjà l'âme d'un roi.*

O. WILDE, *La ballade de la geôle de Reading, De Profundis*, trad. L. LACK, Paris, Stock, coll. « Le livre de poche », 1973, p. 222. Cité in DAP, p. 95.



## REMERCIEMENTS

*Cette thèse de doctorat a été financée par le Fonds National de la Recherche Scientifique (F.R.S-FNRS), auquel j'exprime ma reconnaissance en la personne de sa Secrétaire générale le Dr Ir Véronique Halloin.*

*Je remercie sincèrement le Prof. Marc Maesschalck, promoteur de cette thèse. Sa direction généreuse et la puissance de sa propre philosophie n'ont cessé de guider et d'inspirer cette recherche.*

*Ma profonde gratitude va au Prof. Raphaël Gély dont les commentaires nombreux et l'amitié n'ont cessé de nourrir et de soutenir ce travail.*

*J'exprime ma vive reconnaissance aux Prof. Rolf Kühn et Jean Leclercq pour leur aide jamais refusée et leur encadrement stimulant.*

*Que soient également remerciés les Prof. Jean-François Courtine et Natalie Depraz qui dirigèrent cette recherche à ses débuts lors de ma maîtrise en Sorbonne.*

*J'adresse mes sentiments les plus respectueux au Prof. Anne Henry, l'épouse de Michel Henry, qui m'encouragea chaleureusement.*

*Enfin, je salue ici tous ceux qui m'apportèrent leur soutien et leur réconfort durant l'aride travail d'une thèse. Mes collègues du Centre de Philosophie du Droit, en particulier les Dr Laurence Blésin, Alain Loute et Délia Popa ainsi que les doctorants Juan-Pablo Bermudez, Élise Deroitte, Christine Frison, Yasmine Jouhari, Cristian Valdez. Sans oublier M<sup>me</sup> Ewa Stasiak. Mes amis de l'Université, dont je ne peux, las !, citer que Diane Bernard, Nicolas Chevalier, Frédéric Consiglio, le Dr Charles Doyen, Vincent Degauquier, le Dr Michel E. Ghanem de Ghassan, Thibaut Gress, Renaud François, Jean Lempire, Julien Maréchal, Denis Matthy et Jean-Louis Sarot.*

*Et d'abord mes parents, ma sœur, la famille.*

## TABLE DES ABRÉVIATIONS

|      |                                                                                                                          |
|------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| BS   | <i>Le Bonheur de Spinoza</i> , Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2003.                                                    |
| EM   | <i>L'Essence de la manifestation</i> , Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2003 (1 <sup>ère</sup> éd.1963).                 |
| PPC  | <i>Philosophie et phénoménologie du corps, Essai sur l'ontologie biranienne</i> , Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1997. |
|      | <i>Marx</i> , Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1976,                                                  |
| M I  | — <i>t. I, Une philosophie de l'économie</i> ,                                                                           |
| M II | — <i>t. II, Une philosophie de la réalité</i> .                                                                          |
| GP   | <i>Généalogie de la psychanalyse, Le commencement perdu</i> , Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1985.                     |
| LB   | <i>La Barbarie</i> , Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2001.                                                               |
| VI   | <i>Voir l'invisible, Sur Kandisky</i> , Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2003.                                            |
| PM   | <i>Phénoménologie matérielle</i> , Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1990.                                                |
| CC   | <i>Du communisme au capitalisme, Théorie d'une catastrophe</i> , Paris, Odile Jacob, 1990.                               |
| VR   | <i>Vie et révélation</i> , Beyrouth, Beyrouth, Université St Joseph, 1996.                                               |
| CMV  | <i>C'est moi la Vérité, Pour une philosophie du christianisme</i> , Paris, Seuil, 1996.                                  |
| I    | <i>Incarnation, Pour une philosophie de la chair</i> , Paris, Seuil, 2000.                                               |
| PC   | <i>Paroles du Christ</i> , Paris, Seuil, 2002.                                                                           |
| AD   | <i>Auto-donation, Entretiens et conférences</i> , Paris, Beauchesne, coll. « Prétontaine », 2004.                        |
| E    | <i>Entretiens</i> , Arles, Sulliver, 2005.                                                                               |
|      | <i>Phénoménologie de la vie</i> , Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2003-2004,                                            |
| DP   | — <i>t. I, De la phénoménologie</i> ,                                                                                    |
| DS   | — <i>t. II, De la subjectivité</i> ,                                                                                     |
| DAP  | — <i>t. III, De l'art et du politique</i> ,                                                                              |
| SER  | — <i>t. IV, Sur l'éthique et religion</i> .                                                                              |
| SM   | <i>Le Socialisme selon Marx</i> , Arles, Sulliver, coll. « Essai », 2008.                                                |
| AYF  | <i>L'Amour les yeux fermés</i> , Paris, Les Belles Lettres/Encre marine, 2009.                                           |
| FR   | <i>Le Fils du roi</i> , Paris, Les Belles Lettres/Encre marine, 2009.                                                    |

## INTRODUCTION

*Vous voulez progresser en philosophie ? Alors, prenez une page de n'importe quel philosophe, travaillez-la, puis fermez le livre. Reprenez ensuite l'analyse avec vos propres mots<sup>1</sup>.*

*La hantise de l'origine<sup>2</sup>* pourrait être l'épigraphe gravée au fronton de l'œuvre de Henry, tant il est vrai que la question de la phénoménalisation originaire de la vie constitue le cœur de sa pensée. À sa lumière, il ordonne, analyse et décrit des applications thématiques concrètes aussi diverses que le besoin, la culture, la société ou encore l'histoire. Quarante ans après la publication de *L'Essence de la manifestation*, Henry reprend et approfondit l'élucidation de l'épreuve de la vie originaire en décrivant le procès d'auto-engendrement de la Vie absolue, poursuivant dans ses derniers essais la tâche ouverte dès son premier ouvrage. Ses recherches sont ainsi entées sur la description du Soi à l'origine de la Vie et progressent génétiquement selon une nécessité croissante pour aboutir dans un ultime achèvement à la théma-

---

<sup>1</sup> G. FLORÈS, « Souvenirs », in J.-M. BROHM et J. LECLERCQ (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 523-524, pp. 523-524.

<sup>2</sup> Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, Un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 1980, pp. 162 ; ID., *Michel Henry, Passion et magnificence de la vie*, Paris, Beauchesne, 2003, p. 3 ; ainsi que X. TILLIETTE, « La christologie philosophique de Michel Henry (2000) », in A. DAVID et J. GREISCH (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 171-180, p. 172. Cette expression a d'abord été utilisée par X. Tilliette à propos de Schelling, cf. *Schelling, Une philosophie en devenir*, t. II, *La dernière philosophie 1821-1854*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1970, p. 11 ; *La mythologie comprise, Schelling et l'interprétation du paganisme*, suivi de *Trois essais concernant l'origine*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2002, pp. 9 et 114.

tisation du concept d'Archi-Soi décrit comme l'origine de l'origine, comme l'accomplissement protohistorique de la Vie.

La pensée de Henry est hantée par l'origine au sens où cette question est sa préoccupation constante. À aucun moment, il ne se libérera de cette question parce qu'elle est pour lui la question philosophique par excellence dont toutes les autres découlent. Et la question de l'origine est chez Henry hantée par l'Archi-Soi au sens où la vie chez Henry s'originarise comme un Soi. L'Archi-Soi hante l'origine parce que sa présence se diffuse jusqu'au tréfonds de la vie, là où elle n'a plus de nom<sup>3</sup>, étant l'effectuation et l'engendrement même de la possibilité de son apparaître<sup>4</sup>.

La récente publication par A. Henry de rares extraits d'un *Journal* de jeunesse allant de 1942 à 1948 — et laissant entendre l'existence de notes antérieures sans doute à jamais perdues — dévoile que cette question de l'origine est au cœur de la pensée de Henry depuis ses premiers projets philosophiques en khâgne et dans le péril du maquis qu'il prit immédiatement après la soutenance de son mémoire sur Spinoza. Écrit le plus souvent dans l'urgence, sur le triste et mauvais papier de la guerre, le *Journal* se compose de réflexions philosophiques rapides et denses, de brefs textes littéraires, parfois d'odes aux camarades disparus. Il divulgue la force d'une pensée précoce et foisonnante, originale avant même de s'exposer. On a régulièrement souligné la remarquable continuité de l'œuvre henryenne en-deçà de ses moments de radicalisation ou d'applications thématiques concrètes. Cette continuité devient proprement saisissante au vu des extraits de ce *Journal*<sup>5</sup>. Henry y définit notamment d'emblée la question philosophique qui l'occupera toute sa vie : « Faire une thèse sur les prémisses de l'existence »<sup>6</sup>.

Cette quête de l'origine ne prend aucunement chez Henry une quelconque forme de dévalorisation du présent de l'histoire en train de se faire. Pour Henry, l'histoire ne provient pas en effet de la perte de l'origine mais elle se tient tout entière dans l'origine. C'est pourquoi il ne propose pas un geste régressif qui chercherait en vain une origine qu'il ferait reculer sans cesse. La question de l'origine n'est la sienne que dans la mesure où il cherche à savoir comment l'origine originarise, comment l'origine potentie l'histoire à chaque instant. En ce sens, la hantise de l'origine ne fait qu'un avec le désir de son accomplissement : le propre de la pensée henryenne étant précisément que le désir de l'accomplissement de l'histoire consiste

<sup>3</sup> Cf. CMV, p. 76.

<sup>4</sup> Sans l'Archi-Soi, la vie ne serait pas pensable du point de vue d'une phénoménologie radicale, car l'épreuve que nous ferions de notre vie se confronterait à la représentation d'un amas d'énergie inconscient, incapable de rendre compte d'une vie qui possibilise cette épreuve de nous-mêmes (cf. CMV, pp. 51-52). Sur la distinction entre la vie que décrit la phénoménologie et sur la vie que décrit la biologie, cf. J.-FR. LAVIGNE, « Michel Henry et la Phénoménologie : L'origine de l'être et le principe de la libération », in ID. (dir.), *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque international de Montpelier 2003*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2006, pp. 21-33, pp. 23-27.

<sup>5</sup> Nous possédons désormais une vue d'ensemble de l'œuvre de Henry grâce à l'effort conjugué du travail dévoué de A. Henry qui continue patiemment de recomposer les textes encore inédits et du travail de classification de l'ensemble des documents se rapportant à l'œuvre au Fonds Michel Henry, déposé à l'Université catholique de Louvain, sous la responsabilité scientifique de J. Leclercq.

<sup>6</sup> A. HENRY et J. LECLERCQ, « Entretien en manière de biographie », in *Dossier Michel Henry, op. cit.*, pp. 7-50, p. 12.

à se recevoir comme commencement et recommencement de l'histoire. « La nostalgie des origines, pour reprendre un beau titre de Mircea Eliade<sup>7</sup>, écrit X. Tilliette, n'est donc pas forcément le fait d'une disposition d'esprit taciturne et mélancolique, "des débris du passé recueillant tout vestige". [...] la nostalgie peut aussi être actuelle, obsession créatrice, énergie des recommencements, "départs dans l'affection et les bruits neufs" »<sup>8</sup>.

\*

La fidélité à cette question se traduit par une remarquable unité de l'œuvre et de la logique qui préside à son développement. Henry n'a en effet pas pour ambition de produire une nouvelle philosophie en commençant la rédaction de ses trois derniers opuscules : *C'est moi la Vérité*, *Incarnation* et *Paroles du Christ* — que la littérature secondaire a convenu de rassembler en raison de leur puissante articulation interne sous l'appellation de trilogie. En y conceptualisant l'Archi-Soi, il souhaite au contraire reprendre le fil conducteur de sa pensée dont nous connaissons désormais le maître mot : gagner une description de l'origine de la vie comme pouvoir et accomplissement d'un Soi. Car si Henry divise son œuvre sous un double aspect, c'est uniquement selon le critère d'une recherche fondamentale et d'une recherche appliquée : « fondamentaux sont les textes et les concepts qui expliquent les autres et ne peuvent être expliqués par eux »<sup>9</sup>. D'un côté, l'élaboration de présuppositions phénoménologiques fondamentales autour de la description d'un pouvoir d'être un Soi de la vie. *Philosophie et phénoménologie du corps* et *L'Essence de la manifestation* relèvent de ce premier aspect. De l'autre, l'application de ces présuppositions. Ainsi, le *Marx* prolonge *Philosophie et phénoménologie du corps* qui « se donnait comme tâche à venir la compréhension de Marx et "matérialisme" à la lumière de la théorie du corps subjectif »<sup>10</sup>. Les essais critiques sur le monde contemporain s'inscrivent dans cette volonté d'application à divers problèmes : l'inconscient (*Généalogie de la psychanalyse*), la culture (*La Barbarie*), l'art (*Voir l'invisible*), l'économie (*Du communisme au capitalisme*), la communauté (*Phénoménologie matérielle*). En revanche, « le dernier essai sur le christianisme fait exception et poursuit la tâche de *L'Essence de la manifestation* »<sup>11</sup>, en décrivant désormais le moment corollaire du pouvoir d'être un Soi de la vie : son accomplissement comme Archi-Soi. Voici comment A. Henry situe les trois derniers livres son époux :

Ils constituent certainement l'épanouissement de ce qui se profilait dans *L'Essence de la manifestation*. Et cette démarche, qui n'est pas "un tournant" comme on a pu l'écrire, mais l'approfondissement d'une phénoménologie bien menée, cette façon de fermer la boucle rejoint d'une certaine façon celle de la grande philosophie d'autrefois. Se tourner vers le Christianisme pour donner son fondement à l'immanence de la vie, sa passivité, son pathos originaire, son invisibilité, ne répond pas toutefois à une volonté de

---

<sup>7</sup> M. ELIADE, *La nostalgie des origines, Méthodologie et essais des religions*, trad. H. PERNET et J. GOUILLARD, Paris, Gallimard, coll. « Les essais », 1971.

<sup>8</sup> X. TILLIETTE, *La mythologie comprise, op. cit.*, p. 114.

<sup>9</sup> M I, p. 34.

<sup>10</sup> E, p. 19.

<sup>11</sup> E, p. 17.

système ou de ralliement à une tradition. Il s'agit d'une méditation authentique sur la Vie, d'une remontée à l'origine qui élargit également le champ de la spéculation, en permettant de traiter frontalement des questions capitales : qu'est-ce que la chair, le mal, l'angoisse, l'ipséité, l'intersubjectivité, la condition de Fils de Dieu ?<sup>12</sup>

Une des raisons qui, malgré la remarquable continuité méthodologique et thématique de l'œuvre henryenne, pousse à parler d'une seconde philosophie à propos de la trilogie est néanmoins une modification terminologique profonde, un « vocabulaire complètement changé »<sup>13</sup>, qui fait suite à la rencontre du christianisme. G. Dufour-Kowalska recense entre autres que la « manifestation » a cédé la place à la « révélation » associée au concept de « génération » ; au « corps » se substitue la « chair » ; la « subjectivité » est définitivement densifiée d'une « individualité transcendante » corrélée de sa « praxis ». Cette modification conceptuelle est l'indice d'un « nouveau système », d'une « contre-phénoménologie ». Mais ce nouveau système dont elle parle ne concerne pas l'opposition de deux philosophies chez Henry puisque, explique-t-elle, « des germes de cette révolution, de cette rétroversion, en vertu de laquelle le sujet transcendantal se détourne du monde et de ses objets, c'est-à-dire de l'apparence, pour s'orienter en arrière de lui-même vers son commencement absolu, vers le principe et l'origine de sa réalité — il va alors changer de nature —, des germes de cette “conversion” se font jour dans *L'Essence de la manifestation*, puis dans le *Marx*. Ils s'épanouissent dans *C'est moi la Vérité* et dans *Incarnation* »<sup>14</sup>. Si nouveau système il y a, c'est à l'encontre de la phénoménologie classique. Si seconde philosophie il y a donc chez Henry, c'est parce que, ajoute-t-elle, dans la quête de l'origine « la référence désormais n'est plus Husserl, mais l'Évangile de Jean. Dans le combat à mort contre la phénoménologie classique, l'arme de choc aux mains du philosophe sera à présent ce qu'il appelle “la vérité du christianisme”, l'instrument d'une destruction radicale et définitive de ses présupposés »<sup>15</sup>.

\*

Or, cette référence au christianisme va justement polariser l'enjeu de la réception de la trilogie, la question étant de savoir si ce concept n'est pas motivé par un « tournant théologique »<sup>16</sup> — pour employer immédiatement l'expression de D. Janicaud qui fit fortune —, au point de produire une sortie de la phénoménologie.

Selon l'auteur du *Tournant théologique de la phénoménologie française*, l'Ipséité transcendante de la vie fait en effet sombrer la phénoménologie radicale de la vie dans la « métaphysique la plus idéaliste »<sup>17</sup> et ce, même si l'on arrive à la libérer d'une dépendance à l'égard des Écritures. D. Janicaud retourne d'ailleurs ironique-

<sup>12</sup> AD, pp. 266-267.

<sup>13</sup> E, p. 121.

<sup>14</sup> G. DUFOUR-KOWALSKA, « Le corps subjectif : Incarnation et Révélation », in *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, op. cit.*, pp. 81-90, p. 85.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> D. JANICAUD, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, coll. « Tiré à part », 1991.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 60.

ment contre Henry la définition qu'il donne de la métaphysique dans *L'Essence de la manifestation* : une philosophie ou une phénoménologie a « une signification métaphysique » si « la réalité transgresse l'apparence où elle était censée se manifester »<sup>18</sup>, c'est-à-dire si elle outrepassa le phénomène et laisse hors de la phénoménalité son fondement. Et selon D. Janicaud, l'expérience de ce concept, Henry est justement incapable de l'exhiber. Ne le reconnaît-il d'ailleurs pas de son propre chef en qualifiant cette expérience d'« invisible » ? Bref, lorsque Henry parle de l'« Archi », il le fait « sans qu'on ait justifié ni de quelle "phénoménalité" il s'agit à ce niveau, ni à quel titre on doit admettre comme phénoménologiquement évident [cette] conception »<sup>19</sup>. Le constat est alors tranchant : ce phénomène non-intentionnel dont parle Henry brille par son « absence »<sup>20</sup> ; ce qui ne signifie rien d'autre qu'il ne relève d'aucune phénoménalité. La phénoménologie radicale serait donc traversée par une contradiction : « remonter à une réceptivité si fondamentale qu'elle échappe à toute saisie phénoménale bien qu'elle la conditionne »<sup>21</sup>. Ainsi, le recours constant aux Écritures cacherait mal en définitive cette lacune plus importante : un manque patent d'expérience phénoménologique. Cette critique précède, il est vrai, la rédaction de la trilogie, mais elle vise bien néanmoins le futur concept d'Archi-Soi dans la mesure où elle s'attaque à la description de l'effectuation originaire de la vie comme Soi, description qui apparaît dans *Phénoménologie matérielle* et dans les articles préparatoires à la trilogie dont D. Janicaud avait connaissance. Les critiques plus récentes ne se sont d'ailleurs pas trompées en lui emboitant très largement le pas.

Nous ne citerons dans cette introduction que deux exemples qui résument bien le point focal des critiques et présente avec précision l'enjeu phénoménologique dans lequel s'inscrit le concept d'Archi-Soi. L'ensemble des descriptions sur l'Archi-Soi pourrait être, comme le sous-entend S. Laoureux, des affirmations spéculatives parce que l'Archi-Soi serait tout simplement « sans certitude phénoménologique »<sup>22</sup>. La contradiction ne pointe pas ici un problème méthodologique lié à l'interrogation des thèses du christianisme, mais elle se concentre sur le fondement de l'Archi-Soi : le Christ transcendantal, même nommé Archi-Soi, est non-phénoménologique. Pour Fr.-D. Sebbah, l'Archi-Soi représente « l'irruption d'un thème non phénoménologique, non produit par la contrainte phénoménologique, dans la phénoménologie de Henry, qui lui apporte du dehors la possibilité de régler un problème qui se posait à cette phénoménologie et qu'elle ne parvenait pas à résoudre par ses propres moyens »<sup>23</sup>. Ce problème qu'il qualifie d'« aporie », est le suivant : « chez Henry, on ne peut pas décrire l'auto-révélation à Soi de la Parole de la Vie dans l'auto-révélation à Soi de chaque vivant, sans "passer" par le Verbe, par le Christ en tant qu'archi-révélation à Soi de la Parole de Dieu : le Christ est la Porte

<sup>18</sup> EM, 297.

<sup>19</sup> D. JANICAUD, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, op. cit., p. 15.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> S. LAOUREUX, *L'Immanence à la limite, Recherche sur la phénoménologie de Michel Henry*, Paris, Cerf, coll. « Passages », 2005, p. 208.

<sup>23</sup> FR.-D. SEBBAH, *L'Épreuve de la limite, Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque du Collège international de philosophie », 2001, pp. 170-171.

et la Voie d'accès »<sup>24</sup>. Bref, Henry utilise la « figure du Christ » de manière spéculative pour « suturer » une aporie radicale de sa description des rapports des vivants à la Vie qu'il ne parvenait pas à dépasser<sup>25</sup>.

En poussant au bout la logique de la critique, nous comprenons que, au fond, c'est tout de même un problème méthodologique qui ressurgit. Toutefois, celui-ci n'est pas lié à la lecture du christianisme en tant que telle opérée dans la trilogie, c'est plus radicalement la phénoménologie de la vie qui est visée dans son fondement : à vouloir trop réduire, Henry est allé au-delà de la phénoménalité en retombant dans une métaphysique de la vie ou, pire, dans une théologie qui n'avoue pas son nom. « Cette philosophie, pondère Fr.-D. Sebbah, est suffisamment complexe pour qu'il ne s'agisse en aucun cas d'une sortie simple et sans retour de la phénoménologie alors même qu'il faut savoir désigner ici une transgression de la contrainte immanente de la phénoménologie »<sup>26</sup>. Mais l'Archi-Soi serait en tout cas une réponse tardive à des problèmes présents de longue date dans la phénoménologie radicale de la vie, une solution *in extremis*, forcée et par là peu convaincante.

Henry comprend parfaitement l'enjeu de la critique qui lui est adressée. « Cette analyse de la Vie absolue, écrit-il, ne nous éloigne-t-elle pas de la phénoménologie qui veut s'en tenir à des phénomènes concrets et vécus par nous, ne nous jette-t-elle pas dans la spéculation, voire la dogmatique ou la croyance ? N'avons-nous pas cédé au “tournant théologique de la phénoménologie française” dénoncé par Dominique Janicaud ? »<sup>27</sup> Or, c'est précisément l'objet du concept d'Archi-Soi que d'éviter cette dérive spéculative sur l'origine. Avec ce concept, Henry veut repousser l'idée de l'Absolu que développait largement *L'Essence de la manifestation*. La question de la Vie dans la trilogie se fixe immédiatement et d'une manière explicite sur l'Archi-Soi parce qu'il est celui qui rend compte du lien entre l'auto-affection de la vie et celle des vivants<sup>28</sup>. Cette fixation de la description sur l'Archi-Soi répond donc à une motivation phénoménologique profonde qui tient à sa méthode : elle part du vivant et de son expérience pour parvenir à la vie<sup>29</sup>. Fr.-D. Sebbah concède d'ailleurs très volontiers cette intention à Henry : « Lorsque Michel Henry décrit précisément le rapport d'intériorité entre la Vie et les Fils de la Vie, entre la Vie et l'Archi-Fils, c'est bien l'essence de la phénoménalité qu'il prétend décrire. Et décrire l'essence de la phénoménalité (en prenant le risque d'écarter des phénomènes donnés de prime abord ?) est bien une traduction légitime du mot d'ordre de la phé-

<sup>24</sup> ID., « La parole henryenne », in *Dossier Michel Henry*, *op. cit.*, pp. 484-493, pp. 492-493.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> ID., *L'Épreuve de la limite*, *op. cit.*, pp. 170-171. Pour S. Laoureux également « la phénoménologie matérielle serait, d'un bout à l'autre de son parcours, la tentative de dégager une approche de la phénoménalité qui bouleverse un édifice classique de la métaphysique. Si elle pousse la phénoménologie à la limite, ce n'est jamais pour s'inscrire ou “retomber” purement et simplement dans son au-delà » (« Michel Henry au-delà de l'onto-théologie ? Remarques sur la phénoménologie matérielle et la métaphysique », in J. HATEM (dir.), *Michel Henry, La Parole de Vie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003, pp. 181-212, p. 212).

<sup>27</sup> AD, p. 35.

<sup>28</sup> Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, Passion et magnificence de la vie*, *op. cit.*, p. 162.

<sup>29</sup> Cf. SER, p. 104.

noménologie depuis son origine husserlienne »<sup>30</sup>.

Mais si Fr.-D. Sebbah laisse transparaître un doute quant à la phénoménalité de l'Archi-Soi, il est clair pour Henry que l'Archi-Soi repose sur une expérience que chaque vivant est susceptible de faire : celle d'une vie qui s'est toujours déjà effectuée comme un Soi pour possibiliser notre propre pouvoir de nous vivre comme des soi. « Si la vie n'est pas un concept métaphysique, mais bien plutôt un donné phénoménologique, c'est en tant qu'elle est une expérience : non pas l'objet d'une expérience, mais l'expérience elle-même que nous sommes constamment et qui est l'épreuve d'un Soi vivant. Ainsi, la vie est une vie phénoménologique, une vie "ip-séisée" »<sup>31</sup>.

D. Janicaud se méprendrait donc sur l'invisibilité de la vie et sur son « absence » apparente ainsi que sur une référence au christianisme censée combler un défaut d'expérimentation puisque, en fait, comme l'explique R. Kühn, D. Janicaud considère encore le Soi de la vie comme un phénomène-limite du voir intentionnel suivant lequel il ne peut y avoir de phénomène en dehors de la transcendance<sup>32</sup>. « L'invisible n'est un concept adéquat pour penser la vie que si nous le distinguons absolument d'un invisible qui n'est qu'un mode limite du visible et appartient donc encore en fait au système de la conscience comme un de ses degrés »<sup>33</sup>. Or, si l'Archi-Soi ne se prouve pas, il reste une certitude plus forte qu'aucune autre : il s'éprouve. « Car si la vie n'a pas de visage, elle n'est pas rien, elle n'est pas la simple privation de la phénoménalité »<sup>34</sup> ; elle « n'est pas une présupposition métaphysique puisque c'est un pathos qui s'atteste donc plus fortement que n'importe quoi d'autre »<sup>35</sup>. Une telle expérience « seule échappe au doute puisque, selon l'intuition générale et décisive de Descartes, quand bien même le monde n'existerait pas, n'étant qu'un songe, elle n'en subsisterait pas moins, telle qu'elle s'éprouve »<sup>36</sup>. Selon Henry, « l'invisible n'est le concept antithétique, formel et vide de la phénoménalité, mais son effectuation dans l'effectivité du sentiment »<sup>37</sup>.

La phénoménologie radicale, on le voit, ne vise aucunement à nous *faire voir* le sentiment immédiat de l'existence, « elle vise au contraire à réduire toutes les médiations de telle sorte que nous puissions en revenir à cette épreuve immédiate »<sup>38</sup>. Son geste ne consiste pas à repousser sans cesse l'origine du pâtir, mais à se mouvoir dans cette origine pour penser sa possibilisation à partir de son surgissement

<sup>30</sup> FR.-D. SEBBAH, « La parole henryenne », *loc. cit.*, p. 490.

<sup>31</sup> J.-M. LONGNEAUX, « Étude sur le spinozisme de Michel Henry », in BS, p. 273. « S'il y a un être, il est vivant, et la vie est le contraire de l'anonymat. Elle est l'extrême singularité, l'extrême individualité, l'intensité, le sentiment » (AD, p. 83).

<sup>32</sup> Cf. R. KÜHN, *Radicalité et passibilité, Pour une phénoménologie pratique*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003, p. 198.

<sup>33</sup> DP, p. 48.

<sup>34</sup> DP, p. 49.

<sup>35</sup> AD, p. 166.

<sup>36</sup> CC, p. 218.

<sup>37</sup> DP, p. 50.

<sup>38</sup> J.-M. LONGNEAUX, « La réduction radicalisée comme passage à la connaissance du troisième genre », in ID. (éd.), *Retrouver la vie oubliée, Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, Actes du Colloque de Namur 1999*, Namur, PUN, 2000, pp. 45-66, p. 64.

même. Il faut, explique M. Maesschalck, « une ultime radicalisation de son pouvoir de pâtir pour que le point de vue d'immanence puisse éprouver son propre pouvoir non comme produisant le pâtir, mais comme forme d'auto-accroissement ou d'auto-engendrement du pâtir »<sup>39</sup>. Dans l'article « Le christianisme : une approche phénoménologique ? » qui expose de manière théorique comment la phénoménologie de la vie prétend interroger le christianisme, Henry entend démontrer comment la phénoménologie classique — qui se définit par sa méthode d'élucidation intentionnelle et non par l'objet de son élucidation<sup>40</sup> — est incapable par principe de nous donner accès à la réalité du christianisme et ce, parce qu'elle est incapable de donner accès à la vie. Sur le plan phénoménologique, Henry pose ainsi « un problème épistémologique nouveau et fondamental [...] rechercher une méthodologie qui, en dépit de cet évanouissement de la vie devant la pensée, serait cependant susceptible de nous y donner accès »<sup>41</sup>. La réponse à cette difficulté épistémologique est donnée à plusieurs reprises. Nous citons ici une de ses premières formulations dans ce même article :

D'accès à la vie, il n'en est que dans la vie, et par elle, c'est-à-dire conformément au mode de phénoménalisation originelle selon lequel se phénoménalise la vie, c'est-à-dire selon lequel elle s'éprouve elle-même [...]. En d'autres termes : parvenir à la vie n'est jamais possible ailleurs ou autrement que dans le propre parvenir en lequel la vie parvient en soi<sup>42</sup>.

Que révèle l'auto-surgissement du pâtir ? « Avant cette idée de l'affectant et de l'affecté, avant cette épreuve en laquelle ce qui éprouve et ce qui est éprouvé adhèrent l'un à l'autre et ne font qu'un, avant cette Unité naturée et pour qu'elle s'accomplisse, s'accomplit l'essence de la vie, le mouvement de son éternelle venue en soi-même en laquelle s'engendre chaque fois un Soi particulier — ce Soi que je suis »<sup>43</sup>. L'accomplissement de la vie originaire comme Soi est la détermination immanente sur laquelle notre pâtir se fonde, dans l'impossibilité qu'il se trouve à jamais de se séparer de lui-même parce qu'il est d'abord incapable de se séparer de ce pouvoir de la vie qui lui a donné d'être un soi. Les réflexions sur le phénomène de la souffrance sont à cet égard exemplaires. « Si vous considérez un phénomène différent comme la souffrance, il ne s'apparaît pas à l'extérieur, il est acculé à soi dans son pathos de même que le Soi ne peut se mettre à distance de soi »<sup>44</sup>. De ce point

<sup>39</sup> M. MAESSCHALCK, « La forme communautaire du jugement éthique chez Michel Henry, Filiation et fraternité », in *Retrouver la vie oubliée*, op. cit., pp. 183-209, p. 204.

<sup>40</sup> Pour D. Janicaud, le postulat de la jonction entre objet et méthode est justement le fondement de la science. « Si ce postulat méthodologique [...] est récusé, aucune science (au sens occidental) n'est fondable ni praticable » (*Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, op. cit., p. 69).

<sup>41</sup> SER, p. 110.

<sup>42</sup> SER, p. 102. « Pour autant que l'objet de la phénoménologie radicale de la vie n'est jamais rien d'autre que l'accès à la vie se phénoménalisant chaque fois au niveau de son actualité et de sa modalisation, on accomplit ainsi un renversement de la phénoménologie elle-même » (R. KÜHN, *Radicalité et passibilité*, op. cit., p. 202).

<sup>43</sup> SER, p. 76.

<sup>44</sup> E, p. 139. « On remarquera que, s'intéressant à la souffrance comme telle, Michel Henry s'intéresse à un phénomène que, dans une autre terminologie (cf. J.-L. MARION, « Le phénomène saturé », in *Phénoménologie et théologie*, op. cit., pp. 79-128 ; *Étant donné, Essais d'une phénoménologie de la donation*, Paris,

de vue, les descriptions du concept d'Archi-Soi reposent selon Henry sur une expérience entièrement positive dans la mesure où nous ne cessons de faire, à partir de la passivité qui est la nôtre à l'égard de la vie, l'épreuve de notre engendrement par une vie qui est ipséisée indépendamment de notre consentement. S'en tenant à cette expérience, Henry a raison de récuser toute construction métaphysique de son concept. Il ne pose aucune dichotomie entre l'expérience qui lui apparaît et l'être de cet apparaître. L'explication, loin de rapporter la manifestation à une source extérieure de production, en reste au phénomène tel qu'il se donne<sup>45</sup> : notre pâtre est toujours celui d'un soi ; « il y a donc une épreuve de soi continue, qui habite tous nos pouvoirs »<sup>46</sup>. Si nous sommes des soi vivants, c'est parce que la vie nous engendre dans ce pouvoir qu'elle ne tient que d'elle-même.

\*

Ce bref aperçu de l'enjeu phénoménologique qui se joue autour de l'Archi-Soi atteste combien ce concept représente une question primordiale et incontournable pour la réception de la trilogie<sup>47</sup>. Étonnamment aucune étude d'ampleur n'a pourtant encore été menée à ce jour sur ce concept. On trouve néanmoins dans la littérature secondaire — évidemment encore très récente puisque ce concept n'apparaît comme tel qu'en 1996 — un nombre conséquent d'analyses et de réflexions dont nous ne citerons ici que les plus exemplatives, laissant au déroulement de notre étude le soin de revenir sur les angles de traitements particuliers qui lui sont réser-

---

PUF, 1997), on pourrait qualifier de "phénomène de droit commun". La description, au moins dans son objet, est dans ce cas précis phénoménologique au sens le moins contestable du terme » (FR.-D. SEBBAH, « La parole henryenne », *loc. cit.*, p. 485).

<sup>45</sup> « La phénoménologie [...] s'oppose dans le principe à la métaphysique pour autant qu'elle s'en tient délibérément au phénomène tel qu'il se montre de lui-même » (I, p. 303). De nombreux commentateurs se sont penchés sur cette question du rapport entre phénoménologie henryenne et métaphysique, cf. e. a. P. AUDI, *Michel Henry, Une trajectoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Figures du savoir », 2006, p. 119 *sq.* ; G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, Passion et magnificence de la Vie*, *op. cit.*, p. 222 *sq.* ; E. GABELLIERI, « De la métaphysique à la phénoménologie une relève ? » in *Revue philosophique de Louvain*, 4/94 (1996), pp. 625-645 ; P. GILBERT, « Un tournant métaphysique de la phénoménologie française ? M. Henry, J.-L. Marion et P. Ricœur », in *Nouvelle revue théologique*, 124/4 (2002), pp. 597-617 ; M. HAAR, « Michel Henry entre phénoménologie et métaphysique », in *Philosophie*, 15 (1987), pp. 30-54 ; S. LAOUREUX, *L'Immanence à la limite*, *op. cit.*, pp. 179-182.

<sup>46</sup> E, p. 108.

<sup>47</sup> L'œuvre de Henry a été soumise à une constante réévaluation par la critique. Sur ce point, quelques exemples de la perception publique du philosophe de Montpellier en diront plus qu'un enchevêtrement d'acribies de commentateurs. Dans *La Quinzaine littéraire* qui réservait un article à la sortie du *Marx*, on ne reprochait à Henry sur un ton caricatural d'être « sans doute le dernier phénoménologue. [...] il faut un certain aplomb aveuglement universitaire, loin de la rue. Ou un certain aplomb, loin des modes » (J. BOREIL et J. RANCIÈRE, « Compte rendu du Marx », in *La Quinzaine littéraire*, 1<sup>er</sup> au 15 juin). À sa mort, on pouvait lire dans *L'Humanité* — journal qui n'est guère réputé pour son éloge funèbre facile des intellectuels éthérés — que le *Marx* de Henry était « un appel à repenser la notion de force de travail, essentiellement manuelle à l'époque de Marx, dans la mesure où celle-ci n'avait pas intégré pleinement les processus intellectuels » (A. SPIRE, « Michel Henry, l'épreuve de la mort », in *L'Humanité*, le 12 juillet 2002). Récemment, dans un numéro consacré au « Grand retour de Marx », *Le Nouvel Observateur* notait que « Marx "philosophe de la vie" (Henry) n'a rien perdu, lui, de sa nouveauté radicale. Et s'il faut effectuer un retour à Marx, c'est, évidemment, à celui-là » (D. OLIVENNES, « Marx sans "isme" », in *Le Nouvel Observateur*, le 20 août 2009).

vés ou sur la littérature qui n'en dit que peu ou pas de mots.

Bien que n'évoquant que partiellement le concept, une réception essentielle fut l'une des premières : le commentaire rétrospectif du *Bonheur de Spinoza* par J.-M. Longneaux<sup>48</sup>. P. Audi lui réserve des pages importantes qui tentent de départir avec finesse ce qui peut en être phénoménologiquement reçu de ce qui pose néanmoins question<sup>49</sup>. Le dernier livre de G. Dufour-Kowalska fourmille de rapprochements heureux avec Maître Eckhart<sup>50</sup>. Sans que son contexte phénoménologique ne soit délibérément cadastré, l'Archi-Soi est également situés dans un réseau d'analogies avec la gnose dans les ouvrages et articles de J. Hatem<sup>51</sup>. Quant à l'ouvrage de A. Vidalin, sa force est immédiatement sa limite, en tentant d'aboutir le système de suggestions qui autorisent une identification de l'Archi-Soi à la figure du Christ, il le recouvre aussitôt au profit de son efficience face à des problèmes d'ordre théologique<sup>52</sup>. De ce point de vue, nous favoriserons les articles de X. Tilliette qui ont cherché à ressaisir la trilogie dans la longue tradition des christologies philosophiques<sup>53</sup>. Enfin, nous l'avons dit, les difficultés vues comme telles depuis la méthode de la phénoménologie classique sont lucidement repérées chez R. Bernet<sup>54</sup>, S. Laoureux<sup>55</sup> et Fr.-D. Sebbah<sup>56</sup>.

Cependant, toute cette littérature ne prend jamais la peine de montrer la genèse du concept d'Archi-Soi, se privant par là de percevoir tout à la fois la continuité et la « césure »<sup>57</sup> — pour reprendre le mot de J. Greisch — qu'il instaure en répondant à une motivation interne de la phénoménologie henryenne : aller toujours plus loin dans l'élucidation de l'effectuation originaire de la vie phénoménologique. C'est donc dire qu'en l'absence d'une telle généalogie, c'est l'exégèse même du concept qui se voit d'entrée de jeu limitée.

C'est pourquoi nous privilégierons les interprétations qui ont immédiatement identifié et exploité l'« intérêt épistémologique » du concept en visant sa « mise en

<sup>48</sup> Cf. J.-M. LONGNEAUX, « Étude sur le spinozisme de Michel Henry », *loc. cit.*

<sup>49</sup> Cf. P. AUDI, *Michel Henry, Une trajectoire philosophique*, *op. cit.*

<sup>50</sup> Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, Passion et magnificence de la Vie*, *op. cit.*

<sup>51</sup> Cf. J. HATEM, e. a. *Christ et intersubjectivité chez Marcel, Stein, Wojtyła et Henry*, Paris, L'Harmattan, coll. « La Philosophie en commun », 2005 ; *Le Sauveur et les viscères de l'être, Sur le gnosticisme et Michel Henry*, Paris, L'Harmattan, coll. « Théologie plurielle », 2004 ; *Théologie de l'œuvre d'art mystique et messianique, Thérèse d'Avila, Andreï Roublev et Michel Henry*, Bruxelles, Lessius, coll. « Donner raison » 2006 ; « Les pistes ouvertes à la phénoménologie radicale par *Le Fils du roi* de Michel Henry », in *Michel Henry, L'épreuve de la vie*, *op. cit.*, pp. 205-224 ; « La tonalité mystique de la seconde naissance », in *Retrouver la vie oubliée*, *op. cit.*, pp. 166-167.

<sup>52</sup> Cf. A. VIDALIN, *La Parole de la Vie, La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures*, Paris, Parole et silence, coll. « Essai de l'École Cathédrale », 2006.

<sup>53</sup> Cf. X. TILLIETTE, e. a. « La christologie philosophique de Michel Henry (1998) », in *Gregorianum* 79/2 (1998), pp. 369-379 ; « La christologie philosophique de Michel Henry (2000) », *loc. cit.*

<sup>54</sup> Cf. R. BERNET, « Christianisme et phénoménologie », in *Michel Henry, L'épreuve de la vie*, *op. cit.*, pp. 181-202. Pour une réponse approfondie à R. Bernet, cf. J. LECLERCQ, « La provenance de la chair : le souci henryen de la contingence », in *Studia phaenomenologica*, IX (2009), (à paraître).

<sup>55</sup> Cf. S. LAOUREUX, e. a. *L'Immanence à la limite*, *op. cit.*

<sup>56</sup> Cf. FR.-D. SEBBAH, e. a. *L'Épreuve de la limite*, *op. cit.*

<sup>57</sup> J. GREISCH, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison, L'invention de la philosophie de la religion*, t. II, *Les approches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie & Théologie », 2002, pp. 336-337.

efficacité »<sup>58</sup> dans des applications thématiques concrètes. C'est certainement le cas de N. Depraz dans sa tentative de penser une réduction phénoménologique radicalisée<sup>59</sup>. Bien qu'il n'élucide pas systématiquement le concept, le dernier ouvrage de R. Gély démontre avec finesse l'efficacité communautaire de l'Ipséité essentielle de la vie. Dans cette perspective, trois articles récents du même auteur sont à lire avec la plus grande attention<sup>60</sup>. R. Kühn a quant à lui très largement poursuivi les recherches de la phénoménologie radicale, dont il est lui-même devenu un théoricien, dans les champs de la psychanalyse, de la culture et de la religion<sup>61</sup>. Enfin, les travaux de M. Maesschalck seront une aide précieuse puisqu'ils resituent le concept dans la tradition de la philosophie spéculative tout en profilant son opérativité sous des angles multiples et précis : l'attention générative, la théorie de la norme, la philosophie politique ou encore la philosophie de l'histoire<sup>62</sup>.

\*

L'objectif limité de notre thèse est de fournir une étude du concept d'Archi-Soi qui en proposera une généalogie, une lecture exégétique mais également une application thématique<sup>63</sup>. Cette étude tentera d'éviter un double piège auquel de

<sup>58</sup> R. KÜHN, *Radicalité et passibilité*, op. cit., pp. 9-13.

<sup>59</sup> Cf. N. DEPRAZ, e. a. *Le Corps glorieux, Phénoménologie pratique de la 'Philocalie' des Pères du désert et des Pères de l'Eglise*, Leuven, Peeters, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », 2008 ; « Pratiquer la réduction : la prière du cœur », in *Alter, Revue de phénoménologie*, 11 (2003), pp. 265-282 ; « La réduction à l'épreuve de l'expérience », in *Les Études phénoménologiques*, 31-32 (2000), pp. 165-184 ; « Le statut de la réduction chez Michel Henry », in *Retrouver la vie oubliée*, op. cit., pp. 21-44.

<sup>60</sup> Cf. R. GÉLY, *Rôles, action sociale et vie subjective, Recherches à partir de la phénoménologie de Michel Henry*, Bruxelles, Peter Lang, coll. « Philosophie & Politique », 2007 ; « La question de l'accroissement de la vie dans la phénoménologie de Michel Henry, Réflexions à partir de *La barbarie* », in *Noesis*, 13 (à paraître) ; « Souffrance et attention sociale à la vie : Éléments pour une phénoménologie radicale du soin », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, V/5 (2009), pp. 1-29 ; « Du courage de mourir au courage de vivre : Quels enjeux politiques ? Introduction à une phénoménologie radicale du courage », in *Dissensus – Revue de philosophie politique de l'Ulg*, 2 (2009), pp. 116-145.

<sup>61</sup> Outre son abondante littérature en allemand, on lira e. a. en français R. KÜHN, *Radicalité et passibilité*, op. cit. ; « Besoin, nature et animalité », in *Annales de Philosophie*, 17 (1996), pp. 65-80 ; « Crise de la culture et vie culturelle », in *Retrouver la vie oubliée*, op. cit., pp. 139-163 ; « Individu vivant et réalité ou le regard transcendantal, Approche d'une phénoménologie radicale de la praxis thérapeutique », in *Michel Henry, La Parole de Vie*, op. cit., pp. 97-116 ; « Existence et affectivité ou la naissance de la personne », in *L'art de comprendre*, 3 (1995), pp. 24-46 ; « Regard transcendantal et communauté intropathique, Phénoménologie radicale de la praxis thérapeutique », in *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine*, op. cit., pp. 119-130 ; « Traumatisme et mort comme accès à la Vie », in *Annales de Phénoménologie*, 6 (2007), pp. 207-221.

<sup>62</sup> Cf. M. MAESSCHALCK, e. a. « L'attention à la vie comme forme d'une rationalité politique », in *Michel Henry, La Parole de Vie*, op. cit., pp. 239-275 ; « Ist eine Kultur des Lebens möglich? » (avec T. DEDEURWAERDERE), in ST. NOWOTNY et M. STAUDIGL (dir), *Grenzen des Kulturkonzepts, Meta-Genalogien*, Wien, Turia+Kant, 2003, pp. 187-204 ; « L'incarnation dans les christologies spéculatives, De Fichte et Schelling à Michel Henry », in M. OLIVETTI (éd.), *Incarnation*, Dott. Antonio, Milan, 1999, pp. 673-690 ; « Radikale Phänomenologie und Normentheorie », in ST. NOWOTNY et M. STAUDIGL (éds.), *Perspektiven des Lebensbegriffs, Randgänge der Phänomenologie*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms, 2005, pp. 277-300 ; « Pour un point de vue d'immanence en sciences humaines » (avec B. GH. KANABUS), in *Studia Phaenomenologica*, IX (2009), pp. 307-324.

<sup>63</sup> Avertissons le lecteur que d'une manière générale nous ne rapporterons ni ne commenterons les dialogues ou les prises de fer de Henry avec les auteurs de la tradition. L'ouvrage de S. Laoureux, pour n'en citer qu'un, a déjà accompli cette tâche remarquablement quant aux auteurs de la tradition phénomé-

nombreuses mésinterprétations nous semblent liées : poser que ce concept est importé dans la phénoménologie depuis le « dehors », c'est-à-dire le christianisme, et qu'il contamine par conséquent la structure immanente de la vie et de la subjectivité d'une transcendance métaphysique. Nous tenterons en effet de montrer que l'on ne peut en restreindre l'analyse à une donnée théorique ou religieuse puisque que son apparition dans l'œuvre de Henry repose sur une épreuve tout à fait pratique, à telle enseigne que c'est dans les analyses réalisées sur l'agir vivant, l'intersubjectivité et l'histoire qu'il prend toute sa dimension philosophique. Notre réflexion tentera donc tout à la fois d'offrir une lecture strictement phénoménologique du concept d'Archi-Soi en suivant au plus près les exigences du texte henryen et de présenter son application thématique de la philosophie de l'histoire à partir de laquelle nous traiterons la question du christianisme et de la communauté effective.

Notre *premier chapitre* aura ainsi pour tâche de montrer que si le concept d'Archi-Soi n'apparaît que tardivement dans l'œuvre de Henry, son enjeu est néanmoins présent dès la première philosophie dans la description sans cesse plus précise de l'effectuation la plus originaire de la vie comme pouvoir d'être soi. Nous verrons dans cette perspective qu'un tel pouvoir sert, depuis *L'Essence de la manifestation*, à expliquer l'expérience de la passivité et de l'activité inhérente à tout soi à partir d'un acte d'engendrement des soi vivants par la vie dont le pouvoir d'être soi justifie précisément la corrélation interne.

Cette généalogie donnera dès lors l'orientation de l'exégèse que nous développerons dans le *second chapitre* : l'enjeu phénoménologique premier du concept d'Archi-Soi, tel que nous l'identifions, est de justifier le fait que l'épreuve immanente de soi est aussi l'épreuve de l'auto-adhésion du pâtre de la vie à elle-même de telle façon que l'effectivité phénoménologique appartient non seulement à la vie transcendante mais également au soi transcendantal vivant. Notre hypothèse sera que, pour répondre adéquatement à un tel enjeu, il est nécessaire de procéder à un dédoublement interne du concept d'Archi-Soi qui correspond à la distinction d'un mode potentiel et d'un mode effectif à l'intérieur d'un seul et même Archi-Soi. Ce dédoublement permettra d'articuler très clairement la protonaissance de la relationnalité tant au niveau du procès d'auto-engendrement de la Vie absolue entre l'hyperpuissance de la vie et l'Archi-Soi que l'acte d'engendrement d'une communauté de soi propre et irréductible dans une partageabilité originaire de la vie qui la possibilise à s'effectuer comme relationnalité.

Nous serons alors à même de reconstruire dans un *troisième chapitre* la phénoménologie radicale de l'histoire contenue dans le *Marx* à l'aune du concept d'Archi-Soi. Cette thématique manifeste en effet remarquablement l'opérativité phénoménologique du concept d'Archi-Soi en offrant une attestation phénoménologique de l'Antécédence radicale de la vie, du fait que la vie a toujours déjà dû ef-

---

nologique (cf. *L'Immanence à la limite*, *op. cit.*). Les autres philosophes apparaîtront donc peu et s'ils apparaissent ils le seront tels que lus par Henry. Sur cette question, cf. e. a. M. FICHANT, « Michel Henry et l'histoire de la philosophie », in *Dossier Michel Henry*, *op. cit.*, pp. 258-268.

fectuer le processus d'auto-transformation de sa souffrance originaire en joie de son ipséisation comme Archi-Soi pour potentialiser le pouvoir de la communauté à transformer la violence originaire de son pâtir en acte d'une partageabilité radicale dans sa production de la vie. Seule une réflexion sur la transformation historique de la communauté pourra attester que le pouvoir d'être soi de la vie est le fondement potentialisateur de l'histoire et que, en retour, l'histoire est le milieu structurel où la partageabilité au cœur de l'éprouver originaire de la vie vient s'effectuer comme relationnalité ou tout au contraire se perdre.

L'hypothèse qui guidera dès lors notre *dernier chapitre* est que la philosophie de l'histoire permet de résoudre un problème capital pour l'accès au concept d'Archi-Soi, à savoir le statut et la portée du rôle joué par la référence au christianisme. Nous montrerons que Henry procède à une lecture phénoménologique transcendantale qui lui permet de dégager le christianisme comme attestation culturellement édifiée dans l'histoire des descriptions de la potentialisation de la vie finie par le mouvement d'effectuation de la Vie absolue. Le christianisme atteste en ce sens une expérience historique particulière de la potentialisation. Mais, dans une perspective radicalisée, Henry en vient à considérer l'incarnation du Christ comme l'Archi-fait permettant de construire la potentialisation de la communauté dans le pouvoir d'auto-transformation de la vie en lui ouvrant le désir de sa réalisation comme relationnalité. Henry développe ainsi le rapport protohistorique au Christ comme figure de l'Archi-Soi révélant la condition de potentialisation de l'histoire, le désir de son accomplissement comme cela même qui est son commencement : l'effectuation de la Vie comme Soi dans une relationnalité réciproque.



## Chapitre 1

# GÉNÉALOGIE DE L'ARCHI-SOI

*Toutes les propositions écrites par un philosophe ont, en dépit de leur contradiction apparente ou de la diversité, voire l'hétérogénéité des systèmes conceptuels qu'elles élaborent ou auxquels elles s'adressent, une même signification<sup>1</sup>.*

Le concept d'Archi-Soi n'apparaît explicitement que dans la trilogie. Ce concept y est considéré comme renvoyant à la position phénoménologique définitive de Henry sur la question du Soi de la vie transcendante. Notre hypothèse est cependant que cette question est présente dès les premières publications de Henry chaque fois que — pour le retracer brièvement et déjà cerner l'enjeu généalogique qui sera le nôtre —, il décrit la vie comme le pouvoir d'être soi et, plus nettement encore à partir de *Phénoménologie matérielle*, comme le pouvoir d'être *un* Soi. L'objectif qui nous pousse à produire une généalogie du concept d'Archi-Soi est ainsi de démontrer que ce concept n'est pas subitement importé dans la trilogie. Il correspond au contraire à une motivation profonde de la pensée de Henry. Saisir sa genèse nous permettra par conséquent de mieux comprendre l'enjeu phénoménologique auquel l'Archi-Soi est associé et auquel il tente ultimement de répondre.

Face à l'ampleur chronologique et scripturaire de la première philosophie, nous adopterons une lecture prospective des œuvres précédant la trilogie qui, suivant une méthodologie proposée par M. Maesschalck, ordonne la « méthode longi-

---

<sup>1</sup> M I, p. 33. Souligné par nous.

tudinale » (génétique) aux « coupes transversales » (thématiques)<sup>2</sup>. Cette méthodologie possède en effet deux avantages autour desquels nous structurerons notre généalogie. [I.] Premièrement, elle rend plus lisible la logique du développement d'une description toujours plus affinée du pouvoir d'être soi de la vie, non pas à travers une suite de thèses successives, mais à l'intérieur de thèses fondamentalement solidaires depuis le début de l'œuvre. Elle va donc nous permettre de mettre en relief les virtualités qui sous-tendent le concept d'Archi-Soi en mettant en évidence la progression de sa conceptualisation et les descriptions phénoménologiques qui l'alimentent tout en faisant droit à l'originalité de chacune des thèses. [II.] Deuxièmement, cette méthodologie est aussi plus adaptée pour comprendre comment Henry articule la thèse du pouvoir d'être soi de la vie à quatre grandes thématiques auxquelles il applique ses présuppositions phénoménologiques, thématiques qui sont indissociables de la construction de sa pensée et de son évolution puisque Henry vient tester et approfondir en leur sein ses présuppositions, en premier chef celle qui nous intéresse : le pouvoir d'être soi de la vie. Ces thématiques séquentent d'ailleurs schématiquement la chronologie de la première philosophie de Henry, à savoir le besoin et l'agir vivant (du *Marx* jusque *La Barbarie*), le monde comme corpropration et la culture (de *La Barbarie* jusque *Du communisme au capitalisme*), la communauté (*Phénoménologie matérielle*). [III.] Grâce à la représentation de la progression par laquelle Henry en est venu à conceptualiser de manière si radicale et si résolue un tel pouvoir, nous pénétrerons finalement les conditions de validité de la thèse de l'Archi-Soi en montrant — comme J. Leclercq l'a déjà démontré d'une manière plus générale<sup>3</sup> — que la première philosophie a d'emblée un large potentiel d'extension dont la trilogie est une compréhension approfondie.

## I

GÉNÉALOGIE DU POUVOIR  
D'ÊTRE SOI DE LA VIE

Afin de saisir la nécessité logique qui préside à l'évolution de la phénoménologie henryenne, nous suivrons l'enchaînement de cinq thèses décisives parcourant la première philosophie. Nous présenterons d'abord les trois premières selon leur approfondissement réciproque dans la mesure où elles s'imbriquent, s'interpellent sans cesse et se radicalisent tout au long de leur itinéraire dans la philosophie de Henry. Nous les présenterons donc moins selon l'ordre strict de leur apparition chronologique que selon l'ordre logique qui assure leur enchaînement. Ces trois thèses sont : [1.] la vie est le pouvoir de s'éprouver soi-même, [2.] la vie est le pou-

<sup>2</sup> Cf. M. MAESSCHALCK, *L'Anthropologie politique et religieuse de Schelling*, Leuven/Paris, Peeters/Vrin, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », 1991, pp. IX et 229 ; *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Leuven/Paris, Peeters/Vrin, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », 1989, p. VI.

<sup>3</sup> Cf. J. LECLERCQ, « Entre archéologie et accomplissement : le cheminement de Michel Henry », in *Dossier Michel Henry*, *op. cit.*, pp. 207-218.

voir de s'affecter soi-même, [3.] la vie est le pouvoir de s'accroître soi-même. Nous serons ensuite à même de les référer à la thèse qui — quelle que soit la netteté de sa formulation — semble être leur origine à toutes : [4.] la vie est le pouvoir d'être soi. Cette thèse originaire appelle immédiatement chez Henry une thèse dérivée : [5.] le pouvoir d'être soi de la vie est impliqué — pour n'employer d'abord que ce mot — dans l'engendrement des vivants. Nous veillerons toutefois, au sein de notre exercice généalogique, à souligner les difficultés phénoménologiques concomitantes à l'évolution de ces différentes thèses pour apprécier comment Henry les surmonte progressivement, voire les laisse parfois irrésolues ou impensées.

### *1. Première thèse : la vie est le pouvoir de s'éprouver soi-même*

Dans le champ varié des pensées de la vie qui ont parcouru l'histoire de la philosophie, celle de Henry a ceci de propre et d'original qu'elle tient au cœur d'une seule et même intuition fondamentale le fait que j'éprouve la vie et que la vie s'éprouve elle-même en moi. Dans un entretien de 1996, Henry avait par exemple déjà pudiquement confié combien le maquis avait profondément influencé sa conception de l'épreuve intime de la vie.

L'expérience de la Résistance et du maquis a eu en effet une profonde influence sur ma conception de la vie. La clandestinité m'a donné quotidiennement et de manière aigüe le sens de l'incognito. Pendant toute cette période, il a fallu dissimuler ce que l'on pensait et, plus encore, ce que l'on faisait. Grâce à cette hypocrisie permanente, l'essence de la vie se révélait en moi, à savoir qu'elle est invisible. Dans les pires moments, quand le monde se faisait atroce, je l'éprouvais en moi comme un secret à protéger et qui me protégeait. Une manifestation plus profonde, plus ancienne que celle du monde déterminait notre condition d'homme<sup>4</sup>.

Voici en regard un texte d'époque extrait du *Journal* qui dénote une fidélité jamais démentie à cette expérience de l'épreuve secrète de la vie en nous :

Malgré ce temps de guerre, [mes compagnons] faisaient la découverte de la vie pas seulement de la réalité politique. Il arrive qu'une époque s'identifie à une attitude spirituelle et alors elle existe ; ce qui arrive n'a plus le goût fade de l'actualité et de ce qui recommence indéfiniment. Le monde devenait un théâtre dont nous étions les acteurs. Quelle est cette attitude ? Résistance ? Autre chose peut-être. Un moment où la vie s'est retrouvée, a coïncidé avec la vie au lieu de s'évanouir dans les choses : solitude, silence, peur, dévouement. Tout vous rappelait à vous-mêmes, tout vous recommandait d'être. [...] Jankélévitch ne disait-il pas dans son *Schelling*, "Toute liberté porte sa tragédie intérieure" ? Nous n'étions ni préparés, ni préservés, on nous faisait croire n'importe quoi. Mais il y avait en nous une sorte d'instinct qui était encore une parole de vie et qui, même sur le plan de l'habileté, fut plus efficace que des leçons prises dans les camps d'entraînement<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> E, p. 13. Henry avait commencé la rédaction d'un roman inachevé portant sur la « subjectivité clandestine, c'est-à-dire l'invisibilité de la vie profonde rendue sensible par des circonstances exceptionnelles » (AD, p. 250). Le manuscrit de ce roman qui devait s'intituler *Le livre des Morts* se trouve au Fonds Michel Henry déposé à l'Université catholique de Louvain.

<sup>5</sup> A. HENRY et J. LECLERCQ, « Entretien en manière de biographie », *loc. cit.*, pp. 12-13.

On comprend que concevoir la révélation de la vie dans l'intimité invisible de notre p  tir ait laissé Henry « démuné devant l'idée même d'une biographie »<sup>6</sup>. Nos remarques issues du *Journal* n'ont d'autres intérêts d'ailleurs — mais c'est un intérêt remarquable ! — que mettre en évidence la continuité d'une œuvre philosophique vouée toute entière depuis ses premiers pas à l'explication de l'expérience fondamentale d'une vie capable de s'éprouver. Car c'est bien cette expérience qui motiva en 1946 l'entreprise d'un travail portant alors le titre de *L'Essence de la révélation* (titre conservé jusqu'au moins 1956-7) avant d'être modifié en *L'Essence de la manifestation*. Un projet de ce travail rédigé en 1956 par Henry et destiné à ses directeurs de thèse, Jean Wahl et Jean Hyppolite, en résumait la tâche à trouver dans la vie un « commencement radical » à la subjectivité<sup>7</sup>. Non pas dans n'importe quelle vie mais déjà, selon une thèse fondamentale et bien connue de la pensée henryenne, dans une vie dont l'essence consiste dans le pur fait de « s'éprouver soi-même ».

Avançons dans cette perspective ouverte par les écrits de jeunesse. Dans *L'Essence de la manifestation*, Henry attribue à la vie les épithètes de « pauvreté »<sup>8</sup> ou encore de « repos » car l'essence de la vie, dans la passivité la plus profonde et la plus intime de son épreuve, « ne veut rien, ne propose rien. Elle est sans projet et sans désir. Parce qu'elle ne veut rien, parce qu'elle n'a ni projet ni désir, parce qu'il n'y a rien en elle dont elle soit séparée, tout en elle aussi est repos, elle est dans cette absence de trouble, sans rien qui la divise, le calme de son absolue simplicité »<sup>9</sup>.    ce moment suprême où la vie se tient « immobile »<sup>10</sup> dans sa pure épreuve d'elle-même, là où « elle ne crée plus rien »<sup>11</sup>, une troisième épithète lui est attribuée, celle de « solitude ».

Qu'est ce que la solitude qui appartient à l'essence comme sa nature même ? Pas plus que le repos, la solitude de l'essence n'est simple privation. L'essence ne reste pas seule comme une chose quand on a enlevé toutes les autres. Quand plus rien d'autre ne subsiste, l'essence reste seule *avec soi*. La solitude a un *contenu*. Ce qui est contenu dans la solitude de l'essence est l'essence elle-même. C'est pour cela que l'essence est solitude, parce que son contenu est constitué par elle. Mais l'essence n'est pas en elle comme un contenu mort, mais comme ce *avec quoi* elle est liée immédiatement, *avec quoi* elle a rapport. *C'est là ce qui demeure dans la solitude de l'essence, la relation avec soi comme constitutive de cette essence même et de sa solitude [...]* La solitude est l'essence de la vie<sup>12</sup>.

---

<sup>6</sup> E, p. 11. Il confessait en liminaire à un entretien biographique que « pour celui qui pense que le Soi véritable, celui de chacun, est un Soi non mondain, étranger à toute détermination objective ou empirique, la tentative de venir à lui à partir de repères de ce genre paraît problématique. L'histoire d'un homme, les circonstances qui l'entourent, est-elle autre chose qu'une sorte de masque, plus ou moins flatteur, que lui-même et les autres s'accordent à poser sur son visage — lui qui, au fond, n'a aucun visage » (*ibid.*).

<sup>7</sup> « L'Essence de la révélation, Résumé analytique », in *Dossier Michel Henry, op. cit.*, pp. 55-60, p. 55.

<sup>8</sup> EM, p. 351.

<sup>9</sup> EM, p. 353.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> EM, p. 354. Souligné par l'auteur et par nous.

Nous ne pouvons manquer de relever l'ambiguïté de l'usage des termes d'« immobilité » de la vie, de « pauvreté » jusqu'à la « solitude » puisque la vie est en même temps définie par la relationnalité, en premier lieu par la « relation à soi », « avec soi ». Comment Henry justifie-t-il une relation à soi de la vie tout en maintenant que « *l'indigence de l'essence réside dans le fait qu'elle ne renferme rien d'autre* »<sup>13</sup> ? La vie, répond-t-il à l'époque de *L'Essence de la manifestation*, est une épreuve de soi par soi jusqu'au tréfonds de son essence parce que la matière phénoménologique dont elle est faite est une pure affectivité. « L'affectivité est l'essence de la vie »<sup>14</sup>, elle est le « se sentir soi-même »<sup>15</sup>. L'affectivité a un statut transcendantal originaire, elle « *est l'essence originaire de la révélation* »<sup>16</sup> ou, dit autrement, le mode de manifestation qui consiste à s'auto-révéler. Un beau passage de *L'Essence de la manifestation* brosse d'un trait le réseau d'implications phénoménologiques constitutif du s'éprouver soi-même de la vie :

La matière de l'affectivité, sa substance, est la phénoménalité elle-même, le surgissement de celle-ci, son surgissement originel, ce qui en premier lieu rejette le néant, ce qui se révèle de telle manière que le "*ce que*" de cette révélation, le "*ce que*" dont il est dit qu'il se révèle, est la révélation elle-même, *son effectivité*, sa fulguration, est la présence comme présence effective, en tant qu'elle existe, est existence, en tant qu'elle est présente, est la flamme de la présence pure, la flamme qui n'éclaire rien d'autre qu'elle et qui ne consume rien, ne laisse rien d'obscur à partir de quoi elle se produirait, est la transparence de son propre éclat, l'acte d'apparaître considéré en tant que tel dans l'effectivité de son apparence et de sa fulguration<sup>17</sup>.

En disant qu'à travers l'affectivité la vie transcendantale s'éprouve soi-même, Henry pose que la vie est le s'éprouver soi-même considéré en lui-même et comme tel, le fait même de s'autorévéler. « La vie se sent, s'éprouve elle-même. Non qu'elle soit quelque chose qui aurait, de plus, cette propriété de se sentir soi-même, mais c'est là son essence : la pure épreuve de soi, le fait de se sentir soi-même »<sup>18</sup>.

Le repos de l'essence de la vie dans « l'éternelle félicitée de [sa] pure jouissance de soi » ne cèle donc pas la vie dans l'immobilité au sens propre du terme car son essence est « agissante »<sup>19</sup>. La vie est épreuve d'elle-même parce que la vie est « tellement puissante »<sup>20</sup> qu'elle se propulse dans la phénoménalité sous la forme d'une épreuve de soi<sup>21</sup>. Henry n'a jamais assez de mots pour célébrer le « déferlement », la « fulguration » d'une vie méritant les épithètes de « surpuissante »<sup>22</sup>, « toute-puissante »<sup>23</sup>, d'« hyperpuissance »<sup>24</sup> archaïque. L'essence de la vie ne peut

<sup>13</sup> EM, pp. 350-351. Souligné par l'auteur.

<sup>14</sup> EM, p. 596.

<sup>15</sup> EM, p. 638.

<sup>16</sup> EM, p. 578. Souligné par l'auteur.

<sup>17</sup> EM, pp. 667-668. Souligné par nous.

<sup>18</sup> DP, p. 49.

<sup>19</sup> EM, p. 340.

<sup>20</sup> AD, p. 148.

<sup>21</sup> Cf. EM, p. 356.

<sup>22</sup> LB, p. 192.

<sup>23</sup> PC, p. 106.

<sup>24</sup> DS, p. 149.

être « énoncée dans la tautologie, mais réside au contraire dans l'œuvre intérieure par laquelle l'essence *parvient en elle avec l'acte même par lequel elle se donne à elle-même* »<sup>25</sup>. L'hyperpuissance de la vie est un « pouvoir », une puissance de « parvenir dans ce parvenir, de s'unir à lui, de se réunir ainsi avec soi dans la force de son unité interne »<sup>26</sup>. Si la vie « n'est pas quelque chose de mort », c'est parce qu'elle est un acte, « elle est une œuvre justement et un accomplissement »<sup>27</sup>. La vie est un « originel, inconditionnel et éternel parvenir en soi »<sup>28</sup> par lequel elle s'empare de soi et s'étreint elle-même de telle sorte que, « incapable de renoncer à ce don irréfragable ou d'échapper à sa prise »<sup>29</sup>, elle produit sa propre phénoménalité<sup>30</sup>. C'est pourquoi la vie sera finalement définie par Henry comme un procès, le procès originaire de la phénoménalisation, « le procès dans lequel elle se donne à soi, s'écrase contre soi, s'éprouve soi-même, et jouit de soi, produisant ainsi constamment sa propre essence, pour autant que celle-ci consiste dans cette épreuve et cette jouissance de soi »<sup>31</sup>.

## 2. Deuxième thèse : la vie est le pouvoir de s'affecter soi-même.

Une première thèse est que la vie est le pouvoir de se sentir elle-même. « Ce qui est impliqué dans cette positivité comme la constituant, c'est la *relation de l'essence avec soi*, relation telle qu'en elle l'essence jouit de soi, a l'expérience de soi, se révèle elle-même dans ce qu'elle est, telle qu'elle est. Ce qui a l'expérience de soi, ce qui jouit de soi et n'est rien d'autre que cette pure jouissance de soi-même, que cette pure expérience de soi, c'est la vie »<sup>32</sup>.

La première implication d'une telle thèse est que l'affectivité a pour structure l'immanence parce qu'elle se donne comme un pouvoir de manifestation qui se révèle immédiatement, sans mise à distance et, par conséquent, jamais sous la forme d'un objet. « La vie n'est pas une autoposition, une auto-objectivation, elle ne se pose pas devant elle pour s'affecter elle-même dans un se voir soi-même, un s'apercevoir soi-même, au sens d'une manifestation de soi qui serait la manifestation d'un objet »<sup>33</sup>. L'épreuve que la vie fait d'elle-même est marquée par la passivité ontologique à l'égard de soi<sup>34</sup>. Le titre du § 36 de *L'Essence de la manifestation* traitant ces propositions est d'ailleurs emblématique : « La signification ontologique essentielle du concept d'immanence : l'immédiat ». Le concept d'immédiat désigne très exactement « l'être lui-même comme originairement donné à lui-même dans

<sup>25</sup> EM, p. 354. Souligné par nous.

<sup>26</sup> EM, p. 343.

<sup>27</sup> EM, p. 343-344.

<sup>28</sup> Cf. GP, p. 303.

<sup>29</sup> M. STAUDIGL, « La vie vieillissante et le corps vulnérable. À propos de la donation chez Henry et Lévinas », in M. MAESSCHALCK et R. BRISART (éds.), *Idéalisme et phénoménologie*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms, coll. « Europaea memoria », 2007, pp. 219-234, p. 223.

<sup>30</sup> Cf. AD, p. 127.

<sup>31</sup> DP, p. 67.

<sup>32</sup> EM, p. 354. Souligné par nous.

<sup>33</sup> DP, p. 49.

<sup>34</sup> Cf. EM, p. 852.

l'immanence »<sup>35</sup>. À la question de la manifestation de l'affectivité, Henry répond donc que « la révélation qui trouve son essence dans l'Affectivité se présente nécessairement sous la forme de celle-ci »<sup>36</sup>. Cette thèse, Henry la développera plus largement en 1975 dans l'article « Le concept d'être comme production ». La vie, écrit-il, est « affectée d'une impuissance foncière à l'égard d'elle-même [...] car, répétons-le, la vie fait l'épreuve d'elle-même comme de ce qui lui est donné. La vie est la passion de l'être qui lui advient et ne cesse de lui advenir »<sup>37</sup>. Le pouvoir ou la potentialité de se donner elle-même, l'hyperpuissance de la vie ne l'utilise pas comme s'il était autre chose qu'elle-même.

La deuxième implication du concept d'affectivité comme « relation de l'essence avec soi » est d'intégrer le couple indissociable de l'activité et de la passivité à partir duquel est décrite la vie transcendante. Bien que son épreuve pathétique d'elle-même soit passive, il n'en demeure pas moins que c'est la vie qui la produit. Si c'est dans la passivité radicale d'un pathos que la vie ne cesse de venir en soi, il faut conjointement dire que la passivité de la venue en soi ne peut se comprendre sans l'activité hyperpuissante de venue en soi. Ce pouvoir que la vie a de s'affecter soi-même, voilà ce dont rend compte le concept d'auto-affection qui parcourt toute la première philosophie. *La Barbarie* en précise particulièrement bien l'acception que lui donne Henry dans la première philosophie : « L'auto-affection n'est pas un concept vide ou formel, une proposition spéculative, elle définit la réalité phénoménologique de la vie elle-même — une réalité dont la substantialité est sa phénoménalité pure et dont la phénoménalité pure est l'affectivité transcendante »<sup>38</sup>. La vie s'auto-affecte au sens où, à chaque moment de son auto-affection, c'est elle qui affecte et qui est affectée. S'affecter soi-même veut dire que la vie ne produit pas son « contenu » à la manière d'une création extérieure ; au contraire, elle se donne à elle-même ce contenu en l'effectuant.

### 3. Troisième thèse : la vie est le pouvoir de s'accroître soi-même

Lorsque l'on parle d'auto-affection chez Henry, il ne suffit pas, comme nous venons de le voir, de souligner la passivité radicale et foncière que réclame ce concept ; il faut tenir dans une même tension l'activité. Il y a un vouloir-vivre que *Généalogie de la psychanalyse* décrit en des termes évoquant un aspect chaotique, comme si l'hyperpuissance de la vie ne parvenait jamais à consentir assez à elle-même, c'est-à-dire à se retenir à l'intérieur d'elle-même, mais restait continuellement travaillée par une « voracité »<sup>39</sup> inouïe qui « fuse [...] déferle avec la même force obstinée, le même vouloir qui ne cesse de vouloir ce qu'en apparence il n'obtient jamais »<sup>40</sup>. L'agir travaille à l'intérieur même de la structure phénoménologique de la

---

<sup>35</sup> EM, p. 344.

<sup>36</sup> EM, p. 679.

<sup>37</sup> DAP, p. 40.

<sup>38</sup> LB, pp. 30-31.

<sup>39</sup> GP, p. 171.

<sup>40</sup> GP, p. 172.

vie comme cette « action que la vie exerce elle-même et par laquelle elle se transforme elle-même »<sup>41</sup> ; ce que mettra particulièrement en évidence *La Barbarie*. La vie ne se comprend donc que travaillée de façon absolument immanente par un agir qui fait d'elle la source permanente de toute transformation et de tout accroissement. L'auto-affection est ainsi habitée par une activité radicale de déploiement. *Voir l'invisible* est limpide sur ce point : « Quelle est l'essence de la vie ? Non pas seulement l'épreuve de soi mais, comme sa conséquence immédiate, l'accroissement de soi. S'éprouver soi-même, à la façon de la vie, c'est venir en soi, entrer en possession de son être propre, s'accroître de soi en effet, être affecté d'un "plus" qui est le "plus de soi-même" »<sup>42</sup>.

Dire que la vie s'auto-affecte, jouit de soi, ou encore que le « bonheur de vivre constitue l'unique finalité de la vie », comme Henry l'écrit dans l'article « Ce que la science ne sait pas », ne saurait rien vouloir dire d'autre que la vie « se veut elle-même »<sup>43</sup>, qu'elle veut se préserver comme ce qu'elle est. Avant même le niveau d'effectuation qu'est la culture, l'art ou l'éthique, c'est déjà la vie, en son niveau originaire, qui est habitée par cette tension de l'accroissement<sup>44</sup>. « À tout instant : sans qu'il y ait jamais en elle, dans sa pure épreuve de soi, un n'être plus ou un n'être pas encore de cette force, une manière pour elle de n'être pas — mais seulement cette épreuve qui ne cesse pas et qui ne se temporalise pas autrement en son omniprésence à soi-même, que comme la croissance de l'accroissement »<sup>45</sup>. Seulement, si la vie est, au niveau même de son éprouver originaire, tendue vers l'accroissement de soi, il reste que c'est dans la culture, l'art ou encore l'éthique que cet accroissement vient s'accomplir. Henry a beau insister sur « la structure eidétique de la vie, son incoercible cohérence avec soi-même qui exclut tout dépassement de soi et toute transcendance, toute possibilité de s'en aller hors de soi, devant soi, à côté de soi, au-dessus de soi... »<sup>46</sup>, il n'empêche que les écrits de la première philosophie ne pensent pas un acte d'adhésion de la vie originaire à son épreuve d'elle-même. La vie s'éprouve parce qu'elle est l'activité de venir en soi mais l'acte d'adhésion au pâtre de la vie qui permet son auto-accroissement se fait dans les vivants, dans la culture, dans l'art. *Si la première philosophie pense bien un acte de venir en soi comme relation à soi, il n'y a pas de Soi interne et uniquement propre à cet éprouver originaire*. Cette insistance sur l'activité de l'auto-accroissement ne doit donc pas dissimuler le fait que Henry ne pose pas à cet instant de son œuvre un acte d'adhérer à l'adhésion même de son épreuve de soi. L'acte de consentir à soi de la vie est oblitéré au profit de l'acte de se déployer<sup>47</sup>. Ne pensant pas l'acte de se retenir en soi-même, Henry ne pense nul-

<sup>41</sup> LB, p. 14.

<sup>42</sup> VI, p. 209. Henry, encore jeune philosophe, avait écrit dans son *Journal* au moment de la rédaction de son mémoire que « Spinoza est moins perspicace que Schopenhauer qui a vu que le désir n'est pas seulement de persévérer dans son être mais d'être plus, d'être toujours plus ».

<sup>43</sup> SER, p. 50.

<sup>44</sup> Cf. PM, p. 56.

<sup>45</sup> LB, p. 192.

<sup>46</sup> GP, p. 265.

<sup>47</sup> Nous empruntons ici les termes et la structure descriptive de l'auto-engendrement du pâtre de la vie proposés par R. Gély dans trois articles fondamentaux récemment publiés : « La question de

lement que la vie originaire soit un procès d'ipséisation. Les passages de *Généalogie de la psychanalyse* cités plus haut sont formels sur ce point. Penser un procès d'ipséisation de la vie originaire n'est possible, en rigueur de termes, que si la vie adhère intérieurement à elle-même, s'empare de soi pour s'accroître parce qu'elle est identiquement l'acte de se retenir en elle-même, bref que si elle consent activement à être la pure épreuve de Soi qu'elle est. L'essence de la puissance, l'hyperpuissance archaïque de la vie, y est d'ailleurs d'abord identifiée comme « la Potentialité en tant que telle »<sup>48</sup>.

*L'Essence de la manifestation* qui ouvre la première philosophie posait en ces termes une question qui devient pour nous décisive : « Où l'essence puise-t-elle la force de s'unir à elle-même, de manière à pouvoir dans cette forte réunion avec soi, être elle-même, de manière à pouvoir agir ? »<sup>49</sup>. *Phénoménologie matérielle* qui referme la première philosophie y répond dans un paragraphe d'une grande virtuosité, référant l'hyperpuissance de la vie à ce qui en assure la cohérence : la « subjectivité » de la vie.

Ce qui demeure n'est donc pas comme une substance inchangée au milieu de l'universel écoulement, comme une pierre au fond de la rivière — c'est l'historigenèse de l'absolu, l'éternel venue en soi de la vie. Parce que cette venue ne cesse d'advenir, ce qui demeure est le changement, non pas la déhiscence et l'échappement hors de soi à chaque instant mais ce qui, au contraire, dans l'épreuve de soi et comme l'implosion de cette épreuve, parvient en soi, s'empare de soi, s'accroît de son être propre. Ce qui demeure est l'accroissement. L'accroissement est le mouvement de la vie qui s'accomplit en elle en raison de ce qu'elle est, de sa *subjectivité*<sup>50</sup>.

C'est cette thèse originaire qui détermine la réception de toutes les autres qu'il nous faut à présent élucider si nous voulons lever les difficultés textuelles mises en évidence.

#### 4. Thèse originaire : la vie est le pouvoir d'être un Soi

Si l'accroissement de l'hyperpuissance de la vie n'est pas le déferlement d'une pure force aveugle et chaotique, un flux incontrôlé, c'est parce que l'affectivité qui est son essence n'est pas sans relation avec soi, comme s'il s'agissait d'une forme d'extériorisation ou de sortie de soi. Henry avance en effet dès *Philosophie et phénoménologie du corps* sa thèse phénoménologique déterminante sur laquelle toutes les autres s'arriment : si l'affectivité est « l'essence originaire de la révélation », c'est parce qu'elle est « l'essence de l'ipséité »<sup>51</sup>. Thèse qu'il continue de conquérir dans *L'Essence de la manifestation* : « Ce qui se sent soi-même, de telle manière qu'il n'est pas quelque chose qui se sent mais le fait de se sentir soi-même, de telle manière

---

l'accroissement de la vie... », *loc. cit.* ; « Souffrance et attention sociale à la vie », *loc. cit.* ; « Du courage de mourir au courage de vivre », *loc. cit.*

<sup>48</sup> GP, p. 397.

<sup>49</sup> EM, p. 340.

<sup>50</sup> PM, pp. 54-55. Souligné par l'auteur.

<sup>51</sup> PPC, p. 51.

que son “quelque chose” est constitué par cela, se sentir soi-même, s'éprouver soi-même, être affecté par soi, c'est là l'être et la possibilité du Soi »<sup>52</sup>.

Henry explique qu'il n'y a de vie, en sa structure tout à la fois dynamique et pathétique, que porteuse d'ipséité, c'est-à-dire comme il l'écrit plus tard dans *Généalogie de la psychanalyse* : « La vie est ce qui s'éprouve soi-même et ce qu'elle éprouve, tout ce qui l'affecte, ne l'affecte que sous cette condition préalable qu'elle s'affecte elle-même en soi »<sup>53</sup>. Que la vie puisse s'éprouver soi-même, s'affecter soi-même, s'accroître soi-même, la condition en est que l'hyperpuissance de la vie est originellement le pouvoir d'être soi.

Mais de quel « soi » s'agit-il ? *Jusque* Généalogie de la psychanalyse, la question de l'ipséité et de l'hyperpuissance de la vie est de toute évidence connexe à la description de l'ipséité des vivants, à l'« ontologie de l'Ego »<sup>54</sup>. L'épreuve que la vie fait de soi se confond avec son épreuve dans le soi des vivants qui naissent en elle. Plusieurs commentateurs n'avaient d'ailleurs pas manqué de pointer cette difficulté dès la parution de *L'Essence de la manifestation*. L'un des premiers fut G. Van Riet : « À propos de [la vie], il se tient dans une redoutable équivoque. Sans jamais le dire explicitement, il laisse constamment entendre que, dans une ontologie phénoménologique, [la vie] s'identifie à l'ego »<sup>55</sup>.

Il faut en fait attendre *La Barbarie* pour voir la question du pouvoir d'être soi de la vie transcendante commencer à être évoquée indépendamment de l'ipséité des vivants, bien que ce pouvoir de la vie ne soit pas encore autonome de celle-ci. « La subjectivité de la vie s'essentialise et s'essencifie chaque fois dans l'Ipséité d'un Individu et sous la forme de celui-ci »<sup>56</sup>. L'expression « le pouvoir d'être soi de la vie », sous laquelle nous subsumons l'ensemble des propositions de la première philosophie se rapportant à l'ipséité de la vie, est justifiée dans la mesure où Henry parle bien d'une « subjectivité de la vie », mais d'une subjectivité originale qui est tenue de s'« actualiser » dans l'ipséité des vivants. L'hyperpuissance de la vie essentialise (ou actualise) dans les vivants ce qu'elle tenait en elle originellement en tant que pouvoir (ou potentialité), ce pouvoir étant d'être soi en chacune des épreuves dans lesquelles un vivant la met en jeu. Autrement dit, si la vie est originellement un pouvoir d'être soi, si elle a toujours déjà potentiellement adhéré à elle-même, l'acte d'adhésion de la vie à ce pouvoir ne se réalise toutefois que dans les vivants qui, en faisant cet acte d'adhésion, sont engendrés comme soi. Un second passage de *La Barbarie* redit l'autonomisation toute relative de l'épreuve de soi de la vie transcendante. Il laisse cependant entendre pour la première fois une étreinte de la vie qui, tout en étant radicalement dépendante de l'épreuve des vivants dans lesquels elle s'éprouve, appartient néanmoins à la vie en propre : « [L'affectivité] est l'historial de l'Absolu, la manière infiniment diverse et variée dont il vient en soi, s'éprouve et s'étreint lui-même dans cette étreinte de soi

<sup>52</sup> EM, p. 581.

<sup>53</sup> GP, p. 97.

<sup>54</sup> X. TILLIETTE, « Une nouvelle monadologie : la philosophie de Michel Henry », in *Gregorianum*, 61/4 (1980), pp. 633-651, p. 634. Souligné par nous.

<sup>55</sup> G. VAN RIET, « Une nouvelle ontologie phénoménologique », in *Revue philosophique de Louvain*, 64 (1966), pp. 436-457, p. 456.

<sup>56</sup> LB, p. 69.

qui est l'essence de la vie »<sup>57</sup>. Henry dépasse alors progressivement l'apparente redondance qui parcourait ses écrits. Dire que le « se sentir » se sent soi-même signifie maintenant que la vie se donne originairement en tant que « subjectivité »<sup>58</sup>. « La vie s'étreint dans la nuit de sa subjectivité radicale »<sup>59</sup>, écrit-il ainsi dans *Voir l'invisible*. Ce qu'il confirmera dans un article de 1988 : « La Vie est la subjectivité absolue, le s'éprouver soi-même immédiatement et sans distance, dans le pathos et par lui »<sup>60</sup>.

Mais, remarquons que Henry décrit ici un mouvement ipséisé de la vie, il ne décrit pas une Ipséité propre et effective à la vie dans son éprouver le plus originaire. La difficulté à laquelle il est dès lors confronté est la suivante : *le mouvement d'ipséisation de la vie, en elle-même et dans les vivants, n'est-il pas phénoménologiquement possible qu'à la condition que la vie porte en elle-même un Soi propre, et non pas seulement le pouvoir de se subjectiviser, de se singulariser ?* Il revient à *Phénoménologie matérielle* de faire un pas décisif sur cette question en parlant sans ambiguïté d'un « Soi » de la Vie, formulation grosse de tout un avenir : « Ainsi la vie est-elle variable, comme l'Europe, de telle façon cependant qu'au travers de ses variations elle ne cesse d'être la Vie, la même épreuve de soi qui ne cesse d'être la Vie, et cela en un sens absolu : c'est la même Vie, la même épreuve de soi qui ne cesse de s'éprouver soi-même, d'être la même absolument, un seul et même Soi »<sup>61</sup>. Deux enseignements importants ressortent de cette citation. Premièrement, la thèse du « *pouvoir d'être soi* » s'affine en se singularisant pour devenir « *le pouvoir d'être un Soi* ». Deuxièmement, ce qui assure la cohérence de la vie, malgré son auto-accroissement et les modifications de son épreuve de soi, c'est justement le maintien d'un même Soi dans la continuité de son épreuve, de sorte que c'est toujours *ce* Soi, et nul autre, qui ne cesse de s'éprouver lui-même.

Dans « Le corps vivant », on perçoit l'approfondissement continu de cette thèse. Le terme « accomplissement » remplace définitivement les termes à connotation onto-théologique tels que ceux d'« essentialisation », d'« essenciation » ou d'« actualisation », afin d'indiquer que c'est le pouvoir originaire d'être *ce* Soi qui s'accomplit. « En s'accomplissant comme auto-affection, la vie génère en soi sa propre Ipséité, elle s'éprouve comme un *Soi originaire* [...] »<sup>62</sup>. Bref, l'auto-affection de la vie est un acte de se révéler à soi-même parce qu'elle engendre et accomplit en elle un Soi transcendantal. Dans les ultimes écrits précédant la trilogie, Henry pose donc que se loge — à l'intérieur du mouvement d'une puissance inouïe par lequel la vie ne sort pas d'elle, mais se porte en elle-même —, quelque chose de plus qu'un mouvement ipséique et ispéisant. Il est en effet entendu qu'aucune épreuve de soi n'est possible, ne peut se révéler à soi, si elle n'est pas un mouvement ipséisé. Mais, dans *Phénoménologie matérielle* et plus significativement encore en 1995, la thèse s'est considérablement radicalisée : *si la vie s'éprouve elle-même, ce n'est pas seulement parce qu'elle est originairement le pouvoir d'être soi, mais c'est parce qu'elle accomplit ce pouvoir pour*

<sup>57</sup> LB, p. 68 et pp. 80 et 107.

<sup>58</sup> LB, p. 16. Sur cette question, nous renvoyons à J.-M. LONGNEAUX, « Étude sur le spinozisme de Michel Henry », *loc. cit.*, p. 263.

<sup>59</sup> VI, p. 33.

<sup>60</sup> SER, p. 91.

<sup>61</sup> PM, p. 54.

<sup>62</sup> AD, p. 131.

*elle-même et en elle-même ; parce qu'elle accomplit un Soi qui n'est pas n'importe quel Soi, mais le sien propre en chacune de ses épreuves.* Si le pouvoir d'être un soi de la vie est dès les premiers écrits identifié comme la possibilité de l'auto-affection et de l'auto-accroissement, il faut attendre *Phénoménologie matérielle* et, plus significativement encore, les derniers écrits précédant la trilogie pour que Henry en vienne à penser le second aspect de ce pouvoir, celui de s'accomplir comme un acte d'adhésion à soi. L'hyperpuissance de la vie, dit alors Henry, n'est pas uniquement un pouvoir d'être soi, elle s'accomplit comme Soi.

Cependant, il est de la plus haute importance pour notre généalogie de retenir la formulation exacte qui est alors celle de Henry : à cet instant de son œuvre, il dit que l'auto-affection de la vie s'accomplit au terme de son épreuve comme un Soi et non qu'un Soi accomplit l'auto-affection de la vie. La différence est en effet considérable et va déterminer notre réception de la trilogie : le Soi de la vie, loin d'être ce *en quoi* la vie advient à elle-même dans son pouvoir même de s'éprouver, n'est compris que comme ce qui arrive à une vie qui s'éprouve. Bref, le Soi n'est qu'un résultat de la vie et non la possibilisation même de la vie.

##### 5. Thèse dérivée : le pouvoir d'être soi engendre le soi des vivants

Il est significatif de constater qu'à la progression descriptive du pouvoir d'être soi de la vie répond symétriquement la conceptualisation d'un acte d'engendrement des vivants par l'auto-affection de la vie, assurant ainsi la condition de possibilité de leur révélation.

La vie est elle-même le passage entre nos différentes tonalités affectives, disait dans un premier temps *L'Essence de la manifestation*<sup>63</sup>. Maints commentateurs, nous l'avons déjà rappelé, ont alors conclu que vie et vivant risquaient d'être confondus. *La Barbarie* va préciser cette thèse en distinguant plus nettement une activité propre à la vie, activité qui est la condition de l'auto-affection des vivants. « Car il n'est d'accès à la vie que par la vie, qu'à l'intérieur de la vie et par elle, s'il est vrai que seule la vie se rapporte à soi-même, dans l'Affectivité de son auto-affection »<sup>64</sup>. Suivant cette voie de radicalisation, *Voir l'invisible* accentue encore le sentir propre de la vie qui conditionne le sentir des vivants. « Cette préséance de l'affectivité au cœur de l'expérience résulte de ce que tout ce qui peut-être vécu par nous ne l'est que sous la condition de la vie, c'est-à-dire d'une subjectivité absolue dont le s'éprouver soi-même immédiatement est justement l'affectivité comme telle »<sup>65</sup>. *Du communisme au capitalisme*, d'une manière explicite cette fois, parle d'« engendrement »<sup>66</sup> par une vie « métaphysique », entendant par ce terme une vie « hétérogène »<sup>67</sup> non au sens d'un cloisonnement entre la vie et les vivants mais en ce sens que la vie a toujours déjà dû s'éprouver originairement pour donner le vi-

<sup>63</sup> Cf. EM, p. 837.

<sup>64</sup> LB, p. 36.

<sup>65</sup> VI, pp. 199-200.

<sup>66</sup> CC, p. 92.

<sup>67</sup> M I, pp. 195.

vant à lui-même dans une effectuation qu'aucun vivant ne peut refuser ou annihiler<sup>68</sup>. « C'est seulement en partant du phénomène [hétérogène] de la Vie, en le reconnaissant comme la Révélation originelle présupposée par tout ce qui éprouve et s'éprouve soi-même, qu'on peut saisir, à partir de cette révélation originelle en lui de la Vie, ce qu'est un individu vivant »<sup>69</sup>.

Pourtant, une confusion entre vie et vivant semble encore maintenue, comme ce passage tiré de *Phénoménologie matérielle* en témoigne indéniablement : « Être vivant, c'est être cela : c'est naître de la vie, être porté, engendré par elle, en sorte que cette naissance et cet engendrement ne cessent pas, que l'individu n'est rien d'autre que l'épreuve de cet engendrement intérieur ininterrompu qui fuse à travers lui sans qu'il l'ait voulu et avec lequel cependant il se confond »<sup>70</sup>. Soulignons qu'en lieu et place du « phénomène métaphysique », l'hétérogénéité de la vie s'y définit par la dimension de l'« Archi ». La vie est l'Archi-Révélation de l'impression<sup>71</sup> car « le vivant ne s'est pas fondé lui-même, il a un Fond qui est la vie, mais ce Fond n'est pas différent de lui, il est l'auto-affection en laquelle il s'auto-affecte et à laquelle, de cette façon, il s'identifie »<sup>72</sup>. Or, P. Audi énonce « la difficulté qui est apparue devant le regard de la pensée d'Henry : cette ipséisation n'est elle-même possible que si c'est la vie elle-même et en tant que telle qui porte en elle une ipséité. Si tel n'était pas le cas, alors ce serait la séparation entre la vie et l'individu qui se trouverait définitivement consommée »<sup>73</sup>. L'avancée majeure de *Phénoménologie matérielle* est alors de corréler le pouvoir par lequel la vie engendre en elle un Soi à l'engendrement du soi des vivants. « Dans le s'éprouver soi-même de la subjectivité absolue prend naissance l'Ipséité originelle, le Soi-même saisi dans sa possibilité intérieure et auquel tout "soi", fût-ce le plus extérieur, renvoie secrètement »<sup>74</sup>.

En 1991, dans l'article « Quatre principes de la phénoménologie », Henry explique que « dans l'auto-affection qui nous fait nous sentir nous-mêmes à chaque instant, il n'y a rien d'autre que l'auto-affection de la Vie elle-même, son Archi-Révélation »<sup>75</sup>. Il articule ici nettement l'épreuve que nous faisons de nous-mêmes à l'épreuve qui survient à la vie originelle elle-même. Et ce qui articule ces deux épreuves, c'est le Soi de la vie. Pour le vivant, « il n'y a rien en lui, pas la moindre épreuve que la vie fait d'elle-même, pas la moindre parcelle de son Soi qui ne soit le Soi de la Vie »<sup>76</sup>. Force est d'admettre que cette dernière proposition renferme elle

---

<sup>68</sup> C'est pourquoi nous substituerons désormais au terme « métaphysique » le terme « hétérogène » que Henry emploie également régulièrement. « On pourrait aussi expliquer cela autrement — c'est d'ailleurs un thème nietzschéen — et soutenir que cette vie tend sans cesse à s'accroître, c'est-à-dire que la vie n'est pas quelque chose qui continuerait simplement, mais existe [hétérogènement] dans une condition qui est l'accroissement de soi » (DAP, p. 295).

<sup>69</sup> CC, p. 93.

<sup>70</sup> PM, p. 34.

<sup>71</sup> Cf. PM, p. 47.

<sup>72</sup> PM, p. 177.

<sup>73</sup> P. AUDI, *Michel Henry, Une trajectoire philosophique, op. cit.*, p. 216.

<sup>74</sup> PM, p. 74.

<sup>75</sup> DP, pp. 102-103.

<sup>76</sup> DP, p. 102.

aussi un risque de confusion. Au premier risque de fusionner la vie et les vivants se substitue un second, celui de fusionner leurs soi respectifs. Si dégager le pouvoir de la vie d'être un Soi permet à Henry d'articuler l'épreuve des vivants et l'épreuve de la vie en montrant que le Soi de la vie habite le soi des vivants qu'elle engendre, c'est au risque de dissoudre ceux-ci dans le premier. L'article « Le corps vivant » garde la trace de ces deux risques de fusion. Le premier lorsque Henry écrit que « la phénoménalisation en laquelle la vie est une affectivité transcendante [...] habite tout ce qui s'auto-affecte et [...] se trouve, de la sorte et de cette sorte seulement, *être vivant* »<sup>77</sup>. Le second lorsqu'il écrit que le pouvoir d'être un Soi de la vie en s'accomplissant comme auto-affectation engendre un Soi, « [...] lequel habitera tout Soi concevable, ce Soi qui n'a donc d'origine que dans la vie et qui n'est possible qu'en elle »<sup>78</sup>. La première philosophie, ainsi que les articles intermédiaires précédant la trilogie, se renferme sur ces deux difficultés irrésolues.

## II

### LES ENJEUX THÉMATIQUES DU POUVOIR D'ÊTRE SOI

Nous allons maintenant étayer notre généalogie en la resituant dans les enjeux phénoménologiques au sein desquels elle se déploie. Il s'agit avec les coupes thématiques de quitter l'effort tendu de la pensée qui se gagne pour saisir l'originalité contenue dans les dénouements et les enchaînements successifs. Nous nous astreindrons toutefois à une limite fixée par notre objectif immédiat : montrer que l'évolution progressive de la description de la vie comme pouvoir d'être soi est contemporaine et dépendante des applications concrètes que la phénoménologie radicale rencontre et se donne pour tâche d'élucider, celles [1.] du besoin et de l'agir vivant, [2.] du monde comme corpropagation, [3.] de la culture et [4.] de la communauté. L'entreprise d'assurer la continuité généalogique n'ira toutefois pas sans signaler de nouveau d'éventuelles difficultés laissées en suspens par Henry à l'entame de la trilogie.

#### *1. Besoin et agir vivant*

La leçon tirée de la première philosophie henryenne est que si les vivants ne se donnent pas à eux-mêmes le pouvoir de vivre, ils sont néanmoins immergés dans le mouvement fondamental de l'auto-affectation de la vie. C'est pourquoi, en régime de phénoménologie radicale, le besoin n'est pas ce qui advient au vivant en vertu de la seule finitude. L'enjeu fondamental d'une approche radicale du besoin vivant est d'abord de montrer qu'il n'y a aucun besoin qui ne soit immergé dans « l'auto-

<sup>77</sup> AD, p. 129. Souligné par l'auteur.

<sup>78</sup> AD, p. 131.

accroissement de soi de la subjectivité de la vie »<sup>79</sup> en tant qu'il est aussi un besoin de la vie elle-même<sup>80</sup>. « [Le] Besoin, commente R. Kühn, au niveau d'une pensée radicale de la Vie, est d'abord essentiellement un autosaisissement de la force du "vivre" qui se révèle en lui. Car, abandonnant, pour cette réalité vraiment primordiale, toute description mondaine d'une eidétique noético-noématique, il n'y a aucune contradiction à comprendre, en effet, cet autosaisissement du Besoin comme une passivité pure où tout besoin particulier ou modalisé est toujours avant tout un "besoin de la vie", et rien d'autre »<sup>81</sup>. Dans cette perspective, les vivants n'éprouvent leur besoin que par la révélation du besoin de la vie en eux. Le vivant ne peut sentir ses besoins que parce qu'il participe au propre pouvoir de se sentir de la vie.

D'une manière identique au besoin, ce qui vient originellement animer l'agir du sujet, c'est son immersion dans cette adhésion radicale de la vie à elle-même. Pour paraphraser R. Gély, le mouvement fondamental qui me pousse à agir ne peut donc pas être simplement compris comme ce qui résulte d'un manque, ce qui aurait pour corrélation de saisir l'action de manière objective comme résolution du manque, annulation de la tension et retour à l'équilibre<sup>82</sup>. Le *Marx*, en se donnant pour tâche de saisir l'union entre l'affect et l'action, montre qu'il y a dans l'agir un enjeu plus radical.

Et nous comprenons encore un autre caractère, non moins essentiel, que présente le besoin aux yeux de Marx, à savoir que, envisagé dans l'effectivité de son être concret, il n'est jamais manque, négativité, mais l'exercice au contraire d'une potentialité positive de la vie. C'est pourquoi il ne s'agit pas de supprimer le besoin — la satisfaction n'a rien à voir avec une telle suppression — mais au contraire de le rendre effectif de l'effectuer. Telle est justement la satisfaction : l'effectuation du besoin<sup>83</sup>.

Cette dernière expression est importante dans la pensée de Henry puisqu'elle indique que ce qui est fondamentalement en jeu dans le mouvement par lequel l'individu se met en action pour satisfaire un besoin, c'est d'honorer la force de la vie qui donnait à ce besoin toute sa réalité et toute sa vivacité<sup>84</sup>. « L'essence la plus intérieure de la vie [est] son pathos — le fait que chacun des pouvoirs de l'individu, mais d'abord chacun de ses besoins cohère avec soi avec une force telle que celle-ci reflue sur eux, les submergeant et les exaltant, donnant à ce besoin la force de s'accomplir, au "pouvoir" qui n'est qu'un autre nom de cette force, celle de se surpasser »<sup>85</sup>. C'est ce qui conduit Henry, lecteur de Marx, à dire que « l'activité, le travail même, est besoin »<sup>86</sup>. L'originalité de cette thèse réside dans le fait qu'elle refuse d'extérioriser l'agir par rapport au besoin qu'il aurait la charge de satisfaire. Il y a au contraire une connexion décisive entre l'affect et l'action. Si le besoin est un besoin

<sup>79</sup> LB, p. 176.

<sup>80</sup> Cf. CC, p. 134.

<sup>81</sup> R. KÜHN, *Radicalité et passibilité*, op. cit., p. 142.

<sup>82</sup> Cf. R. GÉLY, *Rôles, action sociale et vie subjective*, op. cit., p. 74.

<sup>83</sup> M II, pp. 64-65.

<sup>84</sup> Cf. CC, p. 91.

<sup>85</sup> CC, p. 152.

<sup>86</sup> M II, p. 65.

vivant, il appelle de lui-même un certain agir, une praxis entraînant la satisfaction qui fait en ce sens partie du besoin lui-même. « [...] parce que les virtualités et les aspirations elles-mêmes sont réelles, réel est aussi le besoin à travers tout son développement, dans le moment du désir comme dans le moment de la jouissance »<sup>87</sup>. L'agir n'a donc pas ici pour fonction de médiatiser notre affectivité. Il a au contraire comme fonction de participer à son intensification. L'action, « au lieu de donner congé à notre relation à l'être dans l'affectivité, [...] l'actualise. Plus s'intensifie cette relation, plus s'intensifie l'action elle-même, en sorte qu'elle est à sa mesure »<sup>88</sup>. R. Kühn rappelle par conséquent qu'« en sa vérité ontologique et phénoménologique, le besoin ne relève donc pas, en dernière analyse, du sens symbolique ou axiologique de l'action objectivée, sens qui est toujours secondaire, mais de la seule concentration de l'énergie conçue à partir d'une vie auto-affective »<sup>89</sup>. Cette énergie qui me pousse à agir ne cède par conséquent jamais « à une généralisation représentative ou anonyme qui finalement abandonne l'individualisation au "flux de la vie". Bien au contraire, cette pulsion n'est plus *inconsciente*, comme chez Schopenhauer, Freud et les postmodernes, mais l'ipséisation originale même qui ne renonce ni à la "passivité" ni à l'"action" comme *praxis* ou *cogito* charnels »<sup>90</sup>.

Il importe pour notre propos de bien voir que *c'est le pouvoir d'être soi de la vie qui est ici clairement convoqué pour justifier la connexion de l'affect et de l'action*, « ce savoir de la vie qui est sa subjectivité même, son inquiétude, son appétit »<sup>91</sup>. L'agir vivant est un agir qui ne cesse d'accroître les potentialités subjectives de la vie, qui ne cesse d'actualiser le pouvoir que la vie est d'être soi. « Marx appelle ces potentialités subjectives des "puissances personnelles". La vie comme vie chaque fois individuelle est l'unité subjective de ces puissances elles-mêmes subjectives, qui lui appartiennent en propre, qui définissent son être originel et sont voulues par lui, qui sont ses besoins »<sup>92</sup>. Ce n'est pas seulement pour survivre que la vie suscite de l'agir, c'est pour vivre tout simplement, pour être la vie qu'elle est, pour vivre son pouvoir d'être soi. Pour le dire encore autrement, la vie est une « capacité originellement créatrice »<sup>93</sup> lui permettant de satisfaire ses besoins qui découlent tous du premier d'entre eux, le besoin de s'accroître de soi.

L'imposant article « Le concept de l'être comme production » est explicite sur ce point. « Pour la pensée qui accomplit le renversement de la théorie dans la pratique, la vérité, le pouvoir de révélation appartient désormais et de façon exclusive au faire, seul celui qui fait, qui agit, sait, par ce faire toutefois et en lui, ce qu'il en est de l'être, qui est ce se faire même »<sup>94</sup>. C'est dans l'immanence à soi de l'agir que la vie originaire se révèle dans sa vérité la plus fondamentale aux vivants. Il y a un « il faut faire », une nécessité de faire pour le soi vivant qui découle de la réalité

---

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> LB, p. 174.

<sup>89</sup> R. KÜHN, *Radicalité et passibilité*, op. cit., p. 140.

<sup>90</sup> *Ibid.* pp. 137-138.

<sup>91</sup> MI, p. 413.

<sup>92</sup> SSM, p. 25.

<sup>93</sup> CC, p. 30.

<sup>94</sup> DAP, p. 39.

originellement subjective et créatrice de la vie en son niveau le plus originaire<sup>95</sup>. C'est pour cette raison fondamentale que dans ces mêmes réflexions, Henry dit qu'il n'est pas possible de dissocier ce qui rend la subjectivité possible du mouvement de la vie qui tend à persévérer dans son être. Il n'y a pas à distinguer, d'un côté, une vie qui vivrait en moi et qui me pousserait à agir pour satisfaire mes besoins et, de l'autre, l'épreuve radicale que chacun ferait de sa subjectivité. Ce qui me pousse à satisfaire mes besoins, ce qui me pousse à lutter contre la mort, ce n'est pas une force anonyme, c'est au contraire la vie en tant qu'elle est la réalité même de ma subjectivité.

La vie, en fin de compte, se veut elle-même — et c'est pourquoi elle refuse passionnément la mort — refus qui est au fondement de toutes les morales et probablement de toutes les religions. Elle veut, selon le désir d'accroissement qui l'habite, vivre davantage, sentir, comprendre, aimer davantage. En tout ce qu'elle fait, en chacun de ses pouvoirs, elle aspire à s'éprouver elle-même plus fortement, elle vise un plus grand bonheur<sup>96</sup>.

La volonté de vivre de la vie est une volonté originellement subjective. C'est son pouvoir d'être soi qu'elle tente d'« essencifier » (terme auquel Henry substituera plus tard, comme nous l'avons vu, celui d'« accomplir ») en chaque action, qui me pousse à m'éprouver, à sentir, à aimer davantage ; toute action, comme le montre J. Leclercq, n'étant révélée à elle-même que dans l'« unité de son effectuation pathétique ». « Nous voilà, précise-t-il, éloigné d'un possible hyper-transcendentalisme et plus encore d'un possible abandon du monde, d'autant que celui-ci semble être combien plus reconduit vers sa condition de possibilité la plus appropriée »<sup>97</sup>.

## 2. *Le monde comme corppropriation*

Nous venons de voir que si la satisfaction du besoin dans un agir donné outrepassa la seule annulation d'un manque, c'est parce que ce besoin est toujours déjà habité radicalement de l'épreuve subjective que la vie y fait de soi. L'une des thèses fortes de Henry consiste alors à dire que ce n'est pas pour se subjectiver que la vie agit et, agissant, participe à la formation d'un monde de la vie, c'est au contraire parce qu'elle est originellement subjective. C'est dans cette perspective qu'il affirme tout au long de son œuvre que « *l'immanence est l'essence de la transcendance* »<sup>98</sup>. Cette thèse ne suggère nullement que notre subjectivité serait éclatée entre deux sphères irréductibles. Séparer ces deux sphères conduirait évidemment à considérer « une subjectivité insulaire, coupée du monde, [...] une vie morne et ennuyeuse (à mourir) où plus rien ne se passe mais qui, cependant, serait irrémissiblement rivée à elle-même »<sup>99</sup>. Une subjectivité qui s'ennuierait à mourir tout ne pouvant à aucun moment se délivrer de la souffrance de son pâtir serait, suivant une belle comparaison

<sup>95</sup> Cf. DAP, pp. 39-40.

<sup>96</sup> SER, p. 50.

<sup>97</sup> J. LECLERCQ, « La provenance de la chair », *loc. cit.*, (à paraître).

<sup>98</sup> EM, p. 279 et p. 309. Souligné par l'auteur.

<sup>99</sup> J.-M. LONGNEAUX, « D'une philosophie de la transcendance à une philosophie de l'immanence », in *Revue philosophique de la France à l'étranger*, 126/3 (2001), pp. 305-319, p. 307.

de J.-L. Chrétien, identique à l'« enfer »<sup>100</sup>. Or, Henry dit très exactement l'inverse. Sa thèse vise à refuser la séparation entre la sphère de l'immanence et la sphère de la transcendance. Il le signale en toutes lettres à plusieurs reprises, entre autres lorsqu'il écrit que « dans la mesure où la subjectivité fait l'épreuve du monde ou, plutôt, qu'elle est cette épreuve du monde, elle n'est pas seulement la pure et simple épreuve de soi, l'auto-affection muette en laquelle il n'y a pour elle rien d'autre qu'elle, il y a aussi pour elle le monde »<sup>101</sup>. En prétendant que la subjectivité est tenue en elle-même par une épreuve de soi sans écart, Henry ne tente rien de moins que de retrouver l'effectivité incontestable de l'apparaître du monde. Car le rapport sans distance de soi à soi qui constitue la subjectivité dans son vivre implique justement une absence d'écart entre ce qu'elle vit dans le monde et l'épreuve radicale qu'elle y fait d'elle-même. « Chance, dit Kafka, que le sol sur lequel tu te tiens ne peut être plus large que les deux pieds qui le couvrent »<sup>102</sup>. Chance encore « que les flèches s'ajustent exactement aux plaies qu'elles ont faites »<sup>103</sup>.

Tant que l'on se demande comment sortir de l'immanence, on présuppose encore qu'il y aurait d'un côté l'immanence et de l'autre la transcendance alors que l'objectif de la phénoménologie radicale est de montrer que l'immanence n'est pas une modalité parmi d'autres de la phénoménalité mais son fondement.

Les modalités d'une telle épreuve, selon M. Staudigl, ne doivent pas seulement être pensées comme une partie irréductible, mais plutôt comme la condition de possibilité de toute «hétéro-affection». Cela implique que l'essence affective de l'expérience subjective ne puisse pas être pensée dans l'horizon de l'«auto-extériorisation de l'extériorité de l'au-dehors», à partir duquel la phénoménologie essaya de penser tous «les objets dans leur comment» ou bien dans le déploiement temporal-génétique de cet horizon<sup>104</sup>.

Sur base de cette option de lecture, nous ne reconnaissons pas le concept d'auto-affection dans l'interprétation qu'en donne R. Barbaras lorsqu'il écrit qu'

il n'est pas sûr qu'il soit légitime de parler encore de vie à propos d'une auto-affection pure qui est par essence étrangère à l'extériorité ou à la transcendance, qui se définit précisément par le fait qu'elle ne se rapporte qu'à elle-même. On peut se demander en effet si, chez Michel Henry, la place conférée au concept de vie ne se paie pas du prix d'une réduction de la vie à un sens strictement métaphorique où l'on a de la peine à reconnaître quelque chose de l'activité des êtres vivants<sup>105</sup>.

Pour Henry, il n'y a aucun sens à se demander tel que le fait R. Barbaras comment la subjectivité définie par la radicale immanence de son auto-affection peut faire l'expérience du monde. Il s'agit plutôt de se demander comment l'expérience que nous avons du monde est à chaque fois une épreuve de soi. « Hors monde, hors transcendance, la vie est liée au-dedans d'elle-même et sans sortir de soi à ce dont

<sup>100</sup> J.-L. CHRÉTIEN, « La vie sauve », in *Les Études Philosophiques*, 1 (1988), pp. 37-49, p. 49.

<sup>101</sup> DS, pp. 25-26.

<sup>102</sup> FR. KAFKA, *Journal intime*, trad. P. KLOSSOWSKI, Paris, Grasset, 1945, p. 253.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>104</sup> M. STAUDIGL, « La vie vieillissante et le corps vulnérable... », *loc. cit.*, pp. 222-223.

<sup>105</sup> R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 2008, p. 9.

elle constitue l'origine vitale — à tout ce qu'elle saisit et qui se trouve en sa présence, humain ou non-humain, moi ou non-moi, l'assumant dans le pathos de son propre vécu »<sup>106</sup>.

La tentative de penser ce nouage de l'affectivité à son épreuve sensible du monde remonte à *Philosophie et phénoménologie du corps*, le premier essai de Henry dans l'ordre de la rédaction. « L'unité de l'expérience qui est l'unité de la vie et de l'être transcendant, écrit-il alors, trouve son fondement dans l'existence d'une subjectivité absolue qui se transcende vers un monde parce qu'elle est en elle-même le milieu où s'accomplit, d'une manière originaire, la révélation à soi de cet acte de transcendance »<sup>107</sup>. Un extrait daté de 1942 du *Journal* révèle que cette thèse philosophique habite Henry depuis le commencement de sa formation philosophique : « Pourquoi ce paysage m'émeut-il, se demande-t-il, sinon parce qu'il est ma chair ? [...] Nous ne voyons pas les choses, nous ne voyons que notre propre regard », car c'est dans le renvoi du paysage à l'auto-éprouver du regard qu'il acquiert toute sa densité. « Je suis l'unique, écrit-il dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, non pas parce que j'ai décidé de l'être, parce que dans mon esthétisme je ne goûte qu'à l'exceptionnel des sensations rares et, comme Keats, au parfum des violettes fanées, mais tout simplement parce que je sens »<sup>108</sup>. Cette thèse se retrouve aussi de façon admirable dans le commentaire qu'il propose de la « Volonté de puissance » de Nietzsche.

Ce n'est pas ce qu'il voit qui fait que l'œil s'ouvre plus largement. Ne dispose-t-il pas plutôt ce qu'il voit de façon à élargir et intensifier sa vision — et c'est ce qui advient dans l'art — que parce qu'il porte en lui cette volonté de voir davantage, volonté qui est la propre épreuve que la vision fait de soi, en tant qu'accroissement de soi ? De même, ce qui excite la puissance et la pousse vers plus de puissance, ce n'est pas un effet prévisible ou un but quelconque, c'est sa propre ivresse<sup>109</sup>.

La thèse henryenne consiste donc à dire que « la transcendance est “déjà affectée” dans l'acte même par lequel elle projette un horizon, mais non pas *par* cet acte de projection »<sup>110</sup>. Pour Henry, c'est dans la réalité phénoménologique de l'immanence de l'affectivité à elle-même que la transcendance trouve sa propre réalité. J.-Fr. Lavigne a mené des analyses fondamentales à propos de cette thèse en montrant que « la condition de possibilité et le principe dynamique de la transcendance originaire est cette affectivité primordiale, d'un être affecté sur le mode duquel la transcendance elle-même se manifeste — et qu'il faut pour cela nommer affectivité transcendantale »<sup>111</sup>. Il s'agit dans cette perspective de montrer qu'il n'y a d'expérience sensible du monde que dans la mesure où nos sensations et nos perceptions sont habitées de l'intériorité radicale d'une vie affective. « Il faut confondre le sentiment avec sa cause occasionnelle dans le monde pour perdre de vue sa

<sup>106</sup> G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, Passion et magnificence de la Vie*, op. cit., p. 57.

<sup>107</sup> PPC, pp. 161-162.

<sup>108</sup> PPC, p. 460.

<sup>109</sup> SER, p. 34.

<sup>110</sup> M. HAAR, « Michel Henry entre phénoménologie et métaphysique », loc. cit., p. 39. Souligné par l'auteur.

<sup>111</sup> J.-FR. LAVIGNE, « La matière vivante, ou la victoire de Berkeley », in *Dossier Michel Henry*, op. cit., pp. 196-206, p. 201.

véritable essence, le fait qu'il n'advient pas dans l'expérience comme un contenu de celle-ci, parmi d'autres, un contenu contingent, mais qu'il lui appartient au contraire *a priori* comme sa propre condition de possibilité, définissant ainsi le mode selon lequel se révèle et se donne à nous tout ce qui est susceptible de nous être donné »<sup>112</sup>. L'affectivité doit par conséquent être dégagée comme une structure plus originaire que la sensibilité si l'on définit celle-ci comme « le pouvoir de sentir quelque chose, c'est-à-dire de le recevoir et d'être affecté par lui, pour autant que cette affection s'accomplisse par l'intermédiaire d'un sens »<sup>113</sup>. L'affectivité rend possible l'expérience sensible du monde. Elle est la condition de la sensation en « constituant sa réalité même et la substance de son être phénoménologique effectif et concret »<sup>114</sup>. Autrement dit, il faut « soutenir que la sensibilité transcendante pré-suppose, pour accomplir son œuvre, l'affectivité »<sup>115</sup>. L'affectivité ne caractérise plus ici un état psychologique ni une tonalité affective particulière ; elle ne désigne pas non plus « la capacité pré-donatrice dans sa facticité, mais bien le fait transcendantal de l'épreuve irréductible de vivre »<sup>116</sup>. Elle est « la force originelle » du « rassemblement édificateur de ce qui est et sans lequel rien ne serait »<sup>117</sup>. Tout rapport au monde est un rapport originairement affectif pour Henry. « C'est le monde lui-même, ce monde extérieur et "réel", le monde des choses et des objets, qui est affectif et doit être compris comme tel »<sup>118</sup>.

<sup>112</sup> DAP, p. 250.

<sup>113</sup> EM, p. 578.

<sup>114</sup> EM, p. 627.

<sup>115</sup> J.-M. LONGNEAUX, « Étude sur le spinozisme de Michel Henry », *loc. cit.*, p. 251.

<sup>116</sup> M. STAUDIGL, « La vie vieillissante et le corps vulnérable... », *loc. cit.*, p. 222. L'affectivité « n'est pas une détermination psychologique juxtaposée aux autres — à la sensation, à l'imagination, à la conception, à la volition, au doute, à la certitude — mais le Comment fondamental conformément auquel chacune de ces modalités advient d'abord à soi, se sent et s'éprouve soi-même ; elle est la matérialité phénoménologique pure de ce s'éprouver soi-même et de cette façon, la possibilité principielle concrète et l'essence de la subjectivité absolue » (DS, p. 21).

<sup>117</sup> EM, p. 594. C'est dans cette même perspective que l'on peut dire que tout acte représentationnel implique l'affectivité de celui qui le vit. « [...] toutes les modalités qui impliquent l'objet et s'y rapportent, toutes les modalités de la vie représentative sont, indissolublement, des modalités de la vie affective et doivent être prises comme telles » (EM, pp. 604-605). L'affectivité constitue en son immanence même l'intériorité radicale et la réalité phénoménologique de tous nos actes intentionnels. L'affectivité est donc ici comprise comme l'*a priori* se phénoménalisant soi-même comme pathos sur lequel se fonde la structure de l'intentionnalité. C'est sur ce fondement que s'édifie la phénoménologie non-intentionnelle puisque, dans la phénoménologie historique, « ce qui reste impensé c'est l'essence de la manifestation qui rend effectivement possible l'intentionnalité, l'évidence, la représentation, c'est-à-dire la possibilité d'être mise à distance comme prototype de l'être en tant que tel. En renversant cette conception traditionnelle, Henry situe l'essence dans l'immanence pure de l'épreuve de la vie, c'est-à-dire dans son irrésiliable venue en soi-même [...] » (M. STAUDIGL, « La vie vieillissante et le corps vulnérable... », *loc. cit.*, p. 221). On se tromperait dès lors à nouveau si l'on prétendait que la phénoménologie de la vie s'oppose à la phénoménologie intentionnelle. La phénoménologie de la vie n'a pas pour vocation de se substituer aux phénoménologies de l'intentionnalité (cf. E, p. 130). Henry reconnaît la validité de l'importance de leur description du monde, son objectif est de repenser ce qu'elles ont d'« unilatérales », en reconnaissant « dans l'intentionnalité le non-intentionnel qui lui permet pourtant de s'accomplir » (PV, 106), c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas seulement de se tenir dans le rapport intentionnel du monde à la vie mais dans le rapport du monde à l'affectivité originaire de la vie qui le révèle comme tout pouvoir intentionnel.

<sup>118</sup> EM, pp. 608-609. Cette intuition se trouve déjà dans le *Journal* : « La structure du monde est la subjectivité » ; « La subjectivité est le sens du monde », écrivait alors le jeune philosophe.

L'un des enjeux du débat que mène R. Gély avec d'autres phénoménologues contemporains est dès lors de démontrer que la phénoménologie radicale

ne peut accepter, comme le propose Br. Bégout, de mettre sur un même plan l'auto-affection radicale de la vie et son ouverture au monde. En les mettant sur un même plan, on fait à nouveau comme si l'adhésion primitive de la vie phénoménologique à elle-même allait de soi. Le dualisme ontologique de Henry consiste bien au contraire à refuser de faire comme si la vie subjective n'était pas en son sens radical habitée par un débat originaire avec elle-même, par un souffrir plus primitif que toute souffrance particulière, par un souffrir constitutif de son incessante naissance à son pouvoir de s'éprouver<sup>119</sup>.

Dire comme le fait Henry qu'il faut « se détourner du monde », pour retrouver le lieu de la pure épreuve de soi-même, « ne signifie pas délaisser le monde pour se retirer en soi tel un autiste coupé de la réalité, mais retrouver le “lieu où se tient celle-ci”. C'est donc davantage quitter une philosophie de la transcendance pour une philosophie de l'immanence »<sup>120</sup>. La réduction qu'il propose, — nous pouvons le répéter à présent dans le sillage de notre analyse des grandes thèses de la phénoménologie henryenne —, consiste en fait à retrouver l'affectivité en tant qu'elle est elle-même constituée par le pouvoir d'être soi de la vie. *Que nous puissions vivre notre expérience du monde comme étant à chaque fois un événement singulier, nous en tenons la possibilité de la structure de l'affectivité qui est constituée par le pouvoir et le vouloir être soi de la vie dans chacune de ses épreuves.* En disant que le monde n'est éprouvé que dans l'épreuve affective qu'un soi y fait de lui-même, *l'enjeu phénoménologique pour Henry consiste à montrer que dans le rapport incessant que nous avons avec le monde, ce qui se joue fondamentalement c'est le fait que le pouvoir d'être soi de la vie tente de s'édifier dans chacune de ses expériences, tente d'effectuer sa possibilité d'adhérer à lui-même dans toutes les épreuves que notre subjectivité fait d'elle-même dans le monde,* de la frappe des doigts sur un clavier à l'assemblage d'une mosaïque. « Parce que l'affectivité constitue la structure originaire de cet événement et sa réalité, *la réalité de l'action de l'étant elle-même comprise dans son effectivité phénoménologique et dans sa possibilité, comme action sur nous, celle-ci, l'action de l'étant trouve son origine et sa réalité là où elle se fait sentir, où se creuse l'ipséité, en nous-mêmes et dans l'essence, trouve en nous, dans l'essence, l'origine et le sens de la détermination qu'elle accomplit chaque fois* »<sup>121</sup>. C'est ce qu'avait clairement expliqué J.-M. Longneaux : « C'est parce que notre corps est subjectif, donné à lui-même, placé en lui-même dans l'épreuve de soi qu'il est l'“ici” à partir duquel il se rapporte à un monde. Mais on doit ajouter, dans un second temps, qu'il n'y a de monde comme épreuve d'une extériorité ou d'un au-dehors réel ou même comme un autre-que-moi que parce que je reste ancré dans l'épreuve de moi-même »<sup>122</sup>.

<sup>119</sup> R. GÉLY, « Souffrance et attention sociale à la vie », *loc. cit.*, p. 4. Sur cette question, cf. BR. BÉGOUT, *Pensées privées, Journal philosophique (1998-2006)*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 2007, p. 135 ; ID., *Le phénomène et son ombre, Recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie*, t. II, *Après Husserl*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2008, p. 185.

<sup>120</sup> J.-M. LONGNEAUX, « D'une philosophie de la transcendance... », *loc. cit.*, p. 314.

<sup>121</sup> EM, pp. 620-621. Souligné par l'auteur.

<sup>122</sup> J.-M. LONGNEAUX, « D'une philosophie de la transcendance... », *loc. cit.*, p. 317.

On perçoit combien une critique qui consisterait à dire que la phénoménologie henryenne occulte la variété du monde phénoménal est infondée. En refusant de faire du sensible une propriété mondaine, il ne s'agit pas de faire de notre expérience des choses quelque chose d'inessentiel. Il s'agit plutôt d'interroger la réalité même de l'épreuve que nous pouvons en faire, la réalité même de l'affection. Aussi continue-t-on de déformer la pensée de Henry en la lisant selon un cadre interprétatif qu'elle ne cesse pourtant de déconstruire lorsqu'on lui objecte que la subjectivité dont il parle est une subjectivité abstraite, non mondaine. Henry refuse toute approche formelle de la subjectivité transcendantale parce qu'il refuse de séparer la pure épreuve que la subjectivité fait de soi de ce qu'elle est concrètement en train de vivre dans le monde. L'immanence de la vie subjective, loin de l'abstraire de ce qui se passe dans le monde, renvoie au fait que rien de ce que la subjectivité vit au sein du monde n'est étranger à l'épreuve radicale qu'elle fait d'elle-même. Parce que la subjectivité est l'intériorité radicale de chacun de ses vécus, elle est concernée de façon radicale par tout ce qu'elle est amenée à vivre, elle a dans son pouvoir même de s'éprouver « une vulnérabilité radicale par rapport à ce qu'elle fait dans le monde »<sup>123</sup>. C'est à ce niveau que se joue tout l'enjeu d'une phénoménologie de la praxis à partir des travaux de Marx.

Celui qui désire, celui qui a faim, qui porte un fardeau, qui taille une pierre, qui déploie son corps selon l'un de ses pouvoirs, celui-là n'instaure entre lui et son désir ou son effort aucune distance à la faveur de laquelle il lui serait loisible d'échapper à ce qu'il fait ou à ce qu'il est ; mais, immergés bien plutôt en soi-même et fondamentalement passif à l'égard de son être propre, il coïncide avec lui pour être ce qu'il est, insurmontablement<sup>124</sup>.

Le monde que critique d'une manière virulente Henry est donc un monde conçu indépendamment de l'affectivité originaire de la vie. C'est bien un tel monde qui est en fait un « monde abstrait, c'est-à-dire n'existant pas, d'où l'on a mis hors jeu la subjectivité »<sup>125</sup>. Le monde tel que le comprend Henry est un monde que nous éprouvons comme réel dans l'actualité radicalement subjective du rapport pratique que nous avons avec lui. Le monde est d'abord ce qui résiste à l'effort en permettant à l'agir de prendre pleinement possession de soi. « En effet — et c'est un point que R. Barbaras accorde à Henry —, le sentiment de l'effort est nécessairement la révélation d'un terme qui lui résiste. Ce terme résistant n'est pas atteint dans une représentation, il n'est pas un objet qui se révélerait par ailleurs susceptible de s'opposer à l'effort, ce qui reviendrait à séparer la conscience de son propre mouvement »<sup>126</sup>. L'action, en tant qu'elle est une action radicalement subjective<sup>127</sup>, est tout à la fois ce qui rend le monde véritablement réel pour nous et ce qui nous

<sup>123</sup> R. GÉLY, « La question de l'accroissement de la vie... », *loc. cit.*, (à paraître).

<sup>124</sup> SSM, p. 51.

<sup>125</sup> PM, p. 179.

<sup>126</sup> R. BARBARAS, « Le corps chez Michel Henry et Merleau-Ponty », in J.-CHR. GODDARD et J.-M. LABRUNE (dir.), *Le corps*, Paris, Vrin, coll. « Chemins Philosophiques », 1992, pp. 242-280, p. 248.

<sup>127</sup> Cf. DAP, p. 32.

permet d'effectuer notre pouvoir d'ipséisation<sup>128</sup>. « L'homme doit agir, mettre en branle les pouvoirs intérieurs de son corps dans un sentiment d'effort s'il veut parvenir à un résultat qui est lui-même subjectif »<sup>129</sup>. Dans l'effort que je réalise en soulevant une pierre, par exemple, je ne suis pas seulement en train de produire un comportement objectif en exploitant une certaine capacité d'agir, je suis également en train de m'éprouver effectivement dans la radicalité de mon individualité transcendante.

Quand l'action brusquement nous convoque, c'est au plus profond de nous-mêmes que nous plongeons, dans la nuit abyssale de la subjectivité absolue, jusqu'à ce lieu où dorment les puissances de notre corps et où, nous joignant à elles, nous les mettons en branle — là où s'actualisent soudain les potentialités de la subjectivité organique, où se déploie le Je peu fondamental qui constitue notre existence, là où nous sommes un avec nous-mêmes dans l'unité originelle où il n'y a ni transcendance ni monde<sup>130</sup>.

Il ne faut pas mésinterpréter la dernière partie de cette citation. Henry dit qu'il n'y a dans cette épreuve « ni transcendance ni monde » au sens où l'on continuerait à entendre un passage de la subjectivité dans une sphère transcendante que serait le monde. Or, si c'est bien dans notre corps subjectif que le réel est concentré en son site originel, celui de la vie, il n'y a aucun sens dans cette perspective à parler de « "passage au monde", si l'on apercevait, par cette expression, une *médiation* quelconque, par laquelle la vie se changerait elle-même en monde »<sup>131</sup>. Pour R. Kühn, « l'opposition entre la vie invisible et la réalité extérieure n'est donc qu'apparente, car la concentration de tout pouvoir dans la Vie — dont dépend la découverte sensible du Réel — reconduit le *Tout de ce Réel* à son site originel qui est le pathos du besoin éprouvé en tant que le vouloir-vivre qui est à chaque fois *un se-vouloir-vivre de la Vie* sans être obligé de passer par une représentation irréalisante »<sup>132</sup>.

<sup>128</sup> R. Kühn explique à partir de cette thèse henryenne le rapport entre la pulsion organique et la résistance du monde. « Sous l'effet de la pulsion, notre corps organique recule infiniment sa "limite" mobile jusqu'au moment où il ne peut plus céder à cette pulsion qui est son propre automouvement en tant qu'"organes" qui n'ont ici rien de biologiques ou d'anatomiques. La limite ou l'arrêt momentané éprouvé par notre corps organique est le *sentiment* d'une résistance qui correspond à un sentiment d'effort, de sorte que la corrélation purement dynamique résistance/effort comme *continuum résistant* nous livre un "monde" en tant que "corps sensible" qui n'est nullement la *res extensa* de Galilée ou de Descartes mais, pour ainsi dire, une spatialité purement organique ou intérieure en tant que pulsion charnelle. Ici, il ne faudrait même pas encore parler de kinesthèses, au sens d'Husserl, ou de la "chair du monde", au sens de Merleau-Ponty, [...]. Car, avec une telle pulsion, nous nous trouvons toujours dans la sphère non-intentionnelle de l'intentionnalité elle-même dans la mesure où cette pulsion, comme puissance organique, constitue l'effectuation phénoménologique de notre sensibilité intentionnelle en tant que telle, qui nous projette vers le monde au sens habituel de "sens du lointain", comme le disait Heidegger. Ainsi, le contenu du monde, soit-il de la dimension du touché, vu, entendu ou senti en général, est toujours un contenu *pratique* obéissant d'abord à la seule nécessité eidétique ou pathétique de la pulsion comme notre archi-passibilité transmuée en puissance *charnellement sensuelle* qui doit être distinguée du sensible comme qualité aperçue sur les corps-objet, selon la tradition presque unanime de la philosophie » (*Radicalité et passibilité, op. cit.*, p. 137).

<sup>129</sup> E, p. 118.

<sup>130</sup> DAP, p. 32.

<sup>131</sup> R. KÜHN, *Radicalité et passibilité, op. cit.*, p. 148. Souligné par l'auteur.

<sup>132</sup> ID., « Individu vivant et réalité ou le regard transcendantal », *loc. cit.*, p. 105.

À y regarder de près, la matérialité du monde acquiert une signification phénoménologique radicale en tant que corrélat pratique de l'agir vivant dans la mesure où « le monde se trouve réellement pro-duit grâce à nos pouvoirs organiques et sensibles dans leur ensemble »<sup>133</sup>. C'est ce qu'explique tout particulièrement ce passage de *Du communisme au capitalisme* : « Récusant toute description extérieure, il convient [...] de se replacer à l'intérieur de l'activité subjective et de faire en elle l'expérience d'un monde qui n'est que le corrélat de son pouvoir, le terme qui résiste ou cède à son effort. Dans cette résistance ou cette soumission l'univers se donne originellement à la force subjective de la vie comme son "instrument" ou sa "matière" »<sup>134</sup>. Si le monde ne se donne que dans le rapport corporel pratique que nous avons avec lui, alors le Corps et la Terre sont liés par une véritable « Corps-propriation » originelle puisque « rien n'advient jamais d'abord dans l'en-face d'un pur dehors, comme une chose ou comme un objet, mais seulement [...] dans cette Corps-propriation originelle et comme son historial »<sup>135</sup>. Henry rend compte de ce phénomène par un concept néologique créé à partir d'une haplologie, la « corpro-priation ». À la critique qui consiste à dire qu'il n'y a pas de place pour le monde dans une phénoménologie de la vie, il convient en fait d'opposer une lecture plus radicale encore en disant que « le monde réel appartient, lui aussi, à la vie »<sup>136</sup>. Citons un autre passage tout aussi manifeste de *Du communisme au capitalisme* :

Prises dans ce pouvoir les choses sont d'entrée de jeu ce qu'elles se découvrent être sous l'action du travail vivant : des matières pour être informées et par sa force vivifiante, des instruments de cette force, ses "prolongements" déjà façonnés, eux aussi, et in-formés par elle. Tenus par la vie comme ce qu'elle retient dans l'être, comme son corrélat et son prolongement, matières premières et instruments lui appartiennent dans

<sup>133</sup> LB, p. 155.

<sup>134</sup> CC, p. 154 *sq.*

<sup>135</sup> SER, pp. 38-39.

<sup>136</sup> J.-M. LONGNEAUX, « D'une philosophie de la transcendance... », *loc. cit.*, p. 317. Su base de réflexions proposées par M. Maesschalck, nous pensons que le concept de corpro-priation pourrait adéquatement être mis en dialogue avec certaines anthropologies contemporaines qui tentent de recadrer des religions qui associent encore aujourd'hui les dieux à la manifestation de la nature. L'unité indifférenciée avec la vie y rend possible des transactions avec les forces cosmiques. Ainsi certaines religions animistes ou ancestrales pratiquent la transaction comme si elles avaient la certitude de connaître les mouvements, les appétits des forces cosmiques. De telles anthropologies se demandent d'où viennent nos savoirs dits « naturels ». On reconnaît immédiatement dans la question une dénotation renvoyant à une opposition récusee par Henry entre nature et culture de la vie. D'où vient notre sagesse des plantes curatives, par exemple ? Sont-ce des essais successifs dont le *ratio* échec-mort/réussite-guérison nous ouvrirait une connaissance progressive ? Pour Henry, seule la corpro-priation du monde à partir du savoir de soi de la vie explique que nous pouvons faire des transactions avec les ressources de la vie en tant que partie permanente du monde de la vie. Or, seul un point d'immanence en sciences humaines serait susceptible de mettre en évidence une telle corpro-priation. M. Maesschalck a découvert par l'intermédiaire de M. Hénaff un tel souci de radicalité dans l'anthropologie de Ph. Descola, notamment dans son livre *Par-delà nature et culture* (Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 2005). Sur ces questions, cf. M. MAESSCHALCK et B. GH. KANABUS, « Pour un point de vue d'immanence... », *loc. cit.*, particulièrement pp. 314-315.

le principe. C'est de cette façon que l'homme est le propriétaire de la terre, pour autant qu'il se meut dans cette co-appartenance primitive de l'Univers et de la vie<sup>137</sup>.

La co-appartenance primitive de la vie et de la matérialité du monde, ne peut toutefois pas être comprise du seul point de vue négatif de la nécessité que la vie a pour survivre de se rapporter à un monde capable de combler des manques fonctionnels. Si cette dernière thèse est bien entendu vraie d'un point de vue objectif, elle n'est pas suffisante pour rendre compte du lien vivant qui nous unit primordialement au monde. Il s'agit d'abord pour la subjectivité de s'éprouver dans la positivité même de sa venue en soi. « C'est pour cette raison, explique R. Gély, que nous ne pouvons pas être d'accord avec cette idée selon laquelle la phénoménologie radicale, en refusant de penser un manque originaire qui serait au cœur de l'auto-éprouver de la vie, ne pourrait rendre compte de son affectivité intrinsèque »<sup>138</sup>. C'est de cette manière, par exemple, que nous comprenons avec lui la critique adressée à Henry par R. Barbaras<sup>139</sup>. « Non seulement la vie saisie dans sa dimension radicale ne se laisse aucunement décrire comme une vie dénuée de tout souf-

---

<sup>137</sup> CC, p. 135. En partant du concept de corropriation qu'il applique à la relation qui s'instaure entre le travailleur et sa machine, le clinicien du travail Chr. Dejours abonde dans le sens d'une lecture qui refuse d'opposer l'immanence à la transcendance, l'épreuve pathétique de la vie à son expérience pratique et concrète dans le monde. « Böhle Milkau (1991) propose de cette clinique du travail une théorisation à partir de Merleau-Ponty et de Lévy-Strauss. L'analyse diffère quand on prend appui sur Michel Henry. Comment acquiert-on cette sensibilité extraordinaire que les auteurs américains appellent "tacit skills", que d'autres caractérisent par le terme de "sens technique" ou de "sixième sens" ? Il faut se familiariser avec la machine, pour "devenir la machine" — c'est ce que l'on appelle "faire corps" avec la machine » (« Travail et phénoménologie de la vie », in *Dossier Michel Henry, op. cit.*, pp. 352-358, p. 354). Travailler avec une machine, c'est l'habiter avec son corps, c'est sentir sa machine dans son corps, c'est faire en sorte que la machine devienne le prolongement du corps. « Tout ce que je viens d'écrire n'est pas seulement valable pour l'artisan. C'est vrai pour le pilote de chasse : on pilote un avion avec ses fesses, pas avec des procédures, on ne devient un bon conducteur que quand on sent sa voiture jusqu'à l'extrémité de l'aile et du pare-chocs, avec sa peau » (*ibid.*, p. 355). Le travail est ce milieu où le corps du travailleur tend à se transformer, à accroître sa sensibilité, sa subjectivité. « Ce que suggère la clinique rapidement évoquée ci-dessus, c'est que le travail est toujours une lutte avec le réel, avec cela même qui résiste à la connaissance et à la maîtrise. Et pour surmonter cette épreuve, il faut user d'une intelligence qui procède de la mobilisation et de l'implication du corps tout entier engagé dans un corps-à-corps avec le réel : la "corropriation" du monde confine à une familiarisation qui s'offre comme une réconciliation avec soi lorsque la vie l'a emporté sur la résistance du réel » (*ibid.*, pp. 353-354). Un passage de Henry complète remarquablement l'analyse que propose Chr. Dejours : « Le système d'ensemble formé par mon corps en mouvement et faisant effort, mon Corps immanent absolument subjectif et absolument vivant — par le corps organique qui se creuse et se ploie sous son effort — par la Terre enfin qui refuse de plier à son tour et s'oppose à l'effort, se donnant en lui comme ce qu'il ne peut plus vaincre ni faire céder, telle est l'essence originelle de la tekhnè. [...] L'instrument n'est originellement rien d'autre que le prolongement du Corps subjectif immanent et ainsi comme une partie du corps organique lui-même, à savoir ce qui cède à l'effort et se donne comme tel et seulement de cette façon. [...] C'est pourquoi l'instrument est détaché de la nature pour être livré à l'initiative du corps et mis à sa disposition » (LB, pp. 81-82).

<sup>138</sup> R. GÉLY, « La question de l'accroissement de la vie... », *loc. cit.*, (à paraître).

<sup>139</sup> Selon R. Barbaras, « le propre de l'affection, comme manifestation d'une vie qui lui confère le pouvoir de varier, est d'être creusée d'une distance intérieure, marquée par l'impossibilité de s'étendre elle-même. [...] Dire que toute affection est toujours creusée d'une sorte de faiblesse ou de défaut constitutif qui la pousse à se transformer en une nouvelle affection revient à reconnaître que sa dimension proprement affective, ce qui la détermine comme affection, n'est pas tant ce qu'elle éprouve que l'épreuve de ce défaut » (*Introduction à une phénoménologie de la vie, op. cit.*, 2008, p. 299. Souligné par l'auteur).

frir intrinsèque, mais, ajoute R. Gély, [...] ce souffrir est constitutif de la dynamique même de la vie [...] »<sup>140</sup>. La violence originaire de l'auto-épreuve du pàtir à lui-même implique, plus radicalement qu'une réponse de type fonctionnelle, un acte d'adhésion pour que la souffrance originaire de l'épreuve de soi se transforme en processus d'ipséisation. Le commentaire de la philosophie nietzschéenne est limpide sur ce point : « plus fortement la vie fait l'épreuve de soi dans l'intensification de son souffrir et finalement au paroxysme de sa souffrance, plus puissante et plus profonde est la manière dont elle s'empare de soi, plus intense sa jouissance »<sup>141</sup>. La souffrance du soi qui nécessite un engagement dans le monde ne relève donc pas en premier lieu de l'analyse du manque qui se creuse et qui réclame d'être comblé, mais d'abord de la nécessité pour le soi d'adhérer à son épreuve en ayant sans cesse à consentir à lui-même, en ayant à s'ipséiser. « S'il y a un souffrir originaire de la vie qui n'est pas causé par les conditions de son effectuation dans le monde, en retour ce souffrir ne peut se transformer pleinement en joie d'éprouver la vie que par la façon dont cette dernière est amenée à s'effectuer dans le monde »<sup>142</sup>. L'effort qui est radicalement subjectif et affectif n'est en ce sens jamais réductible à la seule peine, « il y a des efforts heureux, nous en faisons l'expérience incontestable »<sup>143</sup>. Si le besoin en appelle intrinsèquement à une production qui lui permettra d'être satisfait, c'est bien parce que le besoin n'adhère pleinement à lui-même que lorsqu'il est satisfait par une action qui s'effectue selon la modalité d'un accroissement des potentialités de la vie. Un besoin aussitôt assouvi n'est pas un besoin vivant au sens véritable puisqu'il n'ouvre pas de lui-même l'espace d'une réalisation de la subjectivité, l'histoire d'une épreuve de soi dans la rencontre du monde. Il ne renvoie pas dans son effort même à ce qui vient sans cesse le relancer en étant la source de son pouvoir d'être soi de la vie. Dans le rapport pratique que nous avons avec le monde, ce n'est pas seulement « l'historialisation du Je peux en tant que *conatus* »<sup>144</sup> dont il question, mais plus fondamentalement que ne l'a dit J.-M. Longneaux, l'historialisation de l'incessant procès d'ipséisation de la vie. « Il y a, selon l'intuition géniale de Maine de Biran, un “sentiment de l'effort” en sorte que c'est seulement dans la peine de cet effort ou dans sa satisfaction que toute forme d'action est pos-

<sup>140</sup> R. GÉLY, « La question de l'accroissement de la vie... », *loc. cit.*, (à paraître). C'est pourquoi nous ne rejoignons pas R. Barbaras dans la description qu'il oppose à Henry. « Le Désir, dit-il, c'est la condition à laquelle il pourrait y avoir de la conscience, en tant que le Désir est d'une certaine façon toujours frustration : la dimension de conscience naît précisément de cette frustration. Nous retrouvons ici la relation avec Michel Henry. Je pense comme lui que le fond de la conscience réside dans un affect, sauf que, pour moi, l'affect fondamental n'est pas la joie ou la souffrance, qui sont typiquement des affects où le sujet est aux prises avec lui-même dans un rapport d'immanence absolue. Pour moi, l'affect fondamental, c'est le Désir, en tant qu'il comporte une sorte d'excès, de débordement, est originairement en rapport avec l'extériorité. Bref, la conscience est perceptive parce qu'en son cœur elle est Désir. L'être conscient de soi s'enracine dans cette épreuve originaire qu'est le Désir et il n'est épreuve de soi que parce qu'il est exposition à la transcendance », (« Entretien avec Th. Gress autour de l'*Introduction à une Phénoménologie de la Vie* », in *Actu philosophia* [En ligne], le 8 décembre 2008, [<http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article69>].

<sup>141</sup> GP, p. 292.

<sup>142</sup> R. GÉLY, « La question de l'accroissement de la vie... », *loc. cit.*, (à paraître).

<sup>143</sup> AD, p. 161.

<sup>144</sup> J.-M. LONGNEAUX, « D'une philosophie de la transcendance... », *loc. cit.*, p. 318.

sible, non pas comme un déplacement objectif lui-même inconscient, mais comme un « Je peux » s'éprouvant soi-même, dans son affectivité et par elle »<sup>145</sup>. Ce qui unit d'une façon radicale la vie au monde, c'est l'incessante nécessité pour la vie de s'éprouver dans l'actualité d'un effort qui ne peut se déployer qu'à la hauteur d'une histoire de l'ipséisation, d'une culture de la vie.

### 3. La culture

La phénoménologie radicale de R. Kühn a parfaitement identifié comment la question du besoin d'agir et du monde s'articule à la question de la culture de la vie chez Henry. « Cette corrélation phénoménologique entre *donation absolue* et *besoin* se modalise en *effort*, autrement dit en nécessité de la *répétition* de la vie et en elle. Saisie adéquatement, il devient évident que la culture travaille foncièrement le geste le plus humble »<sup>146</sup>. Si la vie subjective peut en effet être décrite comme impliquant une corrélation primordiale entre l'affect et l'action, il y a en ce sens une historicité radicale de la vie subjective, un temps de la vie, un « devenir »<sup>147</sup>, celui par lequel elle ne cesse d'éprouver ses besoins et d'accomplir cette épreuve qu'elle fait d'elle-même. « Car c'est là ce qui fait de lui un besoin, très exactement ce qui le prédispose à la culture : le fait de ne pas être seulement le besoin de quelque chose dont il serait en lui-même dépourvu, un simple manque, mais le besoin en soi. En celui-ci réside le durable de tout besoin et ce qui le détermine comme besoin de culture : son parvenir en soi-même dans l'accroissement de soi de la subjectivité absolue de la vie »<sup>148</sup>. *Loin que la culture puisse ici être comprise comme cet autre du besoin qui permet au besoin de se subjectiver, elle doit bien plutôt être comprise comme l'effectuation même de l'épreuve que la vie y fait de son pouvoir d'être soi.*

C'est dès lors une véritable phénoménologie de l'édification de la vie que Henry déploie dans *La Barbarie*.

L'être originel est l'être de l'expérience sous sa forme naturante, c'est l'épreuve s'éprouvant soi-même qui, dans cette épreuve de soi en laquelle elle s'empare et se gonfle de soi, advient à soi, de telle manière que cette venue en soi de l'être ou son historial est le mouvement de la vie, l'opération de se garder et de se conserver et, dans cette épreuve et en tant qu'elle est effective, de s'accroître de soi et de surabonder. Effort désigne un tel mouvement dans son irréductibilité à la tautologie morte de l'étant, c'est lui qui fait de l'être en tant que vie un conatus<sup>149</sup>.

Le thème de la culture, autrement dit des forces de la vie historiquement déployées<sup>150</sup>, est le lieu exemplatif autour duquel se polarisent toutes les questions précédentes sur le pouvoir d'être soi de la vie. L'emploi des termes de « désir » pour désigner la force de la vie témoigne d'ailleurs, à ce moment de son œuvre, de l'avancée de ses descriptions sur le pouvoir d'auto-réalisation de la vie, d'une vie qui

<sup>145</sup> AD, p. 37.

<sup>146</sup> R. KÜHN, « Crise de la culture et vie culturelle », *loc. cit.*, p. 157.

<sup>147</sup> VI, p. 210 ; SER, p. 92.

<sup>148</sup> LB, p. 176. Souligné par l'auteur.

<sup>149</sup> LB, p. 170.

<sup>150</sup> Cf. LB, p. 141.

est désormais décrite « le Désir de Soi »<sup>151</sup>. La corrélation phénoménologique entre le besoin vivant et l'effort qui consiste à effectuer ce dernier est assurée par le pouvoir et le vouloir être soi de la vie. Dans un article préparatoire à *La Barbarie*, on perçoit très bien ce qui relie ce dernier ouvrage aux publications précédentes sur le besoin et l'agir : « La vie se sent et s'éprouve soi-même, et c'est précisément parce que, de cette façon, elle se connaît elle-même qu'elle sait ce qu'il faut faire et ce qui lui convient, c'est le souffrir intérieur de son Désir, c'est le pathos de son besoin qui lui dicte à chaque instant sa conduite »<sup>152</sup>. Suivant cette thèse, Henry va définir la culture comme l'action propre que la vie exerce sur elle-même pour, en se modifiant, satisfaire son désir d'accroissement et de transformation en cherchant une forme d'auto-réalisation plus haute.

Qu'est-ce donc que la culture ? Toute culture est une culture de la vie, au double sens où la vie constitue à la fois le sujet de cette culture et son objet. *C'est une action que la vie exerce sur elle-même et par laquelle elle se transforme elle-même en tant qu'elle est elle-même ce qui transforme et ce qui est transformé.* "Culture" ne désigne rien d'autre. "Culture" désigne l'autotransformation de la vie, le mouvement par lequel elle ne cesse de se modifier soi-même afin de parvenir à des formes de réalisation et d'accomplissement plus hautes, afin de s'accroître. Mais si la vie est ce mouvement incessant de s'autotransformer et de s'accomplir soi-même, elle est la culture même, ou du moins elle la porte inscrite en elle et voulue par elle comme cela même qu'elle est<sup>153</sup>.

La vie est une puissance éminemment concrète. La culture est la praxis même de la vie. Henry parle de l'« auto-modalisation » du besoin fondamental de croître et de se développer culturellement qui définit la vie. Parce que la vie n'est jamais un objet pour elle-même mais qu'elle est toujours déploiement de soi, elle forme l'unique contenu de la culture<sup>154</sup>.

Toute culture porte le besoin dans l'accroissement. Elle dispose le monde de telle façon que, en ses divers aspects, il s'offre comme une image de ce besoin, à savoir ce qui, mis en rapport avec la subjectivité et n'existant d'ailleurs que dans ce rapport (par exemple la vue en son rapport avec la vision), met la subjectivité en rapport avec soi, dans l'accroissement. Ainsi, chaque construction pour ne se référer qu'au besoin fondamental de l'habitat, chaque demeure, chaque tombe, chaque stèle, chaque édifice public, chaque village et les villes tout entières s'ordonnaient-ils nécessairement, dans un univers de culture, comme l'ensemble des propositions permettant à la vie, à chacun des sens de l'homme et plus généralement à chaque naissance de la subjectivité, de réaliser son essence, de voir davantage, de sentir davantage, d'aimer davantage, d'agir davantage, ne serait-ce que sous la forme d'un exercice imaginaire des pouvoirs de la subjectivité organique – et ainsi de réaliser l'essence de la subjectivité elle-même<sup>155</sup>.

On voit que *le pouvoir d'accroissement de soi de la vie, qui n'est possible que grâce à son pouvoir plus originaire d'être soi, est identifié par Henry à la fois comme le principe et comme la finalité de la culture.* « Dans la perspective d'une phénoménologie radicale de la vie, explique remarquablement R. Gély, si tout besoin est besoin de culture, ce n'est pas

<sup>151</sup> LB, p. 42.

<sup>152</sup> SER, p. 33.

<sup>153</sup> LB, p. 14. Souligné par l'auteur.

<sup>154</sup> Cf. VI, p. 207.

<sup>155</sup> LB, p. 179.

seulement pour être médiatisé, mais d'abord pour pouvoir adhérer intérieurement au p  tir de lui-même, pour transformer le souffrir de son épreuve de soi en jouissance de soi, autrement dit encore pour s'ipséiser »<sup>156</sup>. Le pouvoir d'être soi de la vie se révèle comme une « t  l  logie immanente »<sup>157</sup> traversant toutes actions humaines, une t  l  logie nous poussant non pas vers une finalité extérieure à notre action mais nous assignant à effectuer et réaliser sans cesse ce pouvoir d'être soi de la vie dans nos actions — que ce soit dans le geste le plus humble ou dans l'œuvre la plus magistrale. La t  l  logie ne se comprend ici que comme ce qui rend possible son principe même. « La culture, comme l'a bien vu G. Dufour-Kowalska, n'est rien d'autre par conséquent que cette puissance d'accroissement et d'élévation qui ne s'achève que dans le principe qui la donne à elle-même »<sup>158</sup>. Ce sens du *t  los* est manifeste dans *Voir l'invisible*. « Alors,   crit Henry, se découvre à nous en effet la grande vérité de la vie : qu'elle n'obéit qu'en apparence à une finalité étrangère et porte toujours en elle la raison de son action, et cela parce qu'elle est cette raison »<sup>159</sup>.

C'est bien dans cette perspective que Henry prolonge de manière exemplaire en philosophie de l'art les thèses phénoménologiques sur le besoin et l'action de *La Barbarie*. L'art y est compris comme une activité permettant d'intensifier le pouvoir d'auto-transformation de la vie dans l'accomplissement de ses potentialités les plus hautes. « La réponse, qui justifie l'art ou plutôt qui le désigne comme l'une des activités les plus hautes de l'homme, est celle-ci : la vie est présente dans l'art selon son essence propre. Quelle est l'essence de la vie ? Non pas seulement l'épreuve de soi mais, comme sa conséquence immédiate, l'accroissement de soi »<sup>160</sup>. L'art « nous permet d'entrer dans cette vie agrandie qu'est l'expérience esthétique »<sup>161</sup>. Si la vie est le principe et la finalité interne de la culture, c'est donc bien le « jaillissement intérieur continu de la vie, son essence éternellement vivante » qui fournit à l'art, sous la forme d'une « Nécessité Intérieure »<sup>162</sup>, « son contenu, impose à l'artiste son projet, celui de dire un tel contenu, d'exprimer cette profusion pathétique de l'être »<sup>163</sup>, dévoilant le « plus incontournable pouvoir de la vie »<sup>164</sup>, son désir d'être soi. Chaque geste, chaque action qui célèbre l'auto-affection de la vie participe à la culture en étant la célébration d'un soi donné à lui-même dans le pouvoir de la vie. Je peux dans chacun de mes gestes me mettre comme Kandinsky en quête du « soleil de Moscou » qui « porte chaque couleur à son paroxysme de vie », c'est-à-dire en quête de « ces impressions [qui se renouvellent] à chaque jour ensoleillé, [procurant] une joie qui me [bouleverse] jusqu'au fond de l'  me et qui [atteint] jusqu'à

<sup>156</sup> R. GÉLY, « La question de l'accroissement de la vie... », *loc. cit.*, (   paraître).

<sup>157</sup> LB, p. 169.

<sup>158</sup> G. DUFOUR-KOWALSKA, *L'art et la sensibilité de Kant    Michel Henry*, Paris, Vrin, coll. « Essais d'art et de philosophie », 1996, pp. 145-222, p. 210.

<sup>159</sup> VI, p. 78.

<sup>160</sup> VI, p. 209.

<sup>161</sup> VI, p. 11.

<sup>162</sup> VI, pp. 48.

<sup>163</sup> VI, pp. 33.

<sup>164</sup> VI, p. 70.

l'extase »<sup>165</sup>. Chaque geste d'une vie peut former « la culture elle-même, indépendamment du fait qu'il s'agit des modes de vêtir, de se nourrir et d'habiter ou des domaines éminents de la culture depuis les débuts de l'humanité tels que la religion, l'éthique, l'art et le savoir »<sup>166</sup>. Ce qui résonne avec un enthousiasme mêlé de gravité dans la bouche du narrateur de *L'amour les yeux fermés* : « Quel fantastique travail sur sa propre sensibilité suppose la vie de quelqu'un qui veut être soi-même ! »<sup>167</sup>. La rencontre de Nietzsche fut incontestablement une source d'intensification tout aussi déterminante de cette thèse. « C'est parce que [la vie] est l'accroissement de soi — ce que Nietzsche appelle la Volonté de Puissance — que chaque pouvoir de la vie veut sa plus haute réalisation, que chaque œil veut voir davantage et chaque puissance s'accroître »<sup>168</sup>. R. Gély explique ainsi qu'il y a bien « une exigence de raffinement interne à l'épreuve radicale que la vie perceptive fait d'elle-même et qui constituerait son besoin originaire de culture »<sup>169</sup>. Il renvoie à cette citation : « Chaque œil, disions-nous, veut voir davantage et il y a culture lorsque dans la disposition de ce qui est vu et dans la création de cette disposition, cette prescription, soit l'énergie de la vision, est effective »<sup>170</sup>. Lorsque Henry exhorte à voir, à sentir, à agir ou à aimer davantage, il importe « de bien saisir que l'expression “davantage” renvoie tout d'abord et essentiellement au consentement originaire du pâtre à lui-même, à son adhésion intérieure »<sup>171</sup>.

Nous ne pouvons toutefois conclure notre trop brève approche de la thématique de la culture sans relever que les réflexions qui sont menées sur cette thématique, en corrélation étroite avec celles du besoin et du monde, dans la première philosophie rappellent combien Henry est tout de même encore attaché à une culture comprise comme un milieu où l'on vient effectuer la possibilité d'être soi de la vie. Si la nécessité de la culture ne se démentira jamais, la culture telle qu'elle est développée dans la première philosophie a néanmoins pour fonction de permettre à la vie d'adhérer à son pouvoir de s'accroître de soi parce que la vie ne peut précisément y parvenir par elle-même. Ce que les réflexions sur la culture dévoilent donc en même temps que l'avancée descriptive sur le pouvoir d'être soi de la vie, c'est que *Henry ne pense pas encore que si le besoin, dans l'intériorité même de son pâtre, prédispose à la culture, c'est parce qu'il y a une adhésion originaire à soi de la vie qui s'est toujours déjà accomplie, autrement dit qu'il y a toujours déjà dans la vie la force d'un Soi qui est venu l'honorer dans une édification de soi*. Si la vie ne s'était pas déjà accomplie dans son pouvoir originaire de s'éprouver comme la culture des cultures en s'accroissant de soi dans le respect de sa donation à elle-même, comment pourrions-nous venir la satisfaire ? Dans l'article « L'éthique et la crise de la culture contemporaine », Henry pose que la vie

<sup>165</sup> V. KANDINSKY, *Regards sur le passé*, trad. J.-P. BOUILLON, Paris, Hermann, 1974, pp. 91-92. « Toute ma vie je n'ai fait que peindre Moscou », dira un jour Kandinsky.

<sup>166</sup> R. KÜHN, « Le corps retrouvé, Une phénoménologie subjective radicale appliquée à une investigation sur la corporéité », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 72/4, 1988, pp. 557-567, p. 566.

<sup>167</sup> A.Y.F., p. 232.

<sup>168</sup> SER, p. 34.

<sup>169</sup> R. GÉLY, « La question de l'accroissement de la vie... », *loc. cit.*, (à paraître).

<sup>170</sup> LB, p. 175.

<sup>171</sup> R. GÉLY, « La question de l'accroissement de la vie... », *loc. cit.*, (à paraître).

est une valeur en soi permettant l'« évaluation » des fins poursuivies. Mais la question qui surgit immédiatement est la suivante : « pourquoi la vie est une valeur ? ». Voici la réponse qu'il apporte : « Parce que, dans l'expérience qu'elle fait de soi, la vie expérimente qu'elle est bonne et elle est bonne parce que, quand elle s'accroît de soi dans l'historial de son pathos, elle jouit de soi, elle est la jouissance »<sup>172</sup>. Mais que la vie soit bonne indépendamment de ce que nous en faisons fait bien à nouveau signe vers le niveau hétérogène de son effectuation que Henry ne se risque pourtant pas à thématiser à ce moment de son œuvre. Il y faut donc, au nom de la rigueur et l'engagement de la philosophie henryenne, relever ici une difficulté présente dans la première philosophie. R. Kühn lorsqu'il pense la culture comme vie et salut à l'aune de la trilogie ne s'est d'ailleurs pas trompé sur le fait que la culture doit rendre un double témoignage : d'une part, je suis passif au sens où je ne peux à mon tour agir et effectuer l'accroissement de la vie qu'eut égard à une vie qui est un « déjà-accompli, c'est-à-dire l'Origine absolue »<sup>173</sup> et, d'autre part, je suis néanmoins contemporain de cette vie pour autant que je l'éprouve et l'effectue sans cesse dans son mouvement d'accroissement.

#### 4. *La communauté*

Dans son article sur « La question de l'accroissement de la vie dans la phénoménologie de Michel Henry », R. Gély circonscrit l'enjeu sur lequel la question de la communauté vient se connecter aux thématiques de l'agir et de la culture. « Si la culture est comprise par Henry comme ce mouvement de libération de l'Énergie de la vie qui accroît les potentialités de la vie, si la loi de la phénoménologie n'est en aucune manière l'entropie<sup>174</sup> mais l'accroissement de son pouvoir de s'éprouver, une question qui ne peut manquer de se poser est celle de la dimension intersubjective de cet accroissement »<sup>175</sup>. L'enjeu de fond sur lequel Henry en vient à penser la quatrième grande thématique de son œuvre, la communauté, est double : penser, d'une part, la possibilité pour les vivants d'édifier des communautés particulières de vie mais sans dénier, d'autre part, l'épreuve radicale qu'ils y font d'eux-mêmes. À l'encontre de cette thèse, on fait souvent de la communauté henryenne une communauté transcendante d'individus abstraits, dépouillés de toute caractéristique collective. Or, c'est précisément la critique que Henry repousse dans *Phénoménologie matérielle* sur base de la description de la vie comme pouvoir d'être un Soi.

Dès ses réflexions sur l'agir, le monde et la culture, Henry a tiré pour principe phénoménologique que c'est le destin de la vie qui se joue lorsque les individus mettent en œuvre des actions collectives. C'est pour cette raison, note à juste titre R. Gély, qu'« il comprend l'aliénation sociale comme une aliénation ontologique et

<sup>172</sup> SER, p. 35.

<sup>173</sup> R. KÜHN, « Crise de la culture et vie culturelle », *loc. cit.*, p. 157.

<sup>174</sup> Cf. LB, pp. 174.

<sup>175</sup> R. GÉLY, « La question de l'accroissement de la vie... », *loc. cit.*, (à paraître).

non pas uniquement psychologique ou sociologique »<sup>176</sup>. C'est ce qu'expliquait *La Barbarie* :

L'organisation sociale avec sa structuration en apparence objective n'est que la représentation extérieure dans le voir théorique de ce qui est en soi praxis et qui trouve dans la vie de la subjectivité absolue et seulement en elle le lieu de sa réalité comme le principe de son développement et des "lois" qui le régissent : *ces lois ne sont pas les lois de la conscience, ce ne sont pas des lois théoriques liées à la façon dont nous nous représentons les choses et les pensées, ce sont des lois pratiques, les lois de la vie*<sup>177</sup>.

En toute souffrance sociale, c'est la vie elle-même qui est mise en jeu. Car ce qui touche les vivants dans leur condition d'existence sociale, ce n'est pas tant ce qui touche la vie considérée d'un point de vue général et abstrait, mais ce qui touche d'abord au pouvoir même qu'elle possède d'être à chaque fois un soi vivant irréductiblement singulier, un individu radicalement donné à soi. Henry est ainsi particulièrement attentif à la montée du nihilisme et de la barbarie dans certaines logiques d'organisation de l'action collective. Une des réponses qu'il apporte alors est la capacité que les individus ont de retrouver les forces « clandestines » de la vie pour entrer en résistance<sup>178</sup>. Mais, si l'action collective est à ce point susceptible d'inhiber le pouvoir d'intensification de la vie, c'est parce que l'action collective est comme telle constitutive de la dynamique de vie des individus. Elle est nécessaire à la libération de leur désir de vivre, à l'épreuve qu'ils peuvent faire des forces de la vie. Si l'action collective porte le danger de la barbarie, elle porte identiquement les conditions de la culture de la vie.

Pour *Phénoménologie matérielle*, c'est l'auto-affection primordiale de la vie qui engendre les vivants de sorte que cette auto-affection ouvre la possibilité d'une « destination communautaire de l'existence ». La communauté de destin découle, en premier chef, de la reconnaissance de la dimension pulsionnelle de l'existence à partir de l'affect de la vie<sup>179</sup>. Vouloir « éclaircir l'être énigmatique de la communauté »<sup>180</sup>, c'est éclaircir le fait que chaque vivant est poussé par le désir d'accroissement de la vie à la sociabilité et, plus fondamentalement, à édifier des relations. « Ainsi pouvons-nous dire : toute communauté est par essence affective et, du même coup, pulsionnelle — et cela concerne non pas seulement les communautés fondamentales de la société, le couple, la famille, mais toute communauté en général, quels que soient ses intérêts et ses motivations explicites »<sup>181</sup>. Cette force d'accroissement relationnel de la vie se fonde en effet sur son pouvoir d'être soi en chacune de ses épreuves. Il s'agit, fait remarquer R. Kühn, « de la Pulsion en tant que la Vie phénoménologique pure qui *sait* toujours ce dont elle a besoin à chaque instant, à savoir d'elle-même précisément en tant que modalité ou tonalité qui s'éprouve affec-

<sup>176</sup> ID., *Rôles, actions sociale et vie subjective*, op. cit., p. 65.

<sup>177</sup> LB, p. 39.

<sup>178</sup> Cf. LB, p. 247.

<sup>179</sup> Cf. PM, p. 157.

<sup>180</sup> PM, p. 160.

<sup>181</sup> PM, p. 175.

tivement chaque fois d'une manière déterminée »<sup>182</sup>. Cette thèse est aussi présente dans *Du communisme au capitalisme*.

Les individus ne sont jamais isolés : traversés par la vie et par sa pulsion, ils sont jetés l'un vers l'autre. C'est, en chacun, cette force de la vie qui le pousse à se joindre à l'autre, qui constitue le fondement de toute communauté concevable en tant que communauté pulsionnelle. Ainsi chacun est-il avec l'autre non seulement par son désir mais par tous les modes de son affectivité — sympathie, pitié, amour, haine, ressentiment, solitude — et d'abord l'être-avec muet qui l'unit, enfant, à sa mère, mais qui demeure avec le même statut dynamique émotionnel tout au long de sa vie et de son histoire<sup>183</sup>.

Cependant, plus encore que *Du communisme au capitalisme*, *Phénoménologie matérielle* met tout particulièrement en évidence la relation entre l'auto-donation pathétique et le désir d'accroissement de la vie dans l'édification de communautés vivantes. La participation ontologique à la vie transcendante, le devenir de celle-ci en chacun des sujets qu'elle unit, se phénoménalise ici sous la forme affective de l'éprouver et d'un co-éprouver dans l'« être pathétique » de cette vie qui indivisiblement les engendre et les unit. La communauté obéit aux « lois du pathos des subjectivités dans leur co-appartenance au fond de la vie »<sup>184</sup>. Henry décrit ainsi une culture de l'immanence de l'affection de la vie qui rend possible un « pathos-avec », un « souffrir avec tout ce qui souffre » en tant que « forme de la communauté la plus large possible »<sup>185</sup>, de telle sorte que si l'accroissement de notre vie est un accroissement de l'effectuation de soi de la vie transcendante elle-même, cet accroissement ne peut pas aller sans un « com-patir » à la générabilité de tous les vivants puisque la vie s'y met chaque fois en jeu. Immergés dans le « savoir auto-affectif de la vie »<sup>186</sup>, nous avons la capacité, à partir des conditions d'existence dans lesquelles nous agissons, de compatir à la force originellement singulière de la vie et aux conditions de générabilité de tous les vivants dans « le monde réel inclus par la communauté »<sup>187</sup>.

Le savoir de soi de la vie qui est mobilisé ici trouve une justification phénoménologique pour autant que l'on reconnaisse à l'affectivité une structure d'ipséité plus originaire encore que celle qui se déploie en toute épreuve de soi ; autrement dit, en suivant les termes de notre lecture, pour autant que l'on reconnaisse que le pouvoir de s'affecter soi-même de la vie n'est possible qu'en vertu de l'ipséité même de son pouvoir d'être soi, c'est-à-dire en vertu de son pouvoir plus originaire d'être un Soi. « Le savoir primitif du vivre, c'est le vivre lui-même qui l'apporte en son vivre et par lui, dans l'effectuation phénoménologique de son auto-révélation pathétique »<sup>188</sup>. En faisant reposer le fondement de la communauté sur le pouvoir

<sup>182</sup> R. KÜHN, « Regard transcendantal et communauté intropathique, Phénoménologie radicale de la praxis thérapeutique », *loc. cit.*, p. 125.

<sup>183</sup> CC, p. 55.

<sup>184</sup> PM, p. 153.

<sup>185</sup> PM, pp. 178-179.

<sup>186</sup> PM, p. 128.

<sup>187</sup> PM, p. 179.

<sup>188</sup> PM, p. 128.

d'être un Soi de la vie, cette pensée de la communauté se défend donc bien des critiques qui faisaient pourtant de la communauté henryenne une communauté indifférenciée. Henry tente au contraire de penser, dès *Phénoménologie matérielle*, une communauté affective qui est tout à la fois essentiellement incorporée à notre condition de vivant<sup>189</sup> et qui pour autant n'occulte en rien la singularité de chacun, annonçant par là un des grands thèmes à venir de la trilogie. C'est parce qu'il s'éprouve lui-même comme donné par la vie que le vivant peut faire l'épreuve de l'autre, mais non pas donné n'importe comment, donné par le pouvoir d'être un Soi de la vie<sup>190</sup>. C'est ce qui amène Henry à dire que « l'essence de la communauté n'est pas quelque chose qui est mais Cela — non pas ça — qui advient comme l'inlassable venue en soi de la vie et ainsi de chacun en lui-même »<sup>191</sup>. *S'il y a une communauté affective, une communauté de soi vivants, c'est seulement dans la mesure où ils partagent une vie qui donne chacun de façon radicalement singulière à lui-même, c'est seulement parce que le pathos immanent de la vie se phénoménalise toujours comme une factualité individuelle*. La rencontre des autres vivants met en question d'emblée une communauté de pulsionnalité, d'affect qui met en jeu avant tout son pouvoir d'accroissement et de reproduction, sa disposition à ressentir en commun<sup>192</sup>. « Voilà donc ce que les membres de la communauté ont en commun : la venue en soi de la vie en laquelle chacun d'eux vient en soi comme ce Soi qu'il est. Ainsi sont-ils et à la fois le Même, en tant que l'immédiation de la vie, et des autres, en tant que cette épreuve de la vie est chaque fois en eux l'un d'entre eux irréductiblement »<sup>193</sup>.

Phénoménologiquement, M. Maesschalck et V. Kokoszka ont très bien montré que la communauté ne s'identifie pas à l'interaction pragmatique ni aux composantes impersonnelles du monde vécu : elle renvoie à une expérience plus originaire, celle de l'appartenance à la vie<sup>194</sup>.

Avant de saisir intentionnellement l'autre comme autre, avant la perception de son corps et indépendamment d'elle, toute expérience d'autrui au sens d'un être réel avec lui s'accomplit en nous, sous forme d'affect. Ce n'est pas un mode de présentation noématique ni donc noétique qui fonde l'accès à l'autre, c'est une donation consistant dans l'affectivité transcendante et ainsi dans la vie elle-même<sup>195</sup>.

Loin d'une relation à autrui constituée dans l'objectivation, relation qui peut conduire à considérer autrui en termes chosiques, la communauté des vivants propose au contraire de se rapporter aux autres à partir du partage d'un vivre commun. Une des thèses les plus fondamentales des réflexions henryennes sur la communauté consiste ainsi à montrer qu'une approche seulement intentionnelle de la commu-

<sup>189</sup> Cf. *ibid.*

<sup>190</sup> Cf. PM, p. 74.

<sup>191</sup> PM, p. 178.

<sup>192</sup> Cf. M. MAESSCHALCK et B. GH. KANABUS, « Pour un point de vue d'immanence... », *loc. cit.*, p. 318.

<sup>193</sup> PM, p. 177.

<sup>194</sup> Cf. M. MAESSCHALCK et V. KOKOSZKA, « Phénoménologie et auto-organisation », in B. FELTZ, M. CROMMELINCK et PH. GOUJON (dir.), *Auto-organisation et émergence dans les sciences de la vie*, Bruxelles, Ousia, 1999, pp. 405-420, p. 414.

<sup>195</sup> PM, p. 155.

nauté conduit à isoler affectivement les individus et les coupe du vivre commun de la vie qui sous-tend leur projet.

Mais, si nous tirons maintenant les conséquences de la thématique de la communauté, il importe pour notre propos de souligner que Henry ne parle nullement à cette époque d'un acte d'adhésion de la communauté à elle-même. C'est très clair avant *Du communisme au capitalisme* où tout se passe comme si la communauté allait au fond de soi. L'image de la « nappe affective » est d'ailleurs révélatrice de l'insistance quasi exclusive de Henry sur la vie comme possibilité d'une communauté ne cessant de se recevoir passivement elle-même. Et même lorsque Henry en vient ensuite à accentuer l'engendrement de la communauté dans le pouvoir d'être soi de la vie, il ne pose à aucun moment que ce pouvoir peut ne pas s'effectuer. Si Henry se défend donc bien dès ses premiers écrits d'une conception éthérée de la communauté, la communauté n'est toutefois pas pensée autrement que comme le lieu d'une pluralisation originaire de singularités, sans que dans son épreuve même elle ait à se vivre comme l'effectuation de la relationnalité de la vie, effectuation qui nécessiterait que la vie se définisse dès son niveau originaire par l'effectuation d'une relationnalité. Henry ne va pas jusqu'à dire que nous avons besoin les uns des autres pour laisser notre pâtre adhérer intérieurement à lui-même. Il ne va pas non plus jusqu'à dire que l'épreuve de ma vie ne s'ipseise qu'en se vivant comme un pâtre radicalement partagé. On peut dès lors légitimement entendre une partie des critiques que les marxistes ont adressées au *Marx*. L'un de leurs principaux reproches repose sur le fait que la communauté est elle aussi une présupposition de l'activité des individus qui a toujours déjà dû se réaliser pour qu'ils puissent à leur tour se recevoir. Pour J. Textier, par exemple, ce n'est rien moins que le « caractère constitutivement social de l'activité des individus »<sup>196</sup> que gomme Henry. « Il faut se souvenir ici que pour Michel Henry — par opposition à ce qu'en dit Marx — le procès vital des individus n'est pas constitutivement, originairement, “ontologiquement social”. Les “tonalités sociales” n'ont pas comme les individus et leur praxis subjective, le statut de “condition transcendante”, mais celui de “réalités dérivées” qu'il faut réduire à leur fondement monadique »<sup>197</sup>. Nous ne pouvons que rejoindre une partie de cette réserve tant il est flagrant que la communauté n'apparaît pas dans la première philosophie comme le milieu vivant où la vie a à adhérer à elle-même comme une vie intégralement habitée par la relationnalité et la solidarité de ses forces. Notre hypothèse est que si *Henry ne parvient pas alors à penser cette dimension de relationnalité effective de la communauté, c'est parce qu'il ne pense pas non plus la vie dans la possibilité de sa relationnalité la plus originaire comme un acte d'effectuer son pouvoir d'être un Soi en tant que ce Soi inscrit chaque vivant dans la partageabilité des forces de la vie.*

Nous voyons au fil des difficultés ouvertes tant par les thèses fondamentales que par leurs applications thématiques que les résoudre demande de revenir d'abord sur l'élucidation du pouvoir d'être un Soi de la vie.

<sup>196</sup> J. TEXTIER, « Marx est-il marxiste ? », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 82/3 (1977), pp. 386-409, p. 397.

<sup>197</sup> *Ibid.*, pp. 397-398.

### III DU POUVOIR D'ÊTRE UN SOI AU CONCEPT D'ARCHI-SOI

L'objectif de notre première approche de la trilogie est de montrer que la première philosophie a un potentiel d'extension dont la trilogie est une compréhension approfondie. Notre clé heuristique restera inchangée : scruter les textes publiés entre *Phénoménologie matérielle* et *C'est moi la Vérité* afin de départir avec le plus de finesse possible ce qui, entre le pouvoir d'être soi et le concept d'Archi-Soi, se joue comme moment de radicalisation ou comme moment de rupture. Nous établirons donc avec plus d'acuité que nous l'avons fait [1.] la difficulté phénoménologique inhérente à la première philosophie puisque nous avons pour hypothèse que Henry conceptualise l'Archi-Soi pour la résoudre, [2.] en lui assignant deux fonctions clairement distinctes dans le procès d'auto-engendrement de la vie. [3.] Puisque la thèse originaire du pouvoir d'être soi ne peut se comprendre dans la première philosophie sans être mise en rapport avec sa thèse dérivée qui est l'engendrement des vivants dans ce pouvoir, nous exposerons ensuite pourquoi la trilogie, tout en posant une dérivation identique, se veut plus radicale en posant que l'acte d'engendrement par lequel la Vie donne naissance aux vivants est médié par l'Archi-Soi.

#### 1. *Vie et Ipséité, de la première à la seconde philosophie*

L'activité de l'essence a d'abord été élucidée par Henry à partir du seul concept d'auto-affection. À mesure toutefois que Henry affinait dans ses descriptions une activité hétérogène propre à la vie, activité qui ne se confond ni ne se réduit à son effectuation mondaine, c'est un phénomène plus originaire qu'il a fait apparaître à son fondement : le procès d'auto-engendrement de la vie. Un article de 1990, « Acheminement vers la question de Dieu », signale la radicalisation transcendante dans laquelle s'engage la pensée de Henry après la publication de *Phénoménologie matérielle*. L'argument développé est que si la vie était incapable, d'une part, de se donner le pouvoir de vivre à elle-même et, d'autre part, de se maintenir dans la vie, elle serait identiquement incapable d'assurer les conditions nécessaires à la générativité des vivants. La vie est telle « qu'elle a aussi la vie comme nécessité »<sup>198</sup>. Dire que c'est dans la Vie et par elle seulement que l'on peut accéder à la vie, implique donc d'abord de mettre en évidence une première proposition décisive : l'hyperpuissance de la vie possède le pouvoir de « s'apporter »<sup>199</sup> elle-même dans la vie. « Ne vit vraiment que celui qui est capable de se faire vivre, de s'apporter soi-même dans la vie. Par conséquent, [la vie] n'est certainement pas un simple vivant, [elle] est [celle] dont le vivre est tellement puissant qu'il fait vivre constamment »<sup>200</sup>.

<sup>198</sup> E, p. 72.

<sup>199</sup> PC, p. 106.

<sup>200</sup> AD, p. 148.

En 1995, dans « Le corps vivant », Henry établit par conséquent que la phénoménologie radicale est désormais sujette à deux questions dont l'une détermine l'autre : « Il s'agit de savoir, d'une part, comment la vie a accès à elle-même, comment la vie parvient elle-même en soi ; comment elle se donne à elle-même et, d'autre part, il s'agit de savoir comment nous avons accès à cette vie, comment nous nous trouvons placés en elle de façon, une fois placés en elle et plongés en elle, à avoir part à l'œuvre qui est la sienne, à l'œuvre de vie »<sup>201</sup>. Ces deux questions forment la logique qui présidera au mouvement descriptif de la seconde philosophie, comme le signale *C'est moi la Vérité* : « Dans la mesure où la Vie est plus que l'homme compris en tant que vivant, c'est de la Vie, non de l'homme, qu'il faut partir. [...] Dans la mesure où [...] la Vie précède le vivant, c'est [...] par la Vie, par le procès éternel et immuable en lequel elle se fait Vie, qu'il convient de commencer »<sup>202</sup>.

Quelle est donc la condition de possibilité du procès d'auto-engendrement de la vie ? La venue en soi de la vie se fait dans le s'éprouver soi-même d'une étreinte pathétique, d'une épreuve affective de soi qui est la condition de la révélation de la vie à elle-même. « Parvenue en soi, elle s'auto-engendre dans le mouvement même par lequel elle s'auto-révèle »<sup>203</sup>. Cette épreuve de soi dans laquelle la vie se révèle à elle-même est le lieu d'une jouissance de soi comme révélation de soi. *C'est moi la Vérité* explique donc que la vie « se propulse dans la phénoménalité »<sup>204</sup> en s'auto-engendrant.

De ce que la venue en soi de la vie est sa venue dans le “s'éprouver soi-même” où, s'éprouvant soi-même, elle jouit de soi, il suit que cette jouissance de soi, ce “se sentir soi-même” est la forme première de toute phénoménalité concevable. Or la venue en soi de la vie n'est pas seulement la naissance originaire de la phénoménalité, c'est-à-dire aussi bien de la révélation. En elle se révèle de façon incontestable la manière dont cette phénoménalité se phénoménalise, dont cette révélation se révèle : comme *pathos* [...] <sup>205</sup>.

Toutefois, la première philosophie contenait déjà cette thèse fondamentale selon laquelle la vie est venue en soi et révélation de soi dans une relation dynamique avec elle-même de telle sorte qu'elle est, identiquement à cette venue, accroissement de son épreuve. Une telle thèse impliquait de montrer quelque chose de l'ordre d'un engendrement ispéisant. C'est ce que supposait le concept d'auto-révélation. Cependant, en corrélation avec la radicalisation de la phénoménologie de la vie vers la description de la vie en son propre mouvement hétérogène, c'est le statut de l'Ipséité qui se radicalise dans la trilogie. La *question* qui s'impose progressivement à la pensée de Henry est la suivante : le soi de la vie est-il un « effet » produit par son processus d'auto-engendrement, bref un Soi présent à titre de résultat ? Ou bien, et plus radicalement, le cœur même de la vie phénoménologique est-il

<sup>201</sup> AD, p. 126.

<sup>202</sup> CMV, p. 68.

<sup>203</sup> CMV, p. 75.

<sup>204</sup> CMV, p. 73.

<sup>205</sup> CMV, p. 75. Souligné par l'auteur.

d'être un Soi, c'est-à-dire que le Soi serait le principe même qui donnerait à la Vie absolue cette propriété phénoménologique de se révéler à soi ?

Il est important de reprendre patiemment la progression de la formulation de ce procès de venue en soi de la vie. En 1995, Henry le formule comme suit : « La vie vient en soi dans le procès de son auto-affection [...]. Dans un tel procès, la vie s'écroule contre soi, c'est-à-dire qu'elle s'éprouve soi-même et qu'elle jouit de soi, de telle façon qu'un Soi résulte chaque fois de cette épreuve comme identique à son pur s'éprouver soi-même »<sup>206</sup>. Une telle description du Soi de la vie lui permet de préserver la transparence complète de ce qui se révèle à soi ou, dit dans les termes d'un autre article daté de la même année, « l'identité entre ce qui s'éprouve et ce qui est éprouvé »<sup>207</sup>. Cependant, cette première hypothèse — dire que la vie est simplement subjective ou qu'à son procès d'engendrement est « noué » un Soi — ne réfute pas totalement le risque de l'« anonymat de la vie »<sup>208</sup> dans sa première fulguration. La proposition « un soi résulte de cette épreuve » autorise de fait le risque d'entendre ce Soi à partir d'une logique de production ou de création. Or, un Soi qui serait un « effet » du procès d'auto-engendrement serait secondaire par rapport au procès qui l'a engendré. Il tomberait dans l'ordre de la création, c'est-à-dire dans l'extériorité, dans la différence, dans le registre de l'autre<sup>209</sup>. Il laisserait dans l'indétermination le procès même d'advenue à soi. Ce procès serait privé de sa propre essence phénoménologique. Tant que le Soi n'appartient pas au principe et au contenu même de l'auto-affection, celle-ci reste donc purement formelle. C'est pourquoi, dans la trilogie, Henry récuse vigoureusement l'ordre de la création à l'égard du Soi de la vie<sup>210</sup>. Il conteste une interprétation qui comme celle de Fr.-D. Sebbah laisserait entendre que la vie faisant « une boucle [...] sur elle-même, *fait* un soi »<sup>211</sup>. Aux nombreuses interprétations qui demandent si ce n'est pas l'extériorité qui est première de sorte que, pour que le procès d'auto-engendrement puisse avoir lieu, la vie doit d'abord sortir d'elle-même pour se saisir, Henry oppose toujours avec la même fermeté qu'un tel écart — qui ne peut manquer de devenir temporel — non seulement bafoue l'idée même de l'ipséité, mais détruit purement et simplement la possibilité de l'auto-affection. Le Soi de la vie ne se tient par conséquent pas non plus « auprès »<sup>212</sup> de la vie au sens spatial, il n'est pas en face de la vie comme cet autre dans lequel elle se révélerait dialectiquement.

Je le répète, répond-Henry à Fr.-D. Sebbah qui le questionnait sur ces sujets lors d'un débat à l'Odéon en 1999, il n'y a auto-affection que si le contenu de l'affection est le même ; il n'y a aucune altérité, c'est-à-dire aucun écart, interne ou pas car, même s'il y a un écart interne, il y a autre chose, et je peux dire que telle est la condition de la

<sup>206</sup> AD, p. 131.

<sup>207</sup> SER, pp. 95-111, p. 105.

<sup>208</sup> Pour une telle expression, cf. FR.-D. SEBBAH, *L'Épreuve de la limite*, op. cit., p. 194 ; ainsi que P. AUDI, *Michel Henry, Une trajectoire philosophique*, op. cit., p. 204.

<sup>209</sup> Cf. PC, p. 107.

<sup>210</sup> Cf. *ibid.*

<sup>211</sup> FR.-D. SEBBAH, *L'Épreuve de la limite*, op. cit., p. 196 . Souligné par nous.

<sup>212</sup> Cf. PC, p. 107.

vie. [...] je serai incapable de faire la moindre concession sur ce point parce qu'il en va de la vie et de la mort<sup>213</sup>.

Pour autant que cette épreuve de soi s'accomplit concrètement, il importe de décrire la venue en soi de la vie en tant que la venue d'une Ipséité à elle-même. L'Ipséité doit appartenir « à l'essence de la Vie et à sa phénoménalité propre »<sup>214</sup>. Henry récuse explicitement dans la trilogie le fait que le Soi de la vie « résulte » de l'auto-engendrement de la vie en tant qu'effet ou produit. « La génération du [Soi] ne résulte pas de l'auto-génération de la Vie comme son *effet* ou son *produit*, elle n'intervient pas au terme du procès de cette auto-génération »<sup>215</sup>. C'est-à-dire que « Le [Soi] n'advient donc pas au terme du mouvement de la Vie absolue, comme s'il était produit par lui. Mais au contraire le mouvement par lequel la Vie absolue vient [...] en soi s'accomplit dans et par la génération en elle de son [Soi] [...] »<sup>216</sup>.

*C'est moi la Vérité* va donc affiner et arrêter la description du procès d'auto-engendrement de la vie, premièrement, en choisissant de parler désormais d'un Soi « impliqué » ou « généré » — ce qui accentue l'immanence de l'engendré à l'engendrement — et, deuxièmement, en fixant l'articulation des relations dans le procès d'auto-engendrement sur un schéma ternaire dont la fonction est de rendre compte de l'Antécédence et de la co-présence (ou simultanéité) de la vie et du Soi.

Nous formulons très provisoirement ce schéma comme suit :

- la Potentialité en tant que telle, est le premier mouvement de la vie qui *vient en soi* comme hyperpuissance. « Vivre veut dire venir dans la vie, de telle façon que cette venue dans la Vie est le fait de la vie elle-même, son pouvoir »<sup>217</sup> ;
- ce mouvement de venue en soi implique pour *condition* préalable une Ipséité essentielle, c'est-à-dire le pouvoir d'être un Soi, puisqu'aucun mouvement de venue « n'est possible si n'advient en elle l'Ipséité en laquelle la vie se révèle »<sup>218</sup> ;
- Ipséité qui, en s'accomplissant elle-même comme Soi effectif, accomplit le procès de venue dans le s'éprouver soi-même de la vie et rend donc précisément possible ce pouvoir de s'éprouver de la vie. La vie « devient Vie »<sup>219</sup>. Le procès accompli reçoit le nom de « Vie absolue »<sup>220</sup>.

Relisons une des premières formulations du procès pour nous convaincre de la différenciation et de l'interpénétration de ces trois moments :

Dans le procès d'auto-génération de la vie comme procès par lequel *la vie vient en soi*, s'écrase contre soi, s'éprouve soi-même et jouit de soi, une Ipséité essentielle est impliquée comme *la condition* sans laquelle et hors de laquelle aucun procès de cette sorte ne

<sup>213</sup> SER, pp. 218-219. Sur cette question, cf. FR.-D. SEBBAH, *L'Épreuve de la limite*, op. cit., pp. 193-194 ; ainsi que P. AUDI, *Michel Henry, Une trajectoire philosophique*, op. cit., pp. 141-143.

<sup>214</sup> CMV, p. 156.

<sup>215</sup> SER, p. 121. Souligné par nous.

<sup>216</sup> PC, p. 106.

<sup>217</sup> SER, p. 120.

<sup>218</sup> PC, p. 106.

<sup>219</sup> *Ibid.*

<sup>220</sup> Le terme de « Vie absolue » est donc réservé par Henry à l'ensemble du processus et non pas à l'hyperpuissance archaïque comme premier mouvement du procès qu'il appelle le plus souvent simplement « vie ». Pour les variations orthographiques du mot « vie », la page 40 de CMV fournit quelques indications précieuses.

se produirait jamais. L'Ipséité n'est pas une simple condition du procès d'auto-génération de la vie : elle lui est intérieure comme la façon même dont ce procès *s'accomplit*<sup>221</sup>.

L'Ipséité originaire de la vie annule définitivement le risque d'un anonymat de la vie sur elle-même et permet de lutter contre une « mystériologie de l'origine »<sup>222</sup>, pour reprendre l'expression de M. Maesschalck, parce que « dans le donné phénoménologique auquel nous sommes reconduits, comme l'avait bien expliqué J.-M. Longneaux, il n'y a pas d'un côté la vie et de l'autre ce qui serait comme sa manifestation, le Soi : il n'y a qu'un Soi vivant ou qu'une Vie comme Soi. La vie n'est donc pas un principe général, anonyme, physique ou biologique, qui se manifesterait en un second temps »<sup>223</sup>. Ce qui est éprouvé n'est rien d'autre que ce qui l'éprouve<sup>224</sup>. Le Soi de la vie, commente encore G. Dufour-Kowalska, « la phénoménologie le capte ici dans son processus vital interne, dans son essentialité vive, telle qu'elle procède à partir et à l'intérieur de la phénoménalité originaire de nature auto-affective qui la constitue »<sup>225</sup>.

## 2. La double fonction de l'Archi-Soi

Nous allons maintenant tenter de circonscrire très précisément les fonctions du Soi dans le procès d'auto-engendrement de la Vie absolue. Pour ce faire, revenons d'abord sur le réseau d'implications phénoménologiques à la source du concept d'Archi-Soi. La vie « précède tout vivant »<sup>226</sup>, elle est une Antécédence. Cette affirmation concerne non seulement les soi transcendants vivants que nous sommes, mais c'est aussi le Premier Soi qui est visé ; « si nous entendons par là le Premier Vivant »<sup>227</sup> suivant l'adage de la phénoménologie radicale : pas de soi qui ne soit celui d'un vivant, pas de vivant qui ne soit un soi<sup>228</sup>. Et de fait, Henry décrit le Soi de la vie comme étant lui aussi un engendré. Il parle à son propos de « naissance »<sup>229</sup>, insistant sur l'Antécédence de la Potentialité en tant que telle et sur son effectuation comme hyperpuissance<sup>230</sup> archaïque de la vie, « mouvement que rien ne précède et dont nul ne connaît le nom »<sup>231</sup>. Néanmoins, Henry ajoute immédiatement que la naissance d'un Premier Soi Vivant est contemporaine du surgissement de la vie dans le mouvement de son hyperpuissance. Sa naissance « s'édifie

<sup>221</sup> CMV, p. 75. Souligné par nous.

<sup>222</sup> M. MAESSCHALCK, « Radikale Phänomenologie und Normentheorie », *loc. cit.*, p. 299. Cette article est consultable dans une version française, « Phénoménologie radicale et théorie de la norme », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, 107 (2003), 19 pp, p. 18.

<sup>223</sup> J.-M. LONGNEAUX, « Étude sur le spinozisme de Michel Henry », *loc. cit.*, p. 272.

<sup>224</sup> Cf. CMV, p. 75.

<sup>225</sup> G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, Passion et magnificence de la Vie*, *op. cit.*, p. 165.

<sup>226</sup> CMV, p. 68.

<sup>227</sup> CMV, p. 76.

<sup>228</sup> Cf. I, p. 178.

<sup>229</sup> CMV, p. 76.

<sup>230</sup> Cf. PC, pp. 108 et 132.

<sup>231</sup> CMV, p. 76.

conjointement avec la venue en soi de la vie dans le s'éprouver soi-même »<sup>232</sup>, pour autant que l'épreuve de soi de la vie implique pour condition de possibilité le pouvoir d'un être un Soi. La vie — en tant qu'elle est une vie phénoménologique, une vie capable de se révéler à elle-même — ne « préexiste »<sup>233</sup> en aucune façon à son Soi. « Il s'agit d'une naissance qui ne se produit pas à l'intérieur d'une vie préexistante, mais qui appartient à titre d'élément co-constituant au surgissement de cette vie elle-même, au procès, disons-nous, de son auto-génération »<sup>234</sup>. Dans la mesure où elle n'advient nullement au terme du mouvement de la vie mais se tient au contraire dès le principe, dès le « commencement » du procès d'auto-engendrement de la Vie absolue, cette naissance est à proprement parler une « Archi-naissance »<sup>235</sup> et le Premier Soi Vivant un « Archi-Soi »<sup>236</sup>. La dimension Archi-transcendantale a ainsi pour première fonction de penser le Soi comme Premier Soi en refusant de le tenir pour une *conséquence* du procès mais en le considérant à titre de *condition* du procès d'auto-engendrement de la vie, comme l'« essence »<sup>237</sup> même de la vie. « [...] la génération d'un Premier Vivant dans la Vie absolue est identique à l'auto-génération de cette Vie absolue. Cette auto-génération s'accomplit ainsi comme génération d'un Premier Vivant qui n'est *pas la conséquence*, mais *la condition* de l'auto-génération. La vie ne peut donc s'éprouver que dans un premier Soi qui est la révélation de la vie. Elle s'éprouve, c'est-à-dire qu'elle se révèle »<sup>238</sup>.

Prise dans sa radicalité, cette dernière thèse invite aussitôt à reconnaître une seconde fonction occupée par l'Archi-Soi dans le procès d'auto-engendrement de la vie. L'Archi-Soi ne se tient pas seulement en son commencement en tant que *condition*, c'est-à-dire passivement en tant que le pouvoir d'être un Soi de la vie, il est en outre ce qui effectue l'activité de venir en soi de la vie ; ce qui « dans cette auto-génération qui n'a pas de fin accomplit l'effectuation active du venir en soi de la vie dans le s'éprouver soi-même en lequel réside tout vivre concevable »<sup>239</sup>. Plus radicalement encore, « c'est en lui que, s'éprouvant soi-même et se révélant à soi, elle se fait Vie »<sup>240</sup>. L'Archi-Soi est donc selon une seconde fonction l'*accomplissement* même du pouvoir actif de venue en soi dans le s'éprouver soi-même. Il est le « mode même, résume Henry, selon lequel ce procès s'accomplit »<sup>241</sup>. C'est ainsi « que dans son auto-génération absolue la Vie génère en elle Celui dont la naissance est l'auto-accomplissement de cette Vie — son accomplissement sous la forme de son auto-révélation »<sup>242</sup>. La seconde fonction que nous mettons en évidence n'introduit toutefois aucune extériorité. Elle relie au contraire explicitement la passivité et l'activité

---

<sup>232</sup> CMV, p. 75.

<sup>233</sup> CMV, p. 77.

<sup>234</sup> *Ibid.*

<sup>235</sup> *Ibid.*

<sup>236</sup> *Ibid.*

<sup>237</sup> CMV, p. 103.

<sup>238</sup> AD, p. 153.

<sup>239</sup> CMV, p. 74.

<sup>240</sup> CMV, p. 106.

<sup>241</sup> CMV, pp. 76-77.

<sup>242</sup> CMV, p. 76.

de l'auto-engendrement de la Vie absolue en permettant de penser un pouvoir de s'engendrer se produisant lui-même comme ce pouvoir. Elle justifie pleinement que la vie n'est jamais séparée d'elle-même, jamais reliée à son épreuve d'elle-même par une relation extérieure puisque l'Archi-Soi est présent à deux titres dans l'immanence de la Vie absolue, « il est dans l'auto-engendrement de la vie *ce par quoi* et *ce comme quoi* cet auto-engendrement absolu devient effectif »<sup>243</sup>.

C'est la première grande difficulté de la première philosophie qui se trouve de la sorte résolue. Alors que la première philosophie posait un pouvoir d'être soi et une « actualisation » de ce pouvoir comme deux moments présents dans la structure interne de la vie mais néanmoins distincts en tant que le second ne se confondait pas avec le premier, et surtout en tant que le second n'était pas la possibilisation du premier, *la trilogie assène à l'Archi-Soi d'être tout à la fois la condition et l'accomplissement du mouvement originairement subjectif de la vie, de sorte que l'Archi-soi loin d'être ce qui arrive à la vie comme résultat de son épreuve, est ce en quoi la vie advient à soi et ce par quoi elle parvient dans son pouvoir même de s'éprouver*. C'est encore dire, pour paraphraser une formulation particulièrement éclairante de R. Gély, que l'adhésion de la vie à elle-même n'est *possible* que dans un acte d'adhésion par lequel elle adhère *effectivement* à elle-même<sup>244</sup>.

On perçoit au terme de ces réflexions comment l'Archi-Soi a dès lors pour premier objectif dans la trilogie de justifier complètement cette thèse henryenne apparue dès *L'Essence de la manifestation* suivant laquelle le procès d'auto-génération de la vie est identiquement son procès d'auto-révélation de sorte que « *la Vie n'est rien d'autre que ce qui se révèle* — non pas quelque chose qui aurait, de plus, cette propriété de s'auto-révéler mais *le fait même de s'auto-révéler, l'auto-révélation en tant que telle* »<sup>245</sup>. Si ces deux procès sont identiques, la justification est à présent donnée avec clarté ; l'Archi-Soi est le mode phénoménologique concret par lequel la vie s'auto-engendre dans un acte d'adhérer à son épreuve d'elle-même, de telle sorte que le vivre de la vie adhère à lui-même en se révélant.

### 3. *Archi-Soi et temps de l'engendrement des vivants*

Nous avons vu que, dans la première philosophie, la thématization<sup>246</sup> progressive du pouvoir d'être soi de la vie est corrélative à la thématization de l'engendrement des vivants. La difficulté principale pour penser l'acte d'engendrement des vivants dans la vie consiste à tenir ensemble, d'une part, l'absoluité originaire de la vie et, d'autre part, l'ipséité effective et irréductible des vivants. En effet, dès lors que la vie est le principe de la générativité, le risque encouru par une pensée de la vie est de dissoudre vie et vivant dans une « fusion romantique »<sup>247</sup> qui pose les vivants comme intégralement dérivés d'une vie dont ils ne sont que

<sup>243</sup> CMV, p. 102. Souligné par nous.

<sup>244</sup> Cf. R. GÉLY, « Souffrance et attention sociale à la vie », *loc. cit.*, pp. 6-8.

<sup>245</sup> CMV, p. 39. Souligné par l'auteur.

<sup>246</sup> Cf. SER, p. 88.

<sup>247</sup> I, pp. 257-259. Pour l'usage de ce terme, cf. également CMV, pp. 151 *sq.* et AD, pp. 68-70.

l'une des expressions et, de ce fait, privés de véritables singularités effectives, bref de penser une « vie » dans laquelle « aucun individu n'est possible »<sup>248</sup>. La première philosophie n'était elle-même pas indemne d'une telle fusion.

Avec le dédoublement du concept d'auto-affection — dont la genèse est visible dans le texte annonciateur de 1992 « Parole et religion »<sup>249</sup> —, Henry trouve une première opposition explicite au risque de fusion. Il précise ce dédoublement dans *C'est moi la Vérité* en rejetant la notion d'« Acte pur » développée dans « Parole et religion » qui, non seulement connotait « onto-théologiquement »<sup>250</sup> le concept d'auto-affection, mais surtout effaçait la passivité au profit de la seule activité de l'auto-engendrement. Suivant ce dédoublement, la Vie absolue s'auto-affecte au sens fort tandis que le vivant s'auto-affecte au sens faible. À chaque moment de son auto-affection, c'est la Vie absolue qui affecte et qui est auto-affectée dans sa relationnalité originaire. Le contenu de l'auto-affection n'est rien d'autre qu'elle-même. Il ne s'agit en aucun cas d'une production ni d'une création puisque la vie est à la fois la condition de possibilité et l'accomplissement de l'auto-affection. La passivité de se recevoir est habitée par l'activité de venir en soi, et inversement. Autrement dit, la passivité de l'adhésion de la vie à son auto-affection n'est possible que parce que la vie est un acte d'adhérer à elle-même. Le vivant que je suis s'auto-affecte quant à lui au sens faible, c'est-à-dire que « cette auto-affection qui définit mon essence n'est pas mon fait. Et ainsi je ne m'affecte pas absolument mais, pour le dire avec rigueur, je suis et je me trouve auto-affecté »<sup>251</sup>. S'agit-il ici d'une production ? Nullement. Cette passivité n'est pas le signe d'une hétéro-affection, elle signifie que le vivant ne précède jamais l'affection dans laquelle il surgit. « Une vie finie est une vie incapable de se donner à soi-même la vie, de s'apporter soi-même dans la condition merveilleuse d'être un vivant. Notre vie n'est pas son propre fondement [...] *Livrée à elle-même, une vie finie est impossible. Précisément parce qu'elle ne porte pas en elle le pouvoir de vivre, notre vie ne peut vivre que dans la vie infinie qui ne cesse de lui donner la vie* »<sup>252</sup>. Le vivant s'éprouve lui-même, non par ses propres forces, mais par son immanence à la vie, « car sentir n'est possible qu'en ce lieu où règne le "s'éprouver soi-même", l'auto-révélation originelle dont la Vie est l'essence »<sup>253</sup>. C'est dans cette perspective que Henry dit que l'auto-affection faible des vivants est « relative »<sup>254</sup> à l'auto-affection forte de la vie. Le vivant fait l'expérience de la « non-réciprocité »<sup>255</sup>, l'expérience de l'Antécédence de la vie, d'une vie comme « avant absolu »<sup>256</sup> qui a toujours déjà dû s'accomplir pour donner le vivant dans la vie<sup>257</sup>. « L'expérience de la passivité est identiquement l'expérience de la profusion de la vie qui, s'apportant

<sup>248</sup> I, p. 257.

<sup>249</sup> SER, pp. 183-185.

<sup>250</sup> P. AUDI, *Michel Henry, Une trajectoire philosophique, op. cit.*, p. 140.

<sup>251</sup> CMV, p. 136.

<sup>252</sup> PC, p. 105. Souligné par l'auteur.

<sup>253</sup> CMV, p. 51.

<sup>254</sup> CMV, p. 244.

<sup>255</sup> PC, p. 46.

<sup>256</sup> SER, p. 130.

<sup>257</sup> Cf. PC, pp. 105 et 129.

par elle-même jusqu'en soi, apporte du coup chaque soi en lui-même »<sup>258</sup>. La Vie absolue a toujours déjà dû être un acte d'adhérer à épreuve d'elle-même pour que nous puissions à notre tour adhérer à notre épreuve. C'est sur cette base que Henry dégage progressivement une notion claire de l'engendrement des vivants à partir de l'auto-affection<sup>259</sup>.

Cet acte d'engendrement a été diversement commenté. Une interprétation caractéristique est celle de M. Staudigl : « la vie n'est pas mon activité, mais elle arrive de telle façon qu'il ne peut m'arriver quelque chose qu'à la seule condition de cet événement. Cette *altérité (immanente)* de l'absolu qui fait face au sujet dans toute son activité, avec laquelle il exprime ses initiatives, peu importe leur importance, indique la *signature d'une finitude* »<sup>260</sup>. Plusieurs commentateurs à l'instar de M. Staudigl ont évoqué l'introduction d'une « altérité » dans la sphère d'immanence, c'est le cas de Y. Yamagata notamment<sup>261</sup>. D'autres ont assimilé cette altérité au retour d'une « transcendance » interne à l'immanence. C'est entre autres le cas de B. Forthomme, de F. Khosrokhavar ou de S. Laoureux<sup>262</sup>. S. Laoureux relève d'ailleurs plusieurs occurrences où Henry emploie ces deux termes<sup>263</sup>. Dès ses premiers textes, Henry évoque l'« altérité » en reprenant une proposition de Kierkegaard : le « rapport à soi posé par un autre »<sup>264</sup>. Cependant, conformément aux présuppositions de la phénoménologie de la vie, dans cette « altérité », « rien [n'] outrepassa ce qui a pris naissance en [elle] »<sup>265</sup>. Henry parle encore de l'« altérité » que constitue la vie pour tout vivant dans l'entretien « Art et phénoménologie de la vie » en 1996. « Si l'on se place dans une philosophie de la vie, il y a aussi une altérité : c'est celle que signifie la vie pour tout vivant. Seulement ce rapport ne peut plus être compris comme un rapport ek-statique, mais comme un rapport pathétique »<sup>266</sup>. Nous n'entendons, redisons-le, rien de plus en employant le mot d'« hétérogénéité », bien que ce mot ne peut manquer lui aussi d'impliquer une ambiguïté par rapport aux réquisits de la phénoménologie radicale mais dont nous verrons cependant tout l'utilité dans nos réflexions sur l'histoire. Cet entretien montre encore comment Henry finit par associer cette hétérogénéité, cette « altérité » à « une transcendance au sens traditionnel » qu'il justifie d'une manière identique : « Il y a bien une transcendance au sens traditionnel, mais cette transcendance n'est pas du tout ek-

<sup>258</sup> PC, p. 105.

<sup>259</sup> Cf. CMV, p. 137.

<sup>260</sup> M. STAUDIGL, « La vie vieillissante et le corps vulnérable. À propos de la donation chez Henry et Lévinas », *loc. cit.*, p. 227. Pour étayer l'interprétation de M. Staudigl, nous renvoyons à AD, p. 36 ; ainsi qu'à E, p. 153.

<sup>261</sup> Cf. Y. YAMAGATA, « Une autre lecture de *L'essence de la manifestation* : immanence, présent vivant, altérité », in *Les Études Philosophiques*, 2 (1991), pp. 173-191, p. 173.

<sup>262</sup> Cf. respectivement, B. FORTHOMME, « L'épreuve affective de l'autre » in *Revue de Métaphysique et de morale*, 91/1 (1986), pp. 90-114, p. 92 ; F. KHOSROKHAVAR, « Michel Henry ou l'intériorité radicale », in *Michel Henry, L'épreuve de la vie, op. cit.*, pp. 57-78, pp. 68-69 ; S. LAOUREUX, « La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry », in *Revue philosophique de Louvain*, 2 (2001), pp. 221-253, p. 242.

<sup>263</sup> Cf. S. LAOUREUX, *L'Immanence à la limite, op. cit.*, pp. 197-205.

<sup>264</sup> EM, p. 852.

<sup>265</sup> PM, p. 177.

<sup>266</sup> DAP, p. 300.

statique, elle est la relation, impensée jusqu'à présent, du vivant à la vie, qu'on peut lire comme l'épreuve que le vivant fait de la vie [...] »<sup>267</sup>. Il confirme textuellement ce terme dans *Incarnation*.

En un sens plus radical, et le seul acceptable s'il s'agit en effet de l'absolu, *transcendance désigne l'immanence de la Vie en chaque vivant*. Parce que cette immanence concerne l'auto-révélation de chaque vivant en tant qu'elle s'accomplit dans l'auto-révélation de la Vie absolue, elle trouve sa possibilité phénoménologique et ainsi son effectuation concrète dans l'Archi-passibilité en laquelle la Vie absolue se révèle originairement à soi. "Transcendance" n'est qu'un mot encore indéterminé pour cette essence<sup>268</sup>.

Henry reprend encore très exactement cette formulation dans *Paroles du Christ* pour rendre compte de la « non-réciprocité » de la Vie et des vivants. « Ce que signifie la non-réciprocité, *l'immanence de la Vie absolue en chaque vivant* »<sup>269</sup>. La dimension de l'« Archi » reçoit dans cette perspective la fonction de rendre compte de cette "trans-immanence" ou de l'hétérogénéité de la vie tout en préservant son Archi-unité. *L'Essence de la manifestation* qui affirmait que dans l'auto-affection, « *il n'y a rien de transcendant* »<sup>270</sup> n'est toutefois pas contredite puisque cette « transcendance » ne se situe pas dans l'extériorité, dans l'ordre de l'« écart ». Elle fait plutôt écho à la célèbre exclamation de saint Augustin sur la transcendance de Dieu dans l'immanence intime de notre affection : « *Tu autem eras interior intimo meo et superior summa meo* »<sup>271</sup>.

Une seconde question est de savoir comment Henry justifie exactement cette hétérogénéité sans que la radicale immanence de la vie aux vivants ne souffre d'aucun écart. La réponse est à nouveau limpide : grâce au concept d'Archi-Soi. Dans la première philosophie, Henry décrivait l'émergence des soi vivants à partir de l'auto-affection. Cependant l'acte d'engendrement de la vie cachait mal ce en quoi un simple rapport duel entre vie et vivant faisait continuellement courir comme risque à une pensée de la vie : non pas bien entendu le risque biologique de la réduction de la vie aux vivants, mais le risque d'un effacement ou d'une « dissolution de l'individu dans l'épreuve de la vie »<sup>272</sup>, risque que Henry qualifie de « romantique ». Car si, du point de vue de la vie, Henry dégageait un engendrement et une Antécédence de la vie, il restait que, du point de vue des vivants cette fois, il n'avait pas encore fondé leur possibilité d'être plus que la pure et simple effectuation de la vie en eux, c'est-à-dire d'être autre chose que le « Soi de la Vie »<sup>273</sup>. Pour éviter le double risque de fusion, celui des vivants dans la vie et celui du soi des vivants dans le Soi de la vie, il faut penser une médiation qui tout en les reliant les distingue radi-

<sup>267</sup> DAP, pp. 300-301.

<sup>268</sup> I, p. 176.

<sup>269</sup> PC, p. 54. Souligné par l'auteur.

<sup>270</sup> EM, p. 352.

<sup>271</sup> AUGUSTIN, *Confessions*, trad. A. D'ANDILLY, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1993, III, 6, 11. Pour ce rapprochement, nous renvoyons à F. KHOSROKHAVAR, « Michel Henry ou l'intériorité radicale », *loc. cit.*, pp. 68-69 ; ainsi qu'à S. LAOUREUX, « Michel Henry au-delà de l'onto-théologie ? Remarques sur la phénoménologie matérielle et la métaphysique », in J. HATEM (éd.), *Michel Henry, La Parole de Vie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003, pp. 181-212, p. 189.

<sup>272</sup> I, p. 259.

<sup>273</sup> DP, pp. 102-103.

calement. Henry commence à décrire une telle médiation en 1995 en ne situant pas l'engendrement des vivants dans le Soi accompli de la vie mais dans son pouvoir d'être soi. *Le Soi de la vie est alors la condition de possibilité du soi des vivants, non en les saturant de sa présence, mais parce qu'en accomplissant son pouvoir originaire d'être un Soi, la vie est capable d'engendrer des vivants qui sont eux-mêmes dotés de ce pouvoir.*

En conceptualisant l'Archi-Soi, Henry a dès lors un double objectif. D'abord, celui de repousser la conception d'une « vie [...] aveugle et inconsciente parce qu'impersonnelle, séparée de ce qui fait l'individualité de l'individu »<sup>274</sup>. Une telle vie, déduit Henry, ne pourrait phénoménologiquement engendrer aucun vivant qui fût un individu. « Ce n'est pas, martèle-t-il inlassablement, une vie sauvage, anonyme, inconsciente, vie qui précisément n'existe pas, et ne saurait exister sous cette forme, qui peut se communiquer à un vivant quelconque »<sup>275</sup>, mais seulement une vie qui est un Soi. Ensuite de montrer que les soi des vivants ne fusionnent pas avec le Soi de la vie. C'est pourquoi Henry thématise explicitement le concept d'Archi-Soi en termes de « médiation » entre la vie et les vivants. « Le rapport de l'homme transcendantal à [la Vie] n'est pas un rapport direct mais seulement médié par [l'Archi-Soi] »<sup>276</sup>. Cette médiation signifie que le vivant n'est pas donné à lui-même directement par la vie mais à chaque fois par cette Ipséité essentielle de la vie qu'est l'Archi-Soi. La « transcendance dans l'immanence » désigne ainsi « l'immanence de la Vie en tout vivant » en tant que « l'immanence de l'Archi-Soi en tout soi humain »<sup>277</sup>, lequel ne peut être soi qu'en tenant son pouvoir d'être soi du premier. « L'individu ne peut s'identifier à la vie universelle que sous la condition du maintien et non de la disparition d'une Ipséité essentielle — et cela en lui aussi bien que dans la vie elle-même. En lui, faute de quoi, loin de pouvoir s'unir à la vie universelle, il serait anéanti »<sup>278</sup>. À la proposition de Kierkegaard que nous rappelions plus haut, la réponse est désormais donnée avec assurance : « Se rapporter à soi, avoir accès à soi, s'éprouver pathétiquement soi-même — bref être un Soi — n'est possible que dans [l'Archi-Soi] »<sup>279</sup>.

Il faut cependant être attentif au sens rigoureux de la description. Henry ne dit pas que la vie engendre l'Archi-Soi et que celui-ci engendre des soi. C'est en tant que l'Archi-Soi est la condition d'un accomplissement de soi de la vie que les vivants lorsqu'ils sont engendrés sont mis en condition de s'accomplir comme soi. C'est parce que la vie est originairement l'acte d'adhérer à elle-même que nous pouvons à notre tour adhérer à la vie. « C'est à la condition que la Vie s'éprouve elle-

<sup>274</sup> I, p. 259.

<sup>275</sup> CMV, p. 161 et pp. 152-153.

<sup>276</sup> CMV, p. 139.

<sup>277</sup> « Phénoménologie de la chair, Philosophie, théologie, exégèse, Réponses », in PH. CAPELLE (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie & Théologie », 2004, pp. 143-190, p. 175.

<sup>278</sup> CMV, p. 153. C'est précisément parce que Hegel, Schopenhauer, les romantiques ou encore Freud ont dénié cette Ipséité originelle propre à la Vie qu'ils ont été conduits à penser une vie qui est le principe de tous les phénomènes mais qui en même temps est anonyme, impersonnelle et universelle en ce sens qu'elle « n'est pas seulement supérieure à l'individu, elle lui est étrangère et comme telle indifférente » (CMV, p. 152).

<sup>279</sup> SER, p. 127.

même comme Archi-Soi qu'elle peut donner aux Soi de s'éprouver eux-mêmes, de telle sorte qu'il soit vrai de dire que ceux-ci sont engendrés dans ou à travers l'Archi-Soi, qu'ils s'éprouvent comme Soi en puisant leur substance phénoménologique dans l'Archi-Soi de la Vie absolue »<sup>280</sup>. L'Archi-Soi est celui qui fait « don de cette ipséité en lui à tout vivant de façon qu'en elle chacun d'eux soit possible comme Soi vivant concevable »<sup>281</sup>.

Henry procède à ce niveau à une suite de distinctions très précises qui départissent le lieu de l'expérience phénoménologique de l'engendrement. Moi, dit le soi généré dans l'Ipséité originelle de la vie, mais il le dit à l'accusatif ; ce qui traduit le fait qu'il est engendré, qu'il ne s'éprouve soi-même comme soi et ne tient cette épreuve de soi que de l'auto-affection de la vie : « *en chaque moi son ipséité ne procède pas de lui, mais c'est lui qui procède d'elle* »<sup>282</sup>. Être en possession de soi, c'est être en possession de multiples pouvoirs. Le premier de tous ces pouvoirs est celui par lequel le soi vivant s'éprouve lui-même, c'est le pouvoir même d'être soi. À l'égard de ce premier pouvoir, le soi est entièrement passif, il le reçoit en même temps qu'il se reçoit. En revanche, nous faisons un pas supplémentaire en comprenant qu'une phénoménologie de l'agir implique désormais de montrer que, pour le soi transcendantal, « à chacun des pouvoirs qu'il dit être les siens et comme la condition même de leur exercice s'oppose de façon radicale un non-pouvoir. Ce non-pouvoir est beaucoup plus décisif que le pouvoir qu'il rend possible »<sup>283</sup>. Qu'est-ce que ce non-pouvoir ? C'est l'impuissance absolue du soi transcendantal à l'égard du fait qu'il se trouve en possession de son pouvoir d'agir. Tous les pouvoirs sont effectivement habités d'un pouvoir qui me donne la capacité de mettre en œuvre toutes les forces dont je dispose. Il ne s'agit pas d'un pouvoir particulier, comme celui de prendre ou de se mouvoir, mais de ce qui met chacun de nos pouvoirs en possession de soi et dans la capacité de les exercer. Il s'agit de la puissance de la vie dans son effectuation originaire, la puissance de notre puissance. C'est pourquoi Henry parle encore du non-pouvoir en termes de « pouvoir pouvoir ». C'est que nous appellerons désormais la « potentiation ». Qu'est-ce que la potentiation ? Ce qui nous potentie, l'expérience même de notre potentiation, c'est, répond Henry, la vie nous engendrant dans son Archi-Soi.

Dans la mesure où en effet aucun de ces pouvoirs de notre chair ne s'est apporté lui-même en soi, livré à soi sans l'avoir voulu, indépendamment de son pouvoir, *alors chacun d'eux se heurte en lui-même à ce sur quoi et contre quoi il n'a aucun pouvoir, à un non-pouvoir absolu*. Car c'est seulement dans l'Hyperpuissance de la Vie absolue, en aucune façon de lui-même, que chacun d'eux est donné à lui-même au même titre que la chair dont il est devenu un pouvoir [...] [et] fait de lui un pouvoir véritable, un *pouvoir pouvoir*, susceptible dès lors de se mettre en œuvre aussi souvent et chaque fois qu'il le veut, *librement*. Car la liberté n'est pas une idée mais l'exercice effectif d'un ensemble de pouvoirs

<sup>280</sup> J.-M. LONGNEAUX, « Étude sur le spinozisme de Michel Henry », *loc. cit.*, p. 364.

<sup>281</sup> CMV, p. 161.

<sup>282</sup> CMV, p. 171.

<sup>283</sup> CMV, p. 173.

concrets, en fin de compte ce pouvoir pouvoir qu'aucun pouvoir ne tient de soi, qu'aucun homme ne peut revendiquer comme le sien<sup>284</sup>.

## CONCLUSION

Tentons de reprendre en guise de conclusion d'une manière plus systématique encore le potentiel d'extension de la première philosophie en suggérant à la fois la *continuité* et l'*approfondissement* de la trilogie sur la question du pouvoir de la vie d'être un Soi.

Notre généalogie a montré que le concept d'Archi-Soi n'est pas soudainement importé dans les années 1990 depuis une problématique extérieure à la phénoménologie radicale ; ce qui plongerait toute l'œuvre dans une rupture profonde. Produire une généalogie de ce concept dans les œuvres où il n'apparaît pas explicitement indique au contraire que le concept d'Archi-Soi s'inscrit dans une progression génétique croissante impliquée par la logique de développement de l'œuvre toute entière. Il répond sur un plan méthodologique à l'*interrogation continue* et toujours plus affinée que la phénoménologie radicale de la vie mène sur ses propres thèses et ce, avant même la trilogie qui se donnera pour objet explicite l'élucidation de ce Soi de la vie. « Je considère, déclarait Henry, mon œuvre comme une totalité dominée par un principe unificateur qui consiste dans ma conception de la phénoménologie spécifique et fondamentale de la vie »<sup>285</sup>. Si le concept d'Archi-Soi se développe sur un mode diachronique, c'est dès lors parce que la conquête de ce concept coïncide de manière remarquable avec l'élucidation de la structure interne de l'immanence jusqu'à son altérité, jusqu'à son hétérogénéité au consentement du vivant. En ce sens, il s'agit plutôt d'une progression que d'un progrès puisque la formulation du concept évolue et se radicalise en suivant une suite de réductions successives et d'application à des enjeux phénoménologiques concrets. Sa progression suit l'ordre de la fondation phénoménologique de cette structure, « en raison du caractère essentiel, c'est-à-dire fondateur de [son] contenu »<sup>286</sup>.

La question de la relation de la vie au vivant est exemplative de cette progression. La généalogie nous a en effet appris que Henry tente d'élucider depuis *L'Essence de la manifestation* l'expérience de la passivité et de l'activité inhérente à tout soi. Or, cette expérience — loin de conduire sa phénoménologie dans une fusion sans cesse plus obscure entre vivant et vie transcendante —, appuie un peu plus à chaque publication un engendrement des soi vivants par le procès d'effectuation d'une vie originaire. Depuis que cet acte d'engendrement est posé, c'est d'une manière sans cesse plus radicale le pouvoir d'être soi de la vie qui est mobilisé pour justifier la corrélation interne entre la vie et les soi vivants. Les textes publiés entre *Phénoménologie matérielle* et la trilogie seront plus explicites encore ; ce qui conditionne

<sup>284</sup> DP, p. 174. Souligné par l'auteur.

<sup>285</sup> A. HENRY et J. LECLERCQ, « Entretien en manière de biographie », *loc. cit.*, p. 8.

<sup>286</sup> M I, pp. 28-29.

l'engendrement des soi vivants, c'est le fait que, de l'épreuve originaire de la vie, résulte un Soi propre.

Si "rupture" il y a entre la première philosophie et la trilogie, elle doit être interrogée à un autre niveau. Pour le déterminer, l'exercice généalogique s'est s'avéré une fois encore fécond en nous permettant d'adopter un point de vue inverse. Il ne s'agissait plus de souligner la continuité mais de désigner avec une précision accrue les difficultés phénoménologiques contenues dans la première philosophie qui pousseront Henry à thématiser dans la trilogie ce pouvoir à partir du concept propre d'Archi-Soi. Nous en avons relevé deux. Premièrement, il est important de constater que *dans tous les écrits qui précèdent la trilogie*, Henry conçoit ce Soi de la vie comme l'effet de l'auto-affection de la vie. Mais il ne pose à aucun moment ce Soi comme l'origine du premier pouvoir d'être soi de la vie. Ce pouvoir est reçu par la vie, elle se le donne à elle-même, sans toutefois qu'à aucun moment n'en soit élucidé la première origine. Autrement dit, le Soi de la vie surgit ici dans l'effectuation phénoménologique de son épreuve de soi en tant qu'opération immanente réelle de son auto-affection, mais ne la précède nullement. La première philosophie ne pose donc pas que c'est parce que le Soi effectif est l'acte d'adhérer à la vie qu'il rend possible l'adhésion de la vie à elle-même. La thèse de l'Archi-Soi comme condition de possibilité de l'effectuation de l'auto-affection de la vie n'est donc pas encore posée. Deuxièmement, s'il est vrai que le pouvoir d'être un Soi de la vie rend compte de la corrélation qu'institue l'acte d'engendrement des vivants par la vie, cette corrélation n'est jamais pensée pour elle-même. La première philosophie ignore la thèse d'une médiation pensée comme l'effectuation de ce Soi de la vie. La première philosophie n'est donc pas indemne du risque de brouiller la différenciation entre des soi vivants, non avec la vie, mais avec le Soi de la vie. *C'est moi la Vérité*, bien que fidèle aux grandes thèses des œuvres précédentes, va introduire une nouvelle radicalisation en se donnant pour tâche explicite de penser et de déterminer cette corrélation phénoménologique pour elle-même.

Ayant à présent identifié la nécessité et l'enjeu phénoménologique du concept d'Archi-Soi, c'est sur son interprétation philosophique approfondie que nous devons maintenant nous concentrer.



## Chapitre 2

# PROTONAISSANCE DE L'ARCHI-SOI

*[...] le thème central de C'est moi la Vérité [est] l'apparition de l'une des intuitions à laquelle je tiens le plus : la Génération d'une Ipséité fondamentale dans l'immanence réciproque de la Vie au vivant. Cette pensée qui vise à retracer une véritable archéologie du Soi transcendantal — qui se situe en arrière du moi ou de l'ego — ne se trouve pas dans l'Éthique<sup>1</sup>, et pas encore dans L'Essence de la manifestation<sup>2</sup>.*

Le concept d'Archi-Soi, depuis son intuition implicite jusqu'à sa thématisation rigoureuse dans la trilogie, traverse toute l'œuvre de Henry. Sans dénier la remarquable continuité de l'œuvre henryenne, nos réflexions précédentes nous ont cependant permis d'indiquer avec plus d'acuité l'approfondissement et la "rupture" opérée au niveau de la description du Soi de la vie dans la trilogie. La radicalisation tient au fait qu'à la description du pouvoir d'être un Soi de la vie est systématiquement corrélée la description de l'effectuation de ce pouvoir dans une « connexion décisive [...] au commencement, dans la première fulguration de la Vie, là où elle s'auto-engendre en son Ipséité essentielle »<sup>3</sup>. C'est à une interprétation serrée du concept d'Archi-Soi dans la trilogie que nous allons maintenant nous adonner.

---

<sup>1</sup> Il s'agit du titre du mémoire que Henry présenta pour l'obtention du Diplôme d'études supérieures. Ce mémoire fut publié en deux parties avec pour titre imposé *Le Bonheur de Spinoza* dans la *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, 39/40 (1944) ; 41 (1946).

<sup>2</sup> E, p. 19. Souligné par nous.

<sup>3</sup> CMV, p. 153.

Bien que la trilogie fut écrite à peine en six années<sup>4</sup> et que sa matière est plus unifiée, notre méthodologie consistera une nouvelle fois à relier la dynamique génétique à l'analyse thématique car il nous semble impossible, considérant l'objet philosophique du concept d'Archi-Soi, de s'approprier pleinement son sens en l'arrachant des différents enjeux phénoménologiques dans lesquels il opère. C'est ainsi que nous opterons pour une présentation qui, au lieu de se conformer aux exigences de l'expérience descriptive phénoménologique, fera droit à la succession logique de ces enjeux. [I.] Le premier d'entre eux est la relation entre la Vie et l'Archi-Soi. Nous montrerons que les descriptions transcendantales menées à ce niveaux sont tout à la fois *construites* et *testées* [II.] dans la structure de notre pâtre qui nécessite son engendrement dans et par l'Archi-Soi et, de manière plus évidente encore, [III.] à partir de la potentiation d'une communauté de partage effectif. Nous revisiterons donc d'une manière quasi parallèle au premier chapitre les enjeux dans lesquels il se déploie en rapportant leur aboutissement dans l'Archi-Soi.

## I

### L'ARCHI-SOI COMME EFFECTUATION DE L'AUTO-AFFECTION DE LA VIE

Nous commencerons notre interprétation approfondie du concept d'Archi-Soi dans la trilogie en nous concentrant sur sa protonaissance dans le procès d'auto-engendrement de la Vie absolue. L'hypothèse interprétative que nous développerons — à la suite de ce que nous avons commencé à établir dans le chapitre 1 — est que le concept d'Archi-Soi est sujet à un dédoublement dans sa structure interne unique en rapport aux deux fonctions qu'il occupe dans la structure immanente de la relationnalité de la vie. Ce dédoublement [1.] permet de faire droit à plusieurs ambiguïtés textuelles surgissant lorsqu'il est question du Soi de la vie et [2.] affine la compréhension de la description du procès transcendantal d'auto-engendrement de la Vie absolue en faisant apparaître une partageabilité originaire qui s'est toujours déjà effectuée comme relationnalité d'un Soi.

#### *1. Le dédoublement du concept d'Archi-Soi*

Pour justifier la co-appartenance de la vie et d'un Soi, Henry décrit « une relation d'intériorité réciproque »<sup>5</sup> joignant l'hyperpuissance de la vie et l'Archi-Soi, intériorité qui se caractérise par l'absence de toute altérité, de tout écart. Elle signifie que l'auto-révélation de la vie n'est possible que dans la révélation d'une Ipséité en elle, de même que l'Ipséité ne se révèle à elle-même que dans la vie. En parlant d'intériorité phénoménologique réciproque, Henry ne procède pas à une mise en

---

<sup>4</sup> Considérons qu'il a fallu dix ans à Henry pour terminer *L'Essence de la manifestation* et que son *Marx* lui a pris aussi dix années de recherche.

<sup>5</sup> CMV, p. 88.

concurrence de ces deux révélations puisque « la première n'est pas possible sans la seconde, non plus que la seconde sans la première, en sorte que chacune apparaît tour à tour comme la condition de l'autre »<sup>6</sup>. Si ces deux procès sont corrélés, la médiation est clairement identifiée : l'Archi-Soi est le mode phénoménologique concret par lequel la vie s'auto-engendre dans une étreinte pathétique d'elle-même de telle sorte que le vivre de la vie devient effectif. « [...] la Vie absolue n'est pas un concept, une abstraction : c'est une vie réelle qui s'éprouve réellement soi-même. C'est pourquoi l'Ipséité en laquelle elle s'éprouve est elle aussi une Ipséité effective et réelle : c'est un Soi réel, le Premier Soi Vivant en lequel la Vie absolue s'éprouve effectivement et se révèle à soi »<sup>7</sup>.

*Incarnation* — le second volet de la trilogie qui complète l'« archéologie du Soi »<sup>8</sup> présentée dans *C'est moi la Vérité* par une « archéologie de la chair »<sup>9</sup> — approfondit considérablement l'exposé de l'intériorité phénoménologique réciproque. Dans un article préparatoire à *Incarnation*, Henry explique que cette dernière est si forte qu'elle n'a rien d'une relation abstraite, elle est au contraire incarnée. « Cette épreuve de soi de la Vie dans le Verbe s'accomplit nécessairement selon le mode de phénoménalisation propre à la vie, à savoir dans son pathos ou encore, pour autant que le pathos est l'essence de toute chair concevable, dans ce que j'appellerai une Archi-chair »<sup>10</sup>. Il y a au niveau transcendantal une « connexion originaire », une « réciprocité », bref une « intériorité réciproque » entre la Vie et la Chair impliquant que « le mode phénoménologique selon lequel cette Vie vient [...] en soi » n'est possible qu'en tant qu'elle est « l'Archi-Pathos d'une Archi-Chair »<sup>11</sup>. Formulé en des termes plus imagés, « l'Archi-Chair, dit Henry, est l'épaisseur de la vie »<sup>12</sup>.

*Paroles du Christ* — dernier volet de la trilogie — n'est pas la synthèse redoublée des avancées phénoménologiques des deux premiers livres, mais cherche l'auto-justification de la description du procès transcendantal d'auto-engendrement qu'aucun pouvoir d'énonciation ne peut surplomber. Seule l'auto-révélation peut être son auto-justification. Cette justification, c'est l'« Archi-intelligibilité », la participation pathétique au procès. Seule la vie peut reconnaître la vie. L'intériorité y est présentée en termes d'épreuve affective. L'Archi-Soi, écrit Henry, est le « pathos » de la Vie comme la Vie est le « pathos » de l'Archi-Soi ; chacun est le lieu où l'autre s'éprouve<sup>13</sup>.

Ces descriptions qui façonnent de très belles pages de la trilogie n'en soulèvent pas moins une question primordiale. Si l'intériorité phénoménologique réciproque signifie « que la vie ne se jette en soi que dans l'Ipséité du Premier Vivant en sorte que la première porte en elle la seconde, et la seconde la première »<sup>14</sup>, cette

<sup>6</sup> CMV, pp. 88-89.

<sup>7</sup> PC, p. 106.

<sup>8</sup> E, p. 19.

<sup>9</sup> E, pp. 21 et 122.

<sup>10</sup> SER, p. 148.

<sup>11</sup> I, p. 174.

<sup>12</sup> E, p. 122.

<sup>13</sup> PC, p. 106.

<sup>14</sup> PC, p. 108.

intériorité réciproque n'induit-elle pas dès lors une ambiguïté sur la réversibilité de la vie et de son Ipséité ? En attesterait ce type de propositions : « Ainsi [la vie] et [l'Archi-Soi] sont-ils intérieurs l'un à l'autre, chacun étant le lieu — la subjectivité — où l'autre s'éprouve »<sup>15</sup>. Ou encore : « L'Ipséité en laquelle s'éprouve [l'Archi-Soi], soit sa subjectivité, est l'Ipséité en laquelle la Vie phénoménologique absolue s'éprouve elle-même, soit la subjectivité de cette Vie »<sup>16</sup>. Dans son commentaire détaillé qui suit *Le Bonheur de Spinoza*, J.-M. Longneaux a relevé cette difficulté textuelle et s'est demandé conséquemment s'il y avait « une ipséité commune à la Vie et à l'Archi-Soi, s'il est vrai que l'Ipséité de la Vie, comme l'écrit M. Henry, est celle de l'Archi-Soi ? Et si tel est le cas, qu'est-ce qui permet de distinguer phénoménologiquement [la vie] de [l'Archi-Soi] ? »<sup>17</sup>.

Henry établit pourtant une distinction claire en disant qu'il y a une Antécédence de la « Vie qui précède et qui précédera éternellement tout vivant »<sup>18</sup>, ce qui concerne d'abord l'Archi-Soi. Mais si l'on suit rigoureusement cette thèse, une seconde ambiguïté surgit que n'a pas manqué de signaler R. Bernet : comment appeler vie cette vie qui n'est pas encore un Vivant puisque Henry affirme en même temps explicitement qu'il n'y a « pas de vie sans vivant »<sup>19</sup> ? Affirmation qui concerne aussi en premier chef l'Archi-Soi ! En aucun cas, une « vie phénoménologique », c'est-à-dire une vie capable de se révéler à elle-même. L'hyperpuissance archaïque de la vie ne serait-elle donc pas originellement subjective avant l'engendrement de l'Archi-Soi ? Serait-elle simplement réduite à ce « principe » qui engendre l'Archi-Soi<sup>20</sup> ? Force est d'admettre que la vie dans sa première fulguration serait alors une hyperpuissance inconsciente, aussi vorace qu'aveugle<sup>21</sup>.

La réponse à ces questions se trouve, nous semble-t-il, dans le jeu permanent du texte henryen entre Antécédence de la vie et co-présence (ou simultanéité) de l'Archi-Soi. Il s'agit pour le lecteur de comprendre la concaténation du procès d'auto-engendrement de la Vie absolue tout en sachant que, en régime de phénoménologie radicale, cette concaténation n'est pas temporelle mais structurelle<sup>22</sup>. Selon M. Maeschalck, il est bien question ici de la relationnalité organique de l'auto-engendrement de la vie dans sa protonaissance<sup>23</sup>. « La vie, écrit Henry, est le rapport qui génère lui-même ses propres "termes" »<sup>24</sup>. Les « termes » entreprennent

<sup>15</sup> SER, p. 121.

<sup>16</sup> CMV, p. 126.

<sup>17</sup> J.-M. LONGNEAUX, « Étude sur le spinozisme de Michel Henry », *loc. cit.*, p. 362.

<sup>18</sup> CMV, p. 95.

<sup>19</sup> CMV, p. 80.

<sup>20</sup> Cf. R. BERNET, « Christianisme et phénoménologie », *loc. cit.*, p. 185. Une même remarque est faite par FR. GAÏFFI, « La dimension trinitaire dans la philosophie du christianisme de Michel Henry », in *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine*, *op. cit.*, pp. 149-165, p. 154. Sur cette question, nous renvoyons également à X. TILLIETTE, « La christologie philosophique de Michel Henry (2000) », *loc. cit.*, p. 177.

<sup>21</sup> I, p. 259.

<sup>22</sup> Cf. SER, p. 126.

<sup>23</sup> Cf. M. MAESCHALCK et B. GH. KANABUS, « Pour un point de vue d'immanence... », *loc. cit.*, p. 316.

<sup>24</sup> CMV, pp. 81-82.

des relations qui les mettent en mouvement et organisent un processus. Une citation exemplaire en rend compte : « Avec la *venue en soi* de la vie dans le s'éprouver soi-même de la jouissance de soi, s'édifie conjointement l'Ipséité originelle et essentielle de laquelle le s'éprouver soi-même tient sa *possibilité*, l'Ipséité en quoi et comme quoi tout s'éprouver soi-même *s'accomplit* »<sup>25</sup>.

Schématisons cette relationnalité originaire :

— la vie dans sa première fulguration est le mouvement de *venue en soi*. Elle est la base du processus, l'origine de tout. Cette Antécédence, qui est la « Potentialité en tant que telle » identifiée dès la première philosophie, est originairement subjective, car « s'apporter dans la vie veut dire, pour la vie, s'apporter dans la condition de s'éprouver soi-même, de se sentir soi-même, de jouir de soi »<sup>26</sup> ;

— la vie dans son premier mouvement n'est donc pas anonyme mais « comprend déjà inévitablement l'ipséité »<sup>27</sup> comme *condition de possibilité* puisque « puisqu'aucune épreuve ne se produit [sans] l'Ipséité en laquelle il lui est donné de s'éprouver et de jouir de soi »<sup>28</sup>. L'Ipséité est ici entendue dans sa relation immédiate à la Potentialité originaire comme son *pouvoir* d'être un Soi, son principe, ce « par quoi » la Potentialité s'est toujours déjà effectuée comme hyperpuissance de la vie ;

— de telle façon que, dans cette venue à elle-même, se trouve engendré un Soi qui est ce « comme quoi » *s'accomplit* effectivement le mouvement de cette épreuve dans un jouir de soi. L'Archi-Soi est l'acte d'adhésion de l'épreuve de la vie à elle-même. L'acte d'adhésion n'est nullement extérieur à l'épreuve de la vie, mais en est l'effectivité et par conséquent l'Ipséité. L'Ipséité est maintenant entendue comme Soi *effectif* et comme la finalité du procès d'auto-engendrement.

De nos réflexions précédentes, il ressortait que l'Archi-Soi remplissait une double fonction dans le procès d'auto-engendrement de la Vie absolue en étant à la fois la *condition* et l'*engendré*, la *possibilité* et l'*accomplissement* du procès. Notre hypothèse — en dépit il est vrai d'un flottement terminologique présent dans les textes de Henry — est que ces deux fonctions impliquent un dédoublement interne du concept d'Archi-Soi qui correspond à la distinction de deux « modes »<sup>29</sup> dans sa structure interne unique, l'un potentiel et l'autre effectif. Cette proposition l'expose par exemple de manière limpide : « Dans le procès de l'auto-génération de la Vie absolue, se trouve engendrée une *Ipséité essentielle* dont l'effectivité phénoménologique est un *Soi singulier* [...] »<sup>30</sup>. Insistons qu'il n'est nullement question pour nous de laisser entendre qu'il y aurait deux Archi-Soi mais simplement de distinguer dans un Archi-Soi unique deux modes permettant de pleinement expliciter la relationnalité originaire de la vie.

L'Archi-Soi se tient d'abord dans l'essence de la Vie absolue comme la condition ou la possibilité de son procès d'auto-révélation, en étant le pouvoir de la

<sup>25</sup> CMV, p. 75. Souligné par nous.

<sup>26</sup> SER, p. 120.

<sup>27</sup> AD, p. 148.

<sup>28</sup> SER, p. 67.

<sup>29</sup> CMV, pp. 76.

<sup>30</sup> CMV, p. 132. Souligné par nous.

vie d'être originairement un Soi. Le pouvoir d'être un Soi, qui prend ici toute son ampleur dynamique, hante dès lors toujours déjà l'Antécédence de la vie. C'est ce que nous appellerons provisoirement le mode essentiel de l'Archi-Soi pour serrer au plus près la terminologie henryenne et faciliter l'exposé de notre démonstration en regard des citations utilisant ce terme (la démonstration achevée, nous opterons pour la dénomination de « mode potentiel de l'Archi-Soi », cherchant moins à suivre le texte de Henry à la lettre que dans son esprit).

Lorsqu'il est maintenant l'accomplissement de ce procès, l'Archi-soi est engendré comme un Soi effectif. « L'Ipséité, dit Henry, en laquelle [la Vie] s'étreint [...] est celle de l'Archi-[Soi] qui se trouve généré de la sorte »<sup>31</sup>. Être engendré à pour Henry cette signification tout à fait déterminée d'être la relation dans laquelle l'Ipséité essentielle en vient nécessairement à s'effectuer comme Soi effectif. L'acte d'engendrement est le moment qui consiste à effectuer ce qui auparavant se trouvait présent à titre de possibilité et qui, dans cette effectuation même, rend possible cette possibilité. « Pour autant cependant que le procès d'auto-génération de la vie comme son procès d'auto-révélation s'accomplit effectivement, en est un de phénoménologiquement effectif, alors l'*Ipséité essentielle* qu'elle génère dans cette auto-génération en est *une d'effective* elle aussi [...] »<sup>32</sup>. Il s'agit là d'une thèse absolument fondamentale. L'Archi-Soi « est l'effectuation de l'auto-éprouver de la vie, est l'acte d'adhésion à lui-même du pâtre originaire de la vie, cet acte étant constitutif du pâtre en tant que tel »<sup>33</sup>. Le jouir de la vie n'est donc pas ce qui advient à une vie qui s'éprouve mais bien ce comme quoi la vie advient à elle-même et advenant à elle-même parvient dans son pouvoir même de s'éprouver<sup>34</sup>. Nous appellerons cet accomplissement le mode effectif de l'Archi-Soi ou, par souci de concision, l'Archi-Soi effectif.

Ces deux modes du concept d'Archi-Soi conditionnent l'un et l'autre le premier mouvement subjectif de « venue originaire de la Vie en l'*Ipséité* du *Premier Soi* »<sup>35</sup>. L'Ipséité, le pouvoir de la vie d'être un Soi qui conditionne l'étreinte de la vie, est celle de l'Archi-Soi en son mode essentiel, lui-même engendré à travers l'effectuation du procès d'auto-engendrement de la vie comme venue en soi d'un

<sup>31</sup> CMV, p. 162.

<sup>32</sup> SER, p. 105. Soulignée par nous.

<sup>33</sup> R. GÉLY, « Souffrance et attention sociale à la vie », *loc. cit.*, p. 5.

<sup>34</sup> Si l'on regarde attentivement les formulations concernant les modes de l'Archi-Soi dans le procès d'auto-engendrement de la vie, on remarque que Henry opte pour deux verbes : parvenir et advenir. Qu'il ne se décide ni pour ni pour l'autre mais les emploie distinctement signale au lecteur qu'il insiste tantôt avec le verbe intransitif « par-venir » sur la dynamique processuelle où l'Archi-Soi conditionne l'adhésion de la vie à elle-même « parce qu'il est en elle ce en quoi elle parvient en soi » (PC, pp. 106-107) et tantôt avec le verbe transitif « ad-venir » sur l'accomplissement de l'effectuation du processus. « Aucune épreuve de soi n'est possible si n'advient en elle l'*Ipséité* en laquelle la vie se révèle à soi » (PC, p. 106. Soulignée par l'auteur). Mais c'est donc dire que dans le procès, c'est bien le moment de l'accomplissement (l'advenir) qui possibilise la potentialité transitive (le parvenir). C'est parce que la vie est advenue à soi qu'elle parvient en soi. La vie « advient et ne cesse d'advenir. Cette venue incessante de la vie, c'est son éternel parvenir en soi, lequel est un procès sans fin, un mouvement »<sup>34</sup>. Dit encore autrement, c'est parce que la vie est originairement l'acte d'adhérer à soi qu'elle parvient sans cesse dans son épreuve de soi.

<sup>35</sup> I, p. 250. Souligné par nous.

Archi-Soi effectif. Dit autrement, la vie engendre comme son auto-révélation un Soi effectif qui est lui-même la révélation de son pouvoir originairement subjectif de s'éprouver soi-même. C'est donc dire que l'Antécédence absolue de la Potentialité en tant que telle n'est pas un principe absolument premier dont on pourrait déduire le reste *more geometrico*. Car ce n'est que dans une relationnalité concrète que la Potentialité s'effectue comme hyperpuissance, c'est-à-dire en lien avec l'Archi-Soi qui la détermine par sa relation même.

D'un point de vue originaire, le Soi de la vie s'étreint lui-même effectivement ; ce dont rend compte la proposition : « [l'Archi-Soi] s'éprouve lui-même ». Mais, d'un point de vue dérivé, la possibilité de cette effectuation de soi de l'Archi-Soi est qu'il « s'éprouve lui-même comme traversé par cette Vie, comme le lieu où elle s'éprouve elle-même »<sup>36</sup>. Lorsque Henry ramasse ces deux relations, il montre que l'Archi-Soi est celui « qui s'étreint lui-même, qui s'affecte lui-même et jouit de soi », bref qu'il est un Soi effectif, mais « de telle façon, que cette étreinte en laquelle le Soi s'étreint lui-même n'est pas différente de l'étreinte dans laquelle la vie se saisit elle-même, n'étant que la façon dont elle le fait. De la sorte, la vie ne peut s'étreindre et se révéler à soi dans la jouissance de soi qu'en générant en elle ce Soi qui s'étreint lui-même comme l'effectuation phénoménologique de sa propre étreinte à elle »<sup>37</sup>. C'est en ce sens que nous comprenons le procès d'ipséisation de la vie, il rend compte tout à la fois de l'effectivité, de l'acte, et de la possibilité.

Quand D. Janicaud écrivait que « l'Archi est à prendre ou laisser »<sup>38</sup>, il visait certes la phénoménalité du Soi transcendantal de la Vie mais c'était également l'articulation de la dimension de l'« Archi » dans la structure de l'immanence qui lui posait problème. « Une première constatation, à propos de l'immanence, conduit à remarquer que sa prétendue “structure interne” n'est pas une structure du tout. Une structure, qu'elle soit formelle ou empirique, comporte des caractéristiques isolables »<sup>39</sup>. Or, cette dimension de l'« Archi » joue un rôle tout à fait déterminant dans l'élucidation de la structure de la relationnalité originaire de la vie, ce que la trilogie — qui est postérieure, il est vrai, aux critiques de D. Janicaud — démontre avec précision. Fr.-D. Sebbah a bien vu ce point difficile du texte henryen.

L'installation dans la dimension transcendantale, remarque-t-il, est censée assurer à Michel Henry la possibilité d'échapper à ce qui est impensable – sinon absurde – pour une chronologie linéaire et irréversible se déployant dans le Monde, à savoir : la simultanéité de l'antécédence de la Vie sur le Premier vivant et de l'antécédence du Premier Vivant sur la vie elle-même. La première antécédence se conçoit facilement : la Vie est source de toute vie. Arrêtons-nous sur la seconde : le Premier Vivant fait radicalement événement, il s'inaugure lui-même dans le mouvement où il inaugure l'ipséité même, où il “rend possible” quelque chose comme une ipséité<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> CMV, p. 113.

<sup>37</sup> CMV, p. 76. Sur cette question, nous revoyons à R. GÉLY, « Réversibilité et asymétrie des rôles chez Michel Henry et Merleau-Ponty », *Michel Henry, La Parole de Vie, op. cit.*, pp. 118-166, p. 127.

<sup>38</sup> D. JANICAUD, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française, op. cit.*, p. 15.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>40</sup> FR.-D. SEBBAH, *L'Épreuve de la limite, op. cit.*, p. 204.

Si l'immanence de la vie à elle-même a bien une structure, il importe néanmoins d'affirmer le caractère organique de la relationnalité d'où il procède que les différentes relations constituant le procès d'auto-engendrement de la vie ne sont pas successives mais simultanées, contemporaines, se renvoyant sans cesse mutuellement : l'effectuation des ces relations étant identiquement leur possibilisation. « [...] tout cela doit être compris dynamiquement, la possibilité apriorique de la Vie n'est jamais une "pure possibilité" : toujours déjà la vie est venue en soi dans l'Archi-passibilité en laquelle elle s'éprouve sans cesse elle-même et jouit de soi [...] »<sup>41</sup>. La Potentialité n'a de sens ici que parce qu'elle est toujours déjà nécessairement effectuée. La vie engendre son pouvoir d'être un Soi dans l'acte même par lequel elle s'engendre comme Soi effectif : « le procès immanent de la Vie génère en soi l'Ipséité d'un Soi originaire comme la condition interne de son auto-révélation »<sup>42</sup>. Autrement dit, l'Antécédence de la vie ne s'auto-engendre que par son propre procès d'ipséisation. « L'Archi-[Soi] [est] co-engendré dans l'auto-engendrement de [la Vie], de telle façon que sa génération est l'auto-génération de [la Vie] [elle]-même [...] »<sup>43</sup>. *La possibilité de s'éprouver de la vie ne précède pas l'effectuation de cette possibilité, c'est au contraire l'effectuation qui rend possible le pouvoir de s'éprouver de la vie.* En ce sens, avec le concept d'Archi-Soi, Henry tente de penser *une effectuation du possible comme le lieu même de l'auto-possibilisation du possible*. « S'il y a une affectivité originaire chez Henry, c'est dans la mesure et dans la mesure seulement où il n'y a d'éprouver possible que dans l'acte par lequel le pouvoir de s'éprouver de la vie consent originairement à lui-même, s'accroît de soi, autrement dit s'ipseise »<sup>44</sup>. Le procès peut donc être qualifié de condition de façon dérivée, car il demande d'être intelligé à partir d'un originaire, c'est-à-dire l'Archi-Soi en son mode effectif. Nous entendons ainsi le mot « mode » au sens où la nécessité implique la possibilité.

La tension entre Antécédence et co-présence se retrouve dans la définition approfondie de l'auto-affection. L'Archi-Soi est certes engendré par l'étreinte auto-affective de la vie mais il est en même temps ce qui permet à cette auto-affection de devenir effective. « Bien que généré dans l'auto-affection de la vie absolue, [...] [l'Archi-Soi] *co-appartient* au procès de cette auto-affection absolue en tant que l'Ipséité essentielle et le Premier Vivant sans lesquels aucune auto-affection de ce genre ne saurait s'*accomplir* »<sup>45</sup>. L'Archi-Soi n'est donc ni la cause ni l'effet de l'auto-affection<sup>46</sup>. Il en est à la fois la *condition* et l'*accomplissement*, confirmant le dédoublement du concept que nous établissons. Selon son mode essentiel, c'est-à-dire en tant qu'il est le pouvoir de la vie d'être un Soi, il est la condition même de l'effectuation de l'auto-affection. « Si l'essence de cette auto-affection est comprise à son tour, écrit Henry, la proposition devient : aucune auto-affection n'est possible qui ne génère en soi l'Ipséité essentielle impliquée en tout "s'éprouver soi-même" et

<sup>41</sup> I, p. 175.

<sup>42</sup> I, p. 260.

<sup>43</sup> CMV, p. 133.

<sup>44</sup> R. GÉLY, « La question de l'accroissement de la vie... », *loc. cit.*, (à paraître).

<sup>45</sup> CMV, p. 138. Souligné par nous.

<sup>46</sup> Cf. R. GÉLY, « Réversibilité et asymétrie des rôles... », *loc. cit.*, pp. 118-166, p. 127.

présupposée par lui»<sup>47</sup>. Selon son mode effectif et originaire, l'Archi-Soi est l'effectuation phénoménologique du pouvoir d'être un Soi de la vie qu'il est lui-même en son sens essentiel puisque l'auto-affection ne s'effectue que dans l'épreuve d'un Soi s'éprouvant lui-même. « [...] l'effectivité phénoménologique de cette Ipséité, ajoute Henry, c'est un Soi, lui-même phénoménologiquement effectif et comme tel singulier — soit l'Archi-[Soi] transcendantal co-généré dans l'effectuation phénoménologique de l'auto-affection de la Vie absolue comme cette effectuation même »<sup>48</sup>.

On voit que l'auto-affection ne se résume guère à une affection de la vie d'elle-même par elle-même. La réalité phénoménologique et l'effectivité de cette auto-affection sont associées par Henry à l'épreuve d'un Soi s'éprouvant lui-même. La passivité radicale à l'égard de l'auto-affection ne peut se comprendre sans l'activité radicale de venir en soi. R. Gély a été l'un des premiers à repérer lucidement cette structure : « La radicalisation henrienne de la réduction transcendantale permet de mettre en évidence le fait que le Premier Vivant est dans l'auto-engendrement de la Vie “ce par quoi et ce comme quoi cet engendrement absolu devient effectif”. Il ne peut donc être question de se contenter de dire que la Vie est auto-affection absolue d'elle-même par elle-même, si l'on ne voit pas que l'effectivité de cette auto-affection n'est possible que dans l'épreuve d'un Soi s'éprouvant lui-même »<sup>49</sup>. Pour le reprendre dans les termes de notre distinction, *il n'y a pas de vie anonyme, non pas parce que la vie s'auto-affecte dans une Ipséité mais, au contraire, parce que cette Ipséité s'auto-affecte elle-même comme le pouvoir même de l'auto-affection de la vie d'être un Soi.*

## 2. De la partageabilité à la relationnalité

L'hypothèse que nous développerons ici est qu'il faut penser la relationnalité de la vie dans toute son « épaisseur », dans toute sa chair, comme étant elle-même un terme du procès d'auto-engendrement de la vie<sup>50</sup>. L'intériorité réciproque de la vie et de l'Archi-Soi constitue un troisième terme qui est la relationnalité elle-même. Ou, pour emprunter les mots de Henry, un « système autarcique constitué par l'intériorité réciproque [...] »<sup>51</sup>.

Accepter de définir la vie par la relationnalité, et non simplement comme hyperpuissance ou comme Archi-Soi, est, nous semble-t-il, le seul moyen

<sup>47</sup> CMV, p. 139.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> R. GÉLY, « Réversibilité et asymétrie des rôles... », *loc. cit.*, p. 127.

<sup>50</sup> Nous pensons cette relationnalité à partir des travaux de M. Maesschalck qui ont décrit le procès d'auto-engendrement de la vie dans les termes d'une « réflexivité inférentielle ». Cf. e. a. « Radikale Phänomenologie und Normentheorie », *loc. cit.* ; « L'attention à la vie... », *loc. cit.* ; « Pour un point de vue d'immanence... », *loc. cit.* Sur le concept de « réflexivité inférentielle », cf. J. LENOBLE et M. MAESSCHALCK, *Toward a Theory of Governance, The Actions of Norms*, The Hague-London-New York, Kluwer Law International, 2003, pp. 169-205, en particulier p. 200. Fr. Gaïffi a également proposé de décrire le procès d'auto-engendrement de la vie à partir du concept de réflexivité. Cf. « La dimension trinitaire... », *loc. cit.*, p. 155.

<sup>51</sup> CMV, p. 118.

d'entendre un passage un peu obscur de *C'est moi la Vérité* où nous laissons volontairement apparaître les références au christianisme faute de quoi on perdrait toute intelligibilité de la citation et, sans doute, du problème qui *volens nolens* est culturellement marqué. « Le rapport primordial du Père/Fils *n'est pas seulement ce rapport* dont l'essence est constituée par la Vie, *il n'est pas seulement ce rapport* dont l'essence génère les termes, *elle* [la Vie absolue] les génère encore comme intérieurs l'un à l'autre, de telle façon qu'ils co-appartiennent l'un à l'autre dans une co-appartenance plus forte que toute unité concevable, dans l'unité inconcevable de la Vie dont l'auto-engendrement ne fait qu'un avec l'engendrement de l'Engendré »<sup>52</sup>. Nos précédentes analyses permettent de bien comprendre la fin de cette citation. Mais qu'en est-il de son début ? Quel est ce rapport qui est plus que le simple rapport de la vie et de l'Archi-Soi ? Selon nous, la Vie absolue n'est ni l'hyperpuissance, ni l'Archi-Soi, ni la relationnalité. La Vie absolue est leur unité dans l'activité ou, mieux encore, l'accomplissement de leur relationnalité totale.

Pour bien comprendre ce dernier point, avançons encore dans l'explication de ce que nous entendons par relationnalité. Que Henry définisse la Vie absolue comme un « mouvement s'auto-éprouvant » ou comme une « auto-épreuve se mouvant »<sup>53</sup> évoque très clairement pour Fr. Gaïffi une « *circumsessio* »<sup>54</sup>. Il en veut pour exemple cette citation tirée d'un article rédigé en italien : « Chacun [s'éprouve] dans l'autre, un autre soi qui ne lui est jamais extérieur, mais qui au contraire lui est intérieur et consubstantiel »<sup>55</sup>. Cette citation manifeste à quel point ce qui est premier dans le procès d'auto-engendrement de la vie, c'est bien la partageabilité des termes dans leur intériorité réciproque. La partageabilité réciproque apparaît dès lors comme la condition même du procès d'accroissement de l'auto-engendrement de la Vie absolue. Dit encore autrement, penser un dédoublement du concept d'Archi-Soi pour montrer que sa possibilité copénètre immédiatement la Potentialité en tant que telle de l'hyperpuissance de la vie n'est possible que sur fond de leur partageabilité réciproque. Mais, si nous parlons toutefois de ces termes et de leur partageabilité réciproque, ce n'est bien entendu qu'en vertu d'une relationnalité originaire qui possibilise leur partageabilité de sorte que, selon un processus phénoménologique que nous avons déjà expliqué, la partageabilité est une condition dérivée par rapport à un originaire qui est la relationnalité. « Il faudrait envisager avec Henry et au-delà, explique Fr. Gaïffi, une modalité de rapport où le tiers codétermine vraiment la nature du "réseau" qui relie, dans une réciprocité asymétrique,

<sup>52</sup> CMV, p. 88. Souligné par nous.

<sup>53</sup> CMV, p. 74.

<sup>54</sup> FR. GAÏFFI, « La dimension trinitaire... », *loc. cit.*, p. 155. Fr. Gaïffi propose les deux termes de *circuminessio* et de *circumsessio* pour la réciprocité phénoménologique. Nous optons volontairement pour le second et non pour le premier. Le terme de *circuminessio* provient en effet de la racine latine *cedo* et signifie donc que, dans la relationnalité, chaque terme « cèderait » la place au suivant. Le terme de *circumsessio* exprime quant à lui le sens de *sedo*, c'est-à-dire « s'asseoir dans l'intimité », mais aussi l'« investissement », le « siège ». Bref, « tandis que *circuminessio* signifie la transcendance et la distance des trois termes à l'intérieur de la relationnalité, *circumsessio* désigne le mouvement contraire d'immanence et d'appartenance » (R. KEARNEY, *Poétique du possible, Phénoménologie herméneutique de la figuration*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 270).

<sup>55</sup> « Ecarestia e fenomenologica nella riflessione filosofica contemporanea », in N. REALI (éd.), *Il mondo del sacramento, Teologia e filosofia a confronto*, Milan, Paoline, 2001, pp. 125-133, p. 128.

l'intersubjectivité aussi bien que les “noyaux de relations” (Greshake) constituant la vie divine »<sup>56</sup>. La relationnalité est en effet le terme du procès d'auto-engendrement de la vie qui conditionne et se reçoit des deux autres. « Qu'est-ce qu'un rapport qui puise son essence dans la Vie, en quoi diffère-t-il d'un rapport au sens ordinaire ? [...] quand une jouissance s'éprouve elle-même et ainsi jouit de soi, le lien qui la lie à elle-même n'est pas le hors de soi et ainsi elle n'apparaît en aucun monde. Le lien qui l'unit à elle-même, c'est la matière phénoménologique de la vie »<sup>57</sup>. Fr.-D. Sebbah l'a lui aussi perçu lorsqu'il écrit que « ce qui est premier, c'est le lien lui-même, qui en un sens préexiste aux pôles qu'il met en rapport, et les suscite de les mettre en rapport. Ce lien dynamique qui est pure “venue”, pure “circulation interne”, il fait bien le cœur de l'immanence, “l'immanence de l'immanence” »<sup>58</sup>. L'immanence de l'immanence n'est que l'autre nom de la relationnalité. Nous pourrions encore dire en poursuivant les distinctions qui ont été le moteur de notre lecture jusqu'à présent que la partageabilité est la possibilité de la Vie absolue et son effectuation la relationnalité de ses termes comme un seul et même Soi. C'est en ce sens que nous paraphraserions une distinction héritée de M. Maesschalck en disant que la partageabilité est la condition structurale (essentielle) et la relationnalité est la condition événementielle (effective) de l'apparaître de la vie comme Soi effectif<sup>59</sup>. Et la relationnalité est un terme, l'« Amour ».

Ainsi le Père (la Vie toute-puissante qui s'auto-engendre) demeure-t-il en son Fils (le Verbe en lequel cette Vie s'engendre en s'éprouvant elle-même et en se révélant ainsi de soi), de même que le Fils (ce Fils en lequel la Vie s'éprouve et s'aime elle-même infiniment) demeure dans cette Vie (qui s'éprouve en lui en sorte qu'il s'éprouve en elle). Ainsi sont-ils l'un dans l'autre, le Père en son Fils, le Fils en son Père selon une intériorité réciproque (chacun s'éprouvant, vivant, s'aimant en l'autre) qui est une intériorité d'amour, qui est leur Amour commun, leur Esprit<sup>60</sup>.

C'est pourquoi, loin de se réduire à une sorte de tautologie souffrante et jouissante, la vie est un mouvement puisque, dans sa passivité même, elle est affectée par la relationnalité, par le désir d'accroissement de son Amour. « S'il n'y a d'épreuve de la vie que celle qui se retient dans l'étreinte de son adhésion immanente à elle-même, cet amour de soi interne au pâtre implique un acte »<sup>61</sup>.

La relationnalité a donc le mérite de rendre compte de l'auto-affection en tant qu'acte continu et agissant de se révéler à soi-même. En engendrant l'Archi-Soi, l'hyperpuissance archaïque de la vie ne recule pas dans le passé, car « vivre n'est jamais au passé, [...] on ne peut pas inclure ce premier passé, cette espère d'écart interne dans [...] l'immanence »<sup>62</sup>. Au contraire, en vertu de la relationnalité qui conditionne la vie, l'*hyperpuissance* continue d'être la force qui soutient le procès

<sup>56</sup> FR. GAÏFFI, « La dimension trinitaire... », *loc. cit.*, p. 163.

<sup>57</sup> CMV, p. 81.

<sup>58</sup> FR.-D. SEBBAH, *L'Épreuve de la limite*, *op. cit.*, pp. 195-196.

<sup>59</sup> Cf. M. MAESSCHALCK, « L'attention à la vie... », *loc. cit.*, p. 252.

<sup>60</sup> PC, p. 108.

<sup>61</sup> R. GÉLY, « Souffrance et attention sociale à la vie », *loc. cit.*, p. 7.

<sup>62</sup> SER, p. 219.

« sans fin »<sup>63</sup> de l'auto-engendrement et l'*Archi-Soi* est celui qui ne cessera jamais de l'accomplir comme *relationnalité* d'une Vie absolue. « Porté par le venir en soi de la vie et l'accomplissant, le "s'éprouver soi-même" est lui-même un procès d'auto-transformation dans lequel ce qui est éprouvé advient toujours comme nouvellement éprouvé tandis que le vivre demeure en lui comme ce qui l'éprouve toujours à nouveau »<sup>64</sup>. Si l'*Archi-Soi* effectif ne vient pas « après » l'hyperpuissance de la vie au sens temporel, si « *jamais ce qui est engendré dans ce procès d'auto-génération de la Vie ne se rapporte à ce qui l'engendre comme à un avant dont il serait séparé par une distance quelconque, par la distance d'une ek-stase — en l'occurrence par l'ek-stase du passé* »<sup>65</sup>, c'est parce que l'*Archi-Soi* est immédiatement uni dans son mode essentiel à la Potentialité de la vie à travers une partageabilité qu'il a toujours déjà possibilisée en effectuant la relationnalité interne et permanente de la vie. Nous sommes donc face à trois termes qui, en s'effectuant, se possibilisent mutuellement. L'*Archi-Soi* permet à la Potentialité de la vie d'être l'hyperpuissance d'une partageabilité qu'il satisfait et qu'il accomplit toujours à nouveau effectivement comme leur commune relationnalité, renvoyant sans cesse l'hyperpuissance de la vie à elle-même, la laissant se dévoiler comme la Potentialité même du procès. Si le souffrir de tout ce qu'elle est a toujours déjà consenti intérieurement à lui-même, « l'effectivité de ce consentement étant sa possibilisation, il reste donc que ce consentement, aussi premier soit-il, implique, pour pouvoir s'éprouver comme le consentement qu'il est, que le pur pâtre de soi de la vie fasse en même en temps l'épreuve de sa violence originaire »<sup>66</sup>. Il y eut d'abord la Joie de son Amour de soi, mais cette Joie révéla immédiatement sa possibilité dans un souffrir tel qu'il n'aura jamais de nom. Ce n'est pas la violence du souffrir qui s'est aussitôt transformée en Joie de pâtre, c'est une Joie profonde qui a consenti à la violence originaire dont elle provient. « Le pathos de la jouissance définit la phénoménalité de cette venue en soi, le mode phénoménologique concret selon lequel et grâce auquel le procès d'auto-génération de la vie se fait celui de son auto-révélation »<sup>67</sup>.

Si nous tentions de ramasser l'ensemble des moments de conditions et d'effectuation du procès d'auto-engendrement de la Vie absolue, nous dirions que la partageabilité est la condition du procès d'auto-engendrement de la Vie absolue et la relationnalité son ultime accomplissement parce qu'il y a toujours eu la vie comme Potentialité en tant que telle et son mouvement hyperpuissant pour soutenir le procès de son auto-engendrement mais de telle sorte que « c'est précisément parce que [l'*Archi-Soi*] touche à soi en chaque point de son être [qui s'étend de la Potentialité en tant que telle à la relationnalité totale du procès] qu'il ne cesse de s'éprouver *soi-même* dans ce Soi, c'est parce qu'il génère constamment celui-ci qu'il est donné à la vie d'être cette révélation de soi en quoi consiste le "vivre" de toute

---

<sup>63</sup> CMV, p. 74.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> CMV, p. 201. Souligné par l'auteur.

<sup>66</sup> R. GÉLY, « Souffrance et attention sociale à la vie », *loc. cit.*, p. 8.

<sup>67</sup> CMV, pp. 75-76.

vie réelle »<sup>68</sup>. C'est l'Archi-Soi, écrit Henry dans une autre séquence ternaire, « en sa révélation, qui révèle [la Vie], dont il est l'auto-révélation »<sup>69</sup>. Dans cette perspective, et pour honorer la concrétude phénoménologique du procès d'auto-engendrement de la vie, nous dirons encore avec Henry que l'Archi-Chair de la vie est la rencontre de la relationnalité et de l'Ipséité, est l'effectuation de la relationnalité du procès comme Soi effectif. « [...] la matière phénoménologique pure de la révélation pure [est] une archi-chair, un archi-pathos – la chair de l'amour. [...] L'archi-chair est l'épaisseur de la vie »<sup>70</sup>.

Dans la première philosophie, la description du processus d'auto-révélation de la vie est frappée par un aspect « chaotique » et « féroce ». Désormais, chaque relation (ou rapport) du procès est articulée avec rigueur. Parce que la condition même du procès d'auto-engendrement de la Vie absolue est la partageabilité et parce que l'effectuation de ce procès est définie par la relationnalité, l'hyperpuissance de la vie n'est ni un magma ni d'un tourbillon indompté. L'Antécédence de la vie est orientation, elle pousse à la singularité parce qu'elle est une force d'engendrement dont l'engendré, dans sa réceptivité d'engendré, se reçoit comme l'acte même qui effectue l'engendrement. Si le procès est strictement ordonné dans la trilogie, les descriptions henryennes préservent le caractère radicalement subjectif de la vie. L'hyperpuissance archaïque de la vie est bien « la violence d'une autorévélation, sans retrait, ni réserve, sans retard ni discours [...] »<sup>71</sup>. Mais Henry parvient à montrer de manière saisissante que cette force inouïe n'explose ni ne glisse hors d'elle-même mais se concentre, se retient comme relationnalité de sorte qu'elle ne cesse de s'accroître de sa propre puissance d'être l'Archi-Chair d'un Soi effectif. « Autrement dit encore, nous avons affaire ici à un acte dont l'effectuation précède la possibilité, l'amour de soi du pâtir, c'est-à-dire encore l'effectivité originaire de son auto-retenue, étant constitutif de sa possibilité même »<sup>72</sup>. C'est ce que nous lisons dans ce passage.

Dans l'accomplissement [...] de ce procès la vie se jette en soi, s'écrase contre soi, s'éprouve soi-même, jouit de soi, produisant constamment sa propre essence pour autant que celle-ci consiste dans cette jouissance de soi et s'épuise en elle. Ainsi la vie s'engendre-t-elle continûment elle-même. [...] La vie est un automouvement s'auto-éprouvant et ne cessant de s'auto-éprouver dans son mouvement même — de telle façon que de ce mouvement s'auto-éprouvant, rien ne glisse hors de lui, hors de cette auto-épreuve se mouvant<sup>73</sup>.

L'articulation bien comprise de la relationnalité originaire de la vie ouvre la dimension « d'une temporalisation spécifique, l'auto-temporalisation radicalement immanente, inextatique et pathétique »<sup>74</sup>. Si nous reprenons à nouveau une distinction fondamentale de M. Maesschalck, nous pouvons dire que la triplicité de la Vie

<sup>68</sup> PC, p. 107. Souligné par l'auteur. Les crochets sont de nous.

<sup>69</sup> SER, p. 123.

<sup>70</sup> E, p. 122.

<sup>71</sup> PC, pp. 123-124.

<sup>72</sup> R. GÉLY, « La question de l'accroissement de la vie... », *loc. cit.*, (à paraître).

<sup>73</sup> CMV, p. 74.

<sup>74</sup> DP, p. 132.

absolue est en effet affirmée dans son archaïcité, dans son ipséisation et dans sa relationnalité comme une puissance d'accroissement, d'effectuation et d'engendrement qui constitue le propre du Présent Vivant<sup>75</sup>. « Dans cette auto-temporalisation de l'auto-affection du s'éprouver soi-même du vivre de la vie s'édifie une Ipséité, pour autant que l'épreuve du vivre n'est possible que comme épreuve que celui-ci fait constamment de soi — que si, par conséquent, la structure de cette épreuve est identiquement celle d'un Soi. Ainsi la vie s'auto-engendret-elle comme un Soi »<sup>76</sup>. La relationnalité fonde une « temporalité sans différence, un mouvement immanent se mouvant soi-même [...] Ce mouvement est le processus interne de [la Vie absolue], car [la Vie absolue] s'engendre nécessairement comme un Soi »<sup>77</sup>. Le déploiement temporel correspond à l'activité d'accroissement de soi du procès d'auto-engendrement de la vie par l'Archi-Soi, effectuant sans cesse son besoin originaire de s'accroître par la relationnalité. L'effectuation de la partageabilité comme relationnalité pourrait se traduire par « une activité qui anticipe le processus de dépassement de toutes les formes déterminées d'affection parce qu'aucune forme d'auto-affection n'épuisera jamais le pouvoir originaire que la vie a de s'éprouver et de s'accroître d'elle-même »<sup>78</sup>.

C'est sur base d'une telle élucidation du procès d'auto-engendrement de la Vie absolue que peut être compris l'engendrement des soi vivants que nous sommes, ce procès les mettant en capacité non seulement de ne pas dénier le souffrir originaire de la vie, mais également de se recevoir comme puissance de joie créatrice et, selon un concept de M. Maesschalck, de « transformation des affects »<sup>79</sup>. C'est aussi la possibilité de penser l'essence de la communauté qui est ouverte. Car lorsque Henry parle de l'Archi-révélation de l'auto-affection de la vie dans son auto-donation, ces termes sont donc loin de faire redondance. Dans ces trois termes régulièrement utilisés se font écho, si nous continuons à paraphraser M. Maesschalck, une forme d'antécédence absolue du don (hyperpuissance de la vie), une forme d'intelligence totale du présent (Archi-Soi) et une forme de prévenance radicale du destin (relationnalité)<sup>80</sup>. Parce que la vie qui est immanente aux vivants s'est toujours déjà, en elle-même, accomplie dans l'incessant événement de son ipséisation comme Joie absolue de se partager et de s'accroître de son Amour — comme le Soi de la Vie.

---

<sup>75</sup> Cf. M. MAESSCHALCK et B. GH. KANABUS, « Pour un point de vue d'immanence... », *loc. cit.*, p. 316.

<sup>76</sup> DP, p. 133.

<sup>77</sup> Cf. E, p. 118.

<sup>78</sup> Cf. M. MAESSCHALCK, « L'attention à la vie... », *loc. cit.*, p. 252.

<sup>79</sup> Sur ce concept, cf. ID., *Transformation de l'éthique, De la phénoménologie au pragmatisme*, Bruxelles, Peter Lang, coll. « Anthropologie et philosophie sociale », (à paraître).

<sup>80</sup> Cf. ID. et B. GH. KANABUS, « Pour un point de vue d'immanence... », *loc. cit.*, p. 316.

## II

### ARCHI-SOI ET AUTO-AFFECTION EFFECTIVE DES SOI TRANSCENDANTAUX

Suivant la logique descriptive de la phénoménologie radicale, une fois élucidé le procès d'auto-engendrement de la vie dans l'Archi-Soi, « il s'agit de savoir comment nous avons accès à cette vie, comment nous nous trouvons placés en elle de façon, une fois placés en elle et plongés en elle, à avoir part à l'œuvre qui est la sienne, à l'œuvre de vie »<sup>81</sup>. Cette deuxième question est l'objet d'une phénoménologie dont la validité justifie à rebours que les descriptions précédentes sur l'effectuation de la vie en son niveau hétérogène n'étaient pas l'objet de spéculations métaphysiques mais qu'elles étaient authentiquement phénoménologiques dans la mesure où elles reposent strictement sur notre expérience de vivant dans la vie. Il s'agit donc de montrer que, *la structure de notre pâtre réclame et nécessite de poser l'effectuation d'une épreuve originaire de la vie pour être entièrement mise à jour dans la possibilité même de son effectuation*. « Nous n'avons pas seulement l'expérience du monde visible, écrit Henry, mais nous avons, autrement que par un voir, la révélation d'une activité qui est une activité de la vie [...] »<sup>82</sup>. *C'est la mise en évidence d'une telle nécessité qui attestera de la validité des descriptions menées sur la vie en son absoluté*. Notre objectif est ainsi de montrer que le pâtre des soi vivants n'est pas pensable sans le poser dans sa relationnalité à l'auto-effectuation de la Vie absolue comme Archi-Soi effectif. Pour ce faire, [1.] nous verrons d'abord que l'acte d'engendrement par lequel la Vie donne naissance à des ipsités charnelles est médié par l'Archi-Chair de l'Archi-Soi. [2.] Nous mettrons ensuite en évidence la pertinence du dédoublement du concept d'Archi-Soi que nous avons proposé en montrant que ce dédoublement permet de comprendre comment la vie engendre par l'Archi-Soi effectif dans l'Archi-Soi potentiel<sup>83</sup> des vivants qui sont des soi, sans pour autant qu'ils ne soient absorbés en elle. [3.] Engendrés par l'Archi-Soi effectif dans l'Archi-Soi potentiel — et donc en aucun cas directement dans l'Archi-Soi effectif —, ils reçoivent véritablement le pouvoir de s'effectuer eux-mêmes radicalement.

#### *1. Archi-Soi et engendrement de l'ipsité charnelle des vivants*

S'il y a certes une différence essentielle entre une auto-affection faible et une auto-affection forte de la vie, la première ne va pas sans l'autre<sup>84</sup>. Nous avons déjà vu dans notre premier chapitre que l'Archi-Soi articule ces deux auto-affections puisque l'auto-affection de la vie est la « génération d'une Ipsité originelle en la-

---

<sup>81</sup> AD, p. 126.

<sup>82</sup> E, p. 103.

<sup>83</sup> Nous ne conservons la dénomination d'« Archi-Soi en son mode essentiel » que tant qu'il s'agissait de suivre le texte henryen à la lettre pour asseoir notre démonstration. Tenant le dédoublement du concept d'Archi-Soi pour acquis nous lui substituons à présent la dénomination d'« Archi-Soi potentiel » qui se rapporte immédiatement à sa fonction.

<sup>84</sup> Cf. R. BERNET, « Christianisme et phénoménologie », *loc. cit.*, p. 187.

quelle seulement tout moi transcendantal vivant s'édifie *à son tour* »<sup>85</sup>. C'est en ce sens, disions-nous, que l'Archi-Soi est une « médiation » entre la vie et les vivants. L'Archi-Soi est la « condition de l'individu aussi bien que de la Vie »<sup>86</sup>. Vivant dans la Vie, « Fils de la Vie », le vivant ne peut l'être qu'à la seule condition d'être « Fils dans le Fils »<sup>87</sup>. Ce dernier concept indique que le procès de la naissance transcendante de l'Archi-Soi se répète au niveau des vivants. « La génération de l'Archi-[Soi] dans l'auto-génération de la Vie absolue habite la venue en soi de chaque vivant de telle sorte que la venue en soi de chaque vivant porte en elle la génération de la Vie absolue et n'est possible que par elle »<sup>88</sup>.

Il faut cependant bien voir que Henry ne propose pas un système d'émanation suivant lequel la vie engendrerait un Soi qui a son tour engendrerait des soi. En disant que le procès de naissance transcendante de l'Archi-Soi se répète au niveau des vivants, il pose au contraire une symétrie dont la relation ou la médiation se situe dans l'Archi-Soi ; si la vie engendre des soi transcendants qui sont eux-mêmes en condition de s'éprouver comme des soi effectifs, c'est parce qu'ils puisent leur substance phénoménologique dans l'Archi-Soi qui est, au niveau de la Vie absolue, la condition qui permet à chacun de s'éprouver comme un Soi effectif. Je suis ainsi engendré dans un pouvoir de s'éprouver dont je ne suis pas l'origine et qui a toujours déjà consenti intérieurement à lui-même.

Et de fait, si nous plongeons par la pensée dans la vie de l'un de ces moi transcendants nés dans la Vie, il est clair que pas plus qu'il n'a et n'a jamais eu la capacité de se propulser et de s'établir dans la Vie — de se rendre lui-même vivant —, pas davantage aucun de ces moi n'aurait eu la force, à supposer que la Vie ait coulé en lui à la manière d'un flot indéterminé, de réunir cette Vie avec soi et, la réunissant de la sorte, d'édifier en elle cette Ipséité à partir de laquelle seulement il est lui-même possible comme Soi, comme ce moi transcendantal que je suis<sup>89</sup>.

De l'Archi-passibilité de la Vie absolue « résulte encore le caractère le plus singulier de la condition humaine qui est d'être une *existence incarnée* »<sup>90</sup>. Selon une méthodologie semblable à celle utilisée pour établir l'engendrement du soi des vivants à travers l'Archi-Soi, Henry décrit dans *Incarnation* la naissance de la chair des vivants à partir de l'Archi-Chair de la Vie. Toutefois, ce dernier ouvrage reprend les résultats du premier en partant très clairement des soi finis. Un article fondamental de J. Leclercq a bien montré dans cette perspective que la phénoménologie de Henry ne consiste pas à partir de l'« intimité » de la Vie absolue pour en déduire l'engendrement des vivants, mais à penser l'« articulation » de l'engendrement des vivants dans l'auto-engendrement de la Vie absolue<sup>91</sup>. Henry part des vivants pour « montrer comment, dans la vie, prend naissance un corps, comment dans la vie [...] est engendré quelque chose comme un corps vivant, tel que le nôtre, ce corps

<sup>85</sup> CMV, p. 149.

<sup>86</sup> CMV, p. 153.

<sup>87</sup> CMV, p. 149.

<sup>88</sup> CMV, p. 162.

<sup>89</sup> CMV, p. 140.

<sup>90</sup> AD, p. 40. Souligné par l'auteur.

<sup>91</sup> J. LECLERCQ, « La provenance de la chair », *loc. cit.*, (à paraître).

qui sent, qui agit, qui souffre et avec lequel il semble que notre vie même se confond »<sup>92</sup>. Lorsque la vie s'auto-engendre comme Archi-Soi, elle s'engendre comme Archi-Chair, de même lorsque la vie nous engendre comme ipséité, elle nous engendre comme chair de sorte que « partout où une vie viendra en soi, cette venue sera identiquement celle d'une chair, la venue en soi de cette chair de l'Archi-Chair de la Vie »<sup>93</sup>. Le sens de cette approche de la chair répond à une motivation phénoménologique profonde que relève R. Kühn. « Car si la chair originaire comme la nôtre n'était pas analysée au niveau du *mode* de la donation de la vie elle-même comme la Révélation d'elle-même à elle-même, on risquerait de concevoir cette chair originaire, malgré tout encore, comme une substance métaphysique, au lieu d'y voir seulement le pur se-souffrir entièrement vivant comme mode de la réceptivité de cette chair en sa passibilité charnelle »<sup>94</sup>.

Cette passibilité charnelle se comprend par le fait que le soi vivant est joint à lui-même dans une chair qu'il reçoit de l'Archi-Chair de l'Archi-Soi. « Je ne me suis pas apporté moi-même dans cette chair mais j'ai été apporté en elle dans la venue en soi de la vie révélée à soi dans l'Ipséité du Premier Soi. C'est dans la chair de ce Premier Soi que j'ai pris chair, que je suis venu dans la condition d'homme »<sup>95</sup>. Pour le dire radicalement, « Aucun soi n'est possible qui n'ait comme sa substance phénoménologique, comme sa chair, la substance phénoménologique et la chair de l'Archi-[Soi] »<sup>96</sup>. Nous nous permettons de citer un peu longuement un passage ajustant d'une manière remarquable cette série d'implications :

C'est seulement dans sa relation à la génération [...] de l'Archi-Chair de l'Archi-Soi, dans l'auto-génération de la Vie absolue comme son auto-révélation dans l'Archi-Passibilité, qui appartient à tout vivre concevable et d'abord au vivre de la Vie absolue, que la génération d'une chair telle que la nôtre devient possible. [...]. Cette nouvelle évidence frappe alors notre regard. La génération de la chair qui est la nôtre est strictement parallèle à celle de notre Soi transcendantal qui fait chaque fois de nous ce "moi" ou cet "ego" que nous sommes. Ou plutôt il s'agit là d'une seule et même génération. La génération du vivant dans la Vie absolue est celle de notre Soi transcendantal dans l'Archi-Soi de la Vie absolue [...] et, identiquement, celle de notre propre chair dans l'Archi-Chair de [l'ArchiSoi]<sup>97</sup>.

La chair n'est donc pas une contingence qui survient au Soi, elle ne s'ajoute pas à lui dans « une sorte d'adjonction synthétique »<sup>98</sup> ; il n'y a, au contraire, que d'ipséité charnelle. Formellement, Henry pose un enchaînement logique de trois thèses : il n'y a « pas de Soi sans Vie »<sup>99</sup> ; il n'y a pas non plus de « Vie sans chair »<sup>100</sup> ; il n'y donc a « pas de soi sans une chair »<sup>101</sup>. C'est la thèse lancinante

<sup>92</sup> AD, p. 111.

<sup>93</sup> I, p. 174.

<sup>94</sup> R. KÜHN, *Radicalité et passibilité*, op. cit., p. 128. Souligné par l'auteur.

<sup>95</sup> SER, p. 138.

<sup>96</sup> CMV, p. 146.

<sup>97</sup> I, p. 177.

<sup>98</sup> I, p. 178.

<sup>99</sup> DP, p. 67.

<sup>100</sup> I, p. 174.

<sup>101</sup> I, p. 177.

d'*Incarnation*. « Pas de soi qui, dans la passibilité de son effectuation phénoménologique charnelle, ne soit celui-ci ou celui-là, le tien ou le mien. Pas de chair par conséquent qui ne soit celle d'un Soi particulier — la chair de personne, la chair du monde —, une chair anonyme et impersonnelle, inconsciente, ne sentant rien et ne se sentant pas soi-même, une chair impassible ! De sorte que, en écorchant Marsyas ou Barthélémy, on ne ferait encore de mal à personne [...] »<sup>102</sup>. Mettre en lumière cette appartenance intérieure du soi et de la chair est l'enjeu phénoménologique essentiel d'*Incarnation* puisque « Ainsi s'affirme le progrès décisif accompli par la phénoménologie de l'In-carnation, quand la corrélation ipséité/chair n'est plus déchiffrée sur une vie factice mais à l'intérieur même du procès d'auto-génération de la vie »<sup>103</sup>.

## 2. Dédoublement du concept d'Archi-Soi et processus d'ipséisation des vivants

Pour que l'espace ne soit pas « singulièrement réduit et comme raréfié, où se fait jour et respire le Soi »<sup>104</sup>, c'est-à-dire pour que la vie ne sature pas de son essence omniprésente tout vivant, il faut que l'ipséité du soi vivant, tout en lui étant donnée par la Vie, soit son ipséité charnelle à lui. Bien entendu, Henry répond déjà à une telle critique par le dédoublement du concept de l'auto-affection et la mise en évidence de la médiation de l'Archi-Soi qui différencie vie et vivants. Mais cette réponse n'est encore que partielle. Car il s'agit désormais d'aborder un reproche plus subtil. « N'y a-t-il pas, se demande Fr.-D. Sebbah, [...], une réelle difficulté pour la phénoménologie de la Vie à rendre justice aux différences, par exemple à ce que suppose d'autonomie radicale l'idée d'ipséité [...] ? »<sup>105</sup>. Ou, comme il le demande ailleurs, « si c'est la Vie qui vient en soi, qui est soi, qui est un "Soi", qu'en est-il de *mon* "Soi" ? Est-ce son Soi ou est-ce le mien ? »<sup>106</sup>. Si la première philosophie avait fini par dissiper le risque d'une confusion de la vie et des vivants en parlant d'un Soi de la vie, nous avons vu qu'elle se refermait sur un autre risque latent, celui d'absorber cette fois le soi des vivants dans le Soi de la vie. Le premier risque n'a plus cours dans la trilogie, il est d'emblée écarté grâce à la conceptualisation de l'Archi-Soi. En revanche, la trilogie est susceptible de faire écho, voire peut-être d'intensifier ce second risque que nous formulerions alors comme suit : si la vie donne les vivants sous forme d'ipséité à travers l'Archi-soi, les vivants reçoivent-ils une ipséité effective ou participent-ils à celle de l'Archi-Soi de telle sorte qu'ils n'en seraient que la multiplication, une effectuation sans consistance propre ? Bref, c'est la question de la différenciation entre Ipséité de la vie et ipséité des vivants à l'intérieur de la sphère d'immanence qui est maintenant posée. Nous allons proposer plusieurs clefs de différenciations qui parcourent et s'entrelacent dans le texte

<sup>102</sup> I, p. 178.

<sup>103</sup> I, p. 244.

<sup>104</sup> G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, Passion et magnificence de la Vie*, op. cit., p. 223.

<sup>105</sup> FR.-D. SEBBAH, « En deçà du monde ? À propos de la philosophie de Michel Henry », in *Études phénoménologiques*, 39-40/20 (2004), pp. 81-94, p. 91.

<sup>106</sup> FR.-D. SEBBAH, *L'Épreuve de la limite*, op. cit., p. 194.

henryen en lui évitant l'écueil de la confusion tout en lui permettant de penser radicalement une potentialisation de notre ipséité dans l'Archi-Soi. Ces clefs sont présentées sans prétention à l'exhaustivité et ne s'enchaînent dans une variation de type rapsodique qu'en suivant l'ordre choisi pour notre démonstration — démonstration qui, bien qu'elle n'engage que nous, s'appuie largement sur les derniers articles de R. Gély dont la finesse pour décrire la structure du pâtir ainsi que pour en tirer patiemment les implications nous oblige à les citer abondamment.

— 1. Un argument probant en faveur d'une différenciation nette consiste à établir la *différence d'engendrement* et, par conséquent, d'ipséité reçue entre l'Archi-Soi et les soi transcendants. Il est certes exact de dire que l'Archi-Soi et les soi sont engendrés « de façon analogue »<sup>107</sup> par la Vie puisque c'est dans son étreinte d'elle-même que la vie engendre aussi bien l'Archi-Soi que les soi transcendants vivants. De surcroît, une fois engendrés, Archi-Soi et soi transcendants restent immanents à l'épreuve de soi de la vie ; ce qui permet de continuer de dire que la vie a le même sens pour la Vie absolue, pour l'Archi-Soi et pour les soi vivants<sup>108</sup>.

Oui mais la Vie et l'Archi-Soi sont unis dans une réciprocité intérieure et immédiate alors que la relation des soi transcendants à la vie passe nécessairement par la médiation de l'Archi-Soi. « À la réversibilité de la Vie et de son Ipséité [...] en leur intériorité phénoménologique s'oppose donc radicalement l'irréversibilité de la relation de l'Archi-Fils à tous ceux qui tiendront de lui et de son Ipséité originelle la possibilité de leur Soi et de leur moi »<sup>109</sup>. On est pas en présence d'un même type d'engendrement : l'engendrement de l'Archi-Soi est nécessaire tandis que celui des soi transcendants ne l'est pas. L'Archi-Soi n'est pas « contingent par rapport à la Vie comme c'est le cas de tous les autres vivants, de telle façon qu'elle pourrait s'accomplir sans eux — sans nous les hommes »<sup>110</sup>. Lorsque le soi éprouve sa vie, il s'éprouve comme engendré par elle, il s'éprouve vivre grâce à la vie, son ipséité ne se confond pas avec le principe d'engendrement mais se reçoit de celui-ci<sup>111</sup>. Les soi vivants n'accomplissent ni même ne participent au procès absolu de l'auto-engendrement de la vie, ils n'interfèrent en aucune sorte avec lui. En ce sens, un « écart infini »<sup>112</sup> sépare des soi transcendants l'Archi-Soi « ce Soi qui n'est semblable à aucun autre, qui existe comme quelque chose d'absolument nouveau, que rien n'a précédé ni ne remplacera »<sup>113</sup>. En disant que la Vie absolue pourrait jouir de soi éternellement dans son Ipséité essentielle « sans qu'aucun autre vivant ne vienne jamais à la Vie »<sup>114</sup>, Henry veut souligner que la vie n'a pas besoin des soi transcendants, qu'elle ne se parfait pas en les engendrant. Mesurons d'ailleurs la conséquence de l'idée inverse : au lieu d'avoir une vie propre, les vivants seraient condamnés à n'être de manière plus ou moins servile qu'un ac-

<sup>107</sup> CMV, p. 132.

<sup>108</sup> Cf. CMV, p. 128.

<sup>109</sup> CMV, p. 163.

<sup>110</sup> CMV, p. 102.

<sup>111</sup> Cf. R. BERNET, « Christianisme et phénoménologie », *loc. cit.*, p. 187.

<sup>112</sup> Cf. CMV, p. 162.

<sup>113</sup> CMV, p. 165.

<sup>114</sup> CMV, p. 162.

complissement de soi pour la Vie absolue. La question toutefois ne se pose évidemment que si l'on s'égare dans l'extériorité puisque la Vie absolue est, dans son essence même, travaillée par l'accroissement de soi et l'engendrement des vivants. L'intérêt d'une telle remarque est de rappeler que les vivants ne sont ni absorbés ni dilués dans l'accroissement de soi de la vie et que l'Archi-Soi et les soi ne peuvent en aucun cas être confondus.

— 2. Cette première observation est corroborée par le *don d'une ipséité propre et effective aux vivants*. Quand en 1991, Henry écrit dans un article qu'« en tout vivant il n'y a rien d'autre que la Vie — une vie qui n'est pas la sienne en ce sens qu'il ne l'a ni créée, ni posée, ni voulue — mais qui est la sienne, irréductiblement et à jamais, pour la même raison : à savoir qu'il n'y a rien en lui, pas la moindre épreuve de la plus minime impression qui ne soit l'épreuve que la vie fait d'elle-même, pas la moindre parcelle de son Soi qui ne soit le Soi de la Vie »<sup>115</sup>, on peut légitimement s'interroger pour savoir s'il n'efface pas l'ipséité des vivants sous une ipséité universelle. Tout se passe comme si l'épreuve du soi vivant et l'épreuve du Soi de la vie coïncidaient de telle manière que le Soi de la vie serait l'effectuation de la totalité des soi transcendants ou inversement les soi transcendants l'effectuation du Soi de la vie en eux.

Notre hypothèse est que le dédoublement de la structure interne de l'Archi-Soi repousse ce risque. Pour le dire une première fois brutalement, ce n'est pas *dans* l'Archi-Soi effectif (dans lequel la vie accomplit l'épreuve de son auto-affection forte) mais *dans* l'Archi-Soi en son mode potentiel (entendu en tant que pouvoir de la vie d'être un Soi dans chacune de ses épreuves) que sont engendrés les vivants. Les soi vivants contrairement à l'Archi-Soi ne sont donc pas engendrés dans l'effectif mais dans le potentiel par l'effectif, et c'est précisément pourquoi ils auront à se donner par leur effectuation ce qu'ils ont reçu potentiellement. Lisons une proposition henryenne que nous avons désormais l'habitude d'interpréter comme le signe d'un dédoublement : « Jamais aucun moi ne serait donné à lui-même, jamais il ne parviendrait en soi de façon à pouvoir, dans ce parvenir constamment en soi, être un Soi si *l'Ipséité originelle* du Premier Soi de la vie ne *lui fournissait la substance* de sa propre ipséité »<sup>116</sup>. L'engendrement de notre ipséité se fait *par* l'hyperpuissance de la vie *à travers* l'Archi-Soi effectif *dans* l'Archi-Soi essentiel. Nous sommes donnés à nous-mêmes par la puissance de l'effectivité dans la potentialité.

Que ce soit dans l'Archi-Soi potentiel et non *dans* l'Archi-Soi effectif que s'effectue l'Archi-engendrement des vivants, Henry le signale d'abord implicitement en affirmant que le procès d'auto-engendrement de la vie dans son absolue originalité est un « système autarcique »<sup>117</sup> dont sont exclus les soi transcendants. En même temps, Henry dit que « la jouissance autarcique » de la Vie absolue, « le système auto-suffisant de la Vie et du Premier Vivant [rejaillit] sur la condition humaine tout entière et [place] celle-ci sous une lumière qu'aucune pensée, aucune

<sup>115</sup> DP, p. 103.

<sup>116</sup> CMV, p. 146. Souligné par nous.

<sup>117</sup> CMV, p. 118.

philosophie, aucune culture ni aucune science n'avait osé projeter sur elle »<sup>118</sup>. Il nous semble que le dédoublement de l'Archi-Soi est à nouveau en mesure de rendre compte de cette tension. Nous pouvons pleinement justifier ce caractère « autarcique » en plaçant la naissance de l'ipséité des vivants dans l'Ipséité potentielle de l'Archi-Soi — ce que nous appelons le pouvoir d'être un Soi de la vie — et non pas dans le Soi effectif de l'Archi-Soi. Cependant, notre ipséité charnelle puise sa substance dans le pouvoir d'être un Soi de la Vie absolue, mais ce pouvoir avons-nous vu, est lui-même possible dans son effectuation comme Archi-Soi effectif. Nous n'avons pas accès au procès d'accomplissement effectif de la vie comme Archi-Soi mais son effectuation « rejaillit » pourtant sur notre condition de vivant en tant qu'il est ce qui possibilise la naissance de notre ipséité. Il est donc évident qu'à la question de Fr.-D. Sebbah que nous avons rapportée plus haut, Henry est bien « obligé » de répondre que mon soi est « à la fois : mon soi joint à soi dans le soi de la vie ou encore le soi de la vie se trouve précisément là où je suis joint à moi, c'est-à-dire que le soi de la vie est la possibilité intérieure permanente de mon soi »<sup>119</sup>. Mais, en répondant de la sorte, *Henry ne dit pas que l'Archi-Soi est mon soi ni qu'il est l'effectuation de mon soi, il dit seulement qu'il est la possibilité intérieure de l'effectuation intérieure de mon soi*. Cette distinction, tout en réaffirmant la participation des vivants à l'ipséité de l'Archi-Soi permet d'éviter toute fusion des ipséités. Elle permet également de réaffirmer que la vie est originairement ce pouvoir d'être un Soi. C'est l'Ipséité effective de ce pouvoir qui fait que tout ce que la vie engendre est par un procès d'ipséisation. Henry d'ajouter alors à sa réponse que « la vie ne devient vivante que là où elle s'éprouve elle-même, c'est-à-dire dans le soi de l'ipséité concrète où elle fait cette épreuve d'elle-même »<sup>120</sup>. La vie ne peut s'effectuer dans les vivants que s'ils s'effectuent comme des soi concrets et singuliers. Henry tient donc une double exigence phénoménologique que le dédoublement interne du concept d'Archi-Soi prend au sérieux : la donation de l'ipséité reçue dans le pouvoir de la vie d'être un Soi, « cette donation est bien celle d'une vie qui nous est propre, qui est la nôtre, celle d'un moi singulier qui est le mien — ou le tien —, qui m'appartient à jamais », mais aussi « auquel cette vie appartient à jamais »<sup>121</sup>.

L'hypothèse qu'un dédoublement permet bien de penser une différenciation de notre ipséité et de celle de l'Archi-Soi tout en faisant que cette différenciation ne soit rien d'autre pour nous que la possibilité d'être en possession d'une ipséité effective se voit confirmée si nous focalisons davantage notre regard sur la charnalité de notre ipséité. « [L'Archi-Soi] a-t-il donc deux chairs ? Sans doute [...] l'une qui fonde l'autre, qui donne chaque chair à elle-même [...] »<sup>122</sup>. L'Archi-Soi est à la fois l'Archi-Chair essentielle de la Vie par laquelle il éprouve les besoins de la vie et dans laquelle est engendrée la chair des vivants et l'Archi-Chair effective de la Vie dans laquelle il s'effectue comme relationnalité de la Vie. Si nous suivons donc notre hy-

<sup>118</sup> CMV, p. 93.

<sup>119</sup> SER, pp. 223-224.

<sup>120</sup> SER, p. 224.

<sup>121</sup> CMV, p. 119.

<sup>122</sup> SER, p. 154.

pothèse, notre chair humaine n'est pas engendrée dans cette Archi-chair effective qui accomplit la relationnalité originaire de la vie, mais dans cette chair potentielle que la vie donne conjointement à l'engendrement du Soi potentiel de la vie comme la condition même de l'auto-effectuation des soi. La grande thèse de Henry que l'on trouve ici et partout ailleurs consiste à dire que la vie à toujours déjà dû s'effectuer, en son niveau originaire, comme l'Archi-Chair de l'Archi-Soi pour engendrer des vivants qui sont eux-mêmes des ipséités charnelles.

Dans tous les cas, l'intelligence de ce qui est en question — le vivant, son ipséité, sa chair — implique que l'on se place en effet avant eux, dans une dimension de l'origine. Celle-ci est précisément la même pour chacune des réalités considérées, s'il est vrai qu'il n'y a de vie que dans la Vie absolue, de Soi que dans l'Ipséité en laquelle cette Vie absolue s'accomplit — comme une Vie pathétique donc, une vie qui, en sa jouissance originaire de soi, est une Vie d'amour<sup>123</sup>.

— 3. Un troisième élément de différenciation immédiatement tiré du point précédent repose sur le fait que l'Archi-Soi met *les vivants en capacité de s'éprouver eux-mêmes*. Car, « du point de vue de la phénoménologie radicale de la vie, il n'y a de vie subjective que s'il y un pâtre de soi de cette vie subjective, ce pâtre de soi faisant la dignité radicale de l'individu »<sup>124</sup>.

Loin d'effacer l'ipséité des vivants sous une ipséité universelle, le concept d'Archi-Soi combat la seconde illusion transcendantale rapportée par Henry. Selon cette seconde illusion, le vivant ne serait que l'effet de l'auto-affection de la vie, il ne serait qu'un « pseudo-vivant »<sup>125</sup>. Or, « le vivant n'est pas un épiphénomène de la vie »<sup>126</sup> parce que l'Archi-Soi est la condition d'une relation entre la Vie absolue et le vivants qui, loin de conduire à la fusion anonyme, engage l'épreuve d'une radicale singularité des vivants.

Pour la phénoménologie radicale, il y a un souffrir originaire interne à la structure de notre pâtre, un souffrir qui constitue le pouvoir même que nous avons de nous éprouver et d'éprouver le monde. Ce souffrir de la vie dans lequel nous sommes engendrés est plus originaire que toutes les souffrances qui nous submergent — physique, psychique, sociale — et qui entravent notre joie de vivre, voire notre réalisation subjective. S'il est donc vrai de dire que « le Soi ne s'auto-affecte que pour autant que s'auto-affecte en lui la Vie absolue »<sup>127</sup> et s'il est aussi vrai que l'effectivité de l'auto-affection de la vie n'est possible que dans l'épreuve d'un Soi s'éprouvant lui-même, il faut reconnaître ce qu'une telle thèse implique au niveau de l'épreuve que chaque individu vivant fait de sa propre auto-affection. « Cette condition de s'éprouver pathétiquement soi-même, qui est l'essence de tout Soi concevable, aucun Soi ne la tient donc de lui-même mais seulement de la vie et de l'Ipséité originelle en laquelle elle s'éprouve dans le Soi du Premier Vivant »<sup>128</sup>. Parce que la

<sup>123</sup> « Incarnation », in *Dossier Michel Henry, op. cit.*, pp. 100-116, p. 106.

<sup>124</sup> R. GÉLY, « Souffrance et attention sociales à la vie », *loc. cit.*, p. 5

<sup>125</sup> CMV, p. 178.

<sup>126</sup> « Débat », in *Retrouver la vie oubliée, op. cit.*, pp. 65-66, p. 66.

<sup>127</sup> CMV, p. 136.

<sup>128</sup> SER, p. 127.

vie a le pouvoir d'être un Soi dans chacune de ses épreuves, les vivants qu'elle engendre dans l'Archi-Soi potentiel (mode dans lequel la vie s'est toujours déjà donnée la possibilité de s'étreindre elle-même) reçoivent eux-aussi ce même pouvoir d'être des soi. Mais il faut immédiatement ajouter, comme nous le savons à présent, que c'est l'Archi-Soi effectif qui, en accomplissant ce pouvoir pour la vie de s'éprouver, possibilise chez les vivants la possibilité même d'accomplir à leur tour et pour eux-mêmes l'effectuation de ce pouvoir. « Ainsi l'Archi-Fils apparaît-il comme le lieu où se fait le don de la Vie au vivant de telle façon que, chargé d'ipséité et puissant en celle-ci l'effectivité phénoménologique de la Vie qu'il transmet, ce don détermine *a priori* tout vivant comme moi »<sup>129</sup>. *L'auto-affection concerne de manière effective le soi vivant parce que l'Archi-Soi potentiel inscrit les soi vivants dans la possibilité de reprendre l'effectuation phénoménologique de l'auto-affection de la Vie absolue en eux et les met en capacité de s'éprouver et se singulariser toujours plus fortement parce qu'il a toujours déjà accompli l'auto-affection de la vie en tant qu'Archi-Soi effectif*. C'est une structure d'implications phénoménologique que R. Gély a remarquablement résumée lorsqu'il écrit que l'Archi-Soi « peut alors être compris comme ce consentement primitif du pâtre de la vie à lui-même, consentement au sein duquel chaque individu est originairement donné à lui-même, généré dans son propre pouvoir d'adhérer à lui-même »<sup>130</sup>.

Cependant, il faut bien insister sur le fait que, si c'est bien cette adhésion originaire de la vie qui possible notre propre adhésion à notre pâtre, nous ne sommes nullement engendrés dans l'effectif mais par l'effectif dans le potentiel. Henry est absolument explicite sur ce point, puisqu'il en va de la capacité que nous avons de réellement nous effectuer nous-mêmes. Car « si chaque modalité de la vie considérée dans l'immanence de son vivre porte en soi l'essence absolue de la vie, n'étant jamais rien d'autre qu'un mode de celle-ci, de son auto-phénoménalisation pathétique et inextatique, alors en effet la possibilité d'une dissociation entre ce fils de la vie que, moi transcendantal vivant, je suis moi-même d'une part, l'Archi-Fils d'autre part, et enfin l'essence phénoménologique de cette vie absolue [...] fait problème »<sup>131</sup>. Une thèse absolument capitale chez Henry est donc que « le soi vivant que je suis, s'il est donné à lui-même dans l'adhésion originaire de la vie à elle-même, dans son ipséité essentielle, est tout autant *donné à lui-même comme ayant sans cesse à consentir à lui-même, c'est-à-dire à se donner la vie qu'il reçoit* »<sup>132</sup>. Il est particulièrement important de démêler soigneusement ce qui se passe à ce niveau dans la structure du pâtre. C'est ce que les travaux fondamentaux de R. Gély ont mis à jour. « [...] tout vécu est habité dans sa passibilité même, dans l'intériorité radicale de son éprouver, d'une adhésion primitive à soi toujours déjà accomplie »<sup>133</sup>, adhésion qui fait que chacun de nos affects, chacun de nos besoins est toujours déjà révélés à lui-même, faute de quoi il ne serait pas le besoin d'un soi, il serait le besoin de personne. « Il n'y a pas d'affect qui ne soit pas toujours déjà et encore, pour le meilleur

<sup>129</sup> CMV, p. 143.

<sup>130</sup> R. GÉLY, « La question de l'accroissement de la vie... », *loc. cit.*, (à paraître).

<sup>131</sup> CMV, p. 135.

<sup>132</sup> « La question de l'accroissement de la vie », *loc. cit.*, (à paraître). Souligné par nous.

<sup>133</sup> *Ibid.*

comme pour le pire, l'affect d'un soi qui s'y éprouve et qui s'y éprouve en consentant à lui-même »<sup>134</sup>. C'est donc dire que c'est bien l'auto-adhésion de l'Archi-Soi qui fait que mes vécus « ne peuvent pas ne pas adhérer d'une façon ou d'une autre à la vie en eux, même de façon très minimale »<sup>135</sup>. Il faut toutefois immédiatement ajouter que cette adhésion originaire est toujours encore à accomplir d'un autre point de vue. Car « ce soi que je suis, s'il est absolument présent à lui-même en chacun de ses vécus, ne peut être un soi pleinement vivant que s'il se redonne à lui-même en chacun de ses vécus cette adhésion intérieure à son propre pâtre, autrement dit que s'il adhère à l'adhésion même de la vie en lui »<sup>136</sup>. Insistons une fois encore avec R. Gély : « D'un certain point de vue, ma vie est originairement mienne. Elle est dans l'impossibilité de ne pas s'éprouver comme la vie d'un soi. Mais d'un autre point de vue, ma vie n'est véritablement donnée à elle-même que si elle est en mesure de consentir à son propre pouvoir de s'éprouver, de consentir au consentement originaire de la vie en elle »<sup>137</sup>.

C'est ce que l'on pourrait encore présenter à partir d'une phénoménologie du besoin. En tant que besoin de la vie tout besoin a toujours déjà été révélé à lui-même. C'est ce que Henry affirmait en disant que chacune des modalités de notre vie est habitée par une « Parole de la vie » qui la révèle à elle-même. C'est parce que l'Archi-Soi donne à l'auto-affection de la vie d'être une révélation de soi « que, à son tour, chacune de nos tonalités affectives est donnée à elle-même dans l'auto-révélation pathétique de la Vie, parce que la parole de la Vie parle en elle, qu'elle nous parle à son tour, de la façon dont elle le fait, dans sa souffrance ou dans sa joie »<sup>138</sup>. Mais si le besoin a toujours déjà été révélé à lui-même, « ce besoin au sein duquel l'individu est donné à lui-même doit à son tour adhérer au pouvoir de s'éprouver qui le constitue. Le besoin en tant qu'il est vécu par un soi effectif requiert de s'affecter de son propre désir de s'éprouver »<sup>139</sup>. Autrement dit, si le besoin a toujours déjà été ipséisé par la vie, il ne peut s'accomplir que dans le processus d'ipséisation du vivant que je suis. C'est ce que Henry appelle « célébrer la vie [en plaçant] au plus haut ses besoins même les plus élémentaires »<sup>140</sup>. On voit clairement ici que la phénoménologie radicale ne consiste pas à revenir au pâtre de la vie comme à un pur et simple donné, mais consiste au contraire à tenter par une méthodologie appropriée à se tenir à l'intérieur même de l'auto-surgissement du pâtre. Henry ne dit ainsi jamais qu'il y a du pâtre et puis une adhésion de ce pâtre à lui-même, il cherche à montrer que l'acte d'adhésion du pâtre à lui-même, qui s'est toujours déjà effectué dans la vie, est « contemporain » à son surgissement. Pour Henry, il n'y a pas en effet de pâtre possible en dehors de l'adhésion intérieure de ce pâtre à lui-même. Et c'est bien ce qui s'est toujours déjà produit dans la vie de sorte

<sup>134</sup> ID., « Souffrance et attention sociales à la vie... », *loc. cit.*, p. 12.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>137</sup> ID., « La question de l'accroissement de la vie », *loc. cit.*, (à paraître).

<sup>138</sup> PC, p. 99.

<sup>139</sup> R. GÉLY, « La question de l'accroissement de la vie... », *loc. cit.*, (à paraître).

<sup>140</sup> CMV, p. 182.

que l'on peut appeler cette effectuation la condition transcendante du p  tir. Il montre que « s'il n'y a d'éprouver de la vie qu'au sein d'un soi qui s'éprouve, c'est très précisément dans la mesure où il n'y a d'éprouver que consentant intérieurement à lui-même, qu'adhérant à son propre p  tir, que se retenant à l'intérieur de lui-même, que s'aimant, que s'ips  isant »<sup>141</sup>.

— 4. Il y a, avons-nous vu, une connexion entre l'affect et l'agir dans la phénoménologie radicale, le besoin suscitant de lui-même l'action venant le satisfaire : « notre action [...] est la pulsion se mouvant en soi-même et pliant des “organes” qui c  dent à sa puissance »<sup>142</sup>. *L'action, comme le besoin, révèle en ce sens que c'est l'effectivité de l'adhésion originaires de la vie à elle-même qui la potentie comme une vie ne cessant d'avoir à s'accroître* ; l'activité, modalis  e sur la pulsion de la vie, étant « la tentative, toujours réelle, de rejoindre le besoin d'un *Plus* revivifiant par cet auto-accroissement inscrit dans la vie en tant que tel, à savoir comme désir et mouvement d'elle-même »<sup>143</sup>.

Un premier niveau d'analyse consiste ainsi à faire valoir que « dans l'ipséité et l'immanence, dans l'affection de soi par soi vient à découvert une force irrépressible, précisément la puissance, “l'hyper-puissance” de la vie, logée à l'étroit dans le corps et émanée de la corporéité originelle pareille à la vie »<sup>144</sup>. Mais l'objet de notre analyse est de voir que toute action implique l'effectuation originaires de l'adhésion du p  tir de la vie à lui-même. Ce pouvoir de vivre de la vie que nous ne cessons d'éprouver ne se donne qu'à la condition de s'être toujours déjà retenu en lui-même, d'avoir adhéré à soi, de s'être accru de soi. Cette retenue originaires de l'hyperpuissance de la vie dans l'effectivité de son Soi possibilité tout à la fois la réception d'une vie qui ne nous anéantit pas dans le déferlement de sa pure force et la mise en branle de pouvoirs corporels qui se gonfleront d'eux-mêmes sans jamais s'épandre hors d'eux-mêmes. Henry parle d'une telle potentiation de notre pouvoir dans la retenue originaires de l'hyperpuissance en soi en termes de pouvoir-pouvoir. Il montre dans cette perspective que la mise en action de n'importe quelle force corporelle est corrélée à une retenue qui ne cesse de renvoyer cette même force à l'épreuve de son être-donné par l'effectuation préalable de la vie.

Si nous nous limitons à l'examen d'une force particulière, nous comprenons alors que, indépendamment du pouvoir déterminé en lequel elle consiste — celui de prendre avec la main, de mouvoir les yeux, etc. —, chaque force enferme en elle cette plus grande force qui lui a permis de se joindre à soi, de se tenir et de se retenir en soi-même. Toute force comporte une retenue essentielle. C'est la raison pour laquelle nous ne

<sup>141</sup> R. GÉLY, « Souffrance et attention sociales à la vie », *loc. cit.*, p. 5.

<sup>142</sup> I, p. 215. Souligné par l'auteur.

<sup>143</sup> R. KÜHN, *Radicalité et passibilité*, *op. cit.*, p. 214. Souligné par l'auteur. *La Barbarie* avait déjà très longuement insisté sur cette dimension. « Libérer une énergie ne signifie pas se défaire d'elle, lui fournir l'occasion de se dépenser, de diminuer progressivement et ainsi de s'épuiser et de disparaître. La loi de la vie, de la vie ph  nom  ologique transcendante et absolue que nous sommes, n'est pas l'entropie. [...] Libérer l'énergie veut dire au contraire : [...] déployer son être, lui permettre de s'accroître, de telle façon que l'action [...] n'a pas d'autre fin que cette permission accordée à l'énergie de s'accroître, c'est-à-dire d'être elle-même : l'autoréalisation de la subjectivité en l'effectuation de son auto-affection » (LB, pp. 174-175).

<sup>144</sup> X. TILLIETTE, « Michel Henry : la philosophie de la vie », in *Philosophie*, 15 (1987), pp. 3-20, p. 18.

percevons jamais aussi bien une force que lorsque nous percevons cette retenue. Si le génie de Beethoven est de nous avoir donné mieux que tout autre ce sentiment d'une force surpuissante et invulnérable, c'est précisément parce que le déchaînement des forces et leur montée irrépressible ne se produit chez lui qu'à partir de cette retenue d'où elles jaillissent sans cesse à nouveau comme d'une puissance originelle et inépuisable<sup>145</sup>.

De cette mise en tension entre, d'une part, le fait que le soi vivant a effectivement ses pouvoirs à disposition, et, d'autre part, le fait que ses pouvoirs sont ramenés à un pouvoir-pouvoir qui est la donation de la vie, il ressort une thèse fondamentale de la phénoménologie radicale de l'agir : l'agir est l'effectuation de l'auto-affection de la vie en nous.

Quand la subjectivité exerce ses pouvoirs par rapport à de l'inhumain, dit R. Gély, quand elle mange, prend, transforme, elle entre en possession de ses pouvoirs. La subjectivité fait alors l'épreuve de son effectuation de soi comme subjectivité donnée à elle-même. La résistance des choses est une résistance tout entière positive, le sentiment de l'effort se comprend alors comme ce pathos originaire qui délivre une force qui s'éprouve s'exercer à partir d'elle-même<sup>146</sup>.

Et c'est pourquoi « chacune de mes actions est révélée à (la Vie) en même temps qu'elle se révèle à moi et dans l'acte même par lequel elle le fait »<sup>147</sup>.

Ce qui se révèle ultimement dans l'action, c'est que la retenue originnaire de l'hyperpuissance de la vie dans son Soi comme auto-effectuation de son pâtre rend compte du fait que les soi vivants n'ont pas, pour accroître leur puissance de vie, à évacuer la violence interne de leur pâtre de soi, mais au contraire à laisser cette violence du pâtre s'auto-transformer en un acte d'adhésion du pâtre à lui-même, en un processus d'ipséisation. « Sur le plan du s'éprouver de la vie comme sur le plan du pouvoir de s'éprouver de ma propre vie, il est à chaque fois question chez Henry de la conversion intérieure d'un souffrir de soi en jouissance de soi, d'une transformation immanente d'un pâtre qui souffre de sa violence inaugurale en un pâtre qui dans ce souffrir même adhère à soi, se génère comme épreuve de soi »<sup>148</sup>. L'angoisse d'être un soi absolument passible, écrit de façon fondamentale R. Kühn, au lieu de replier le soi sur lui-même, transmue ici l'effort dans son agir correspondant,

car l'impossibilité catégorique de ne pouvoir me défaire de mon ipséité née dans l'Ipséité éternelle de la Vie provoque une modélisation lente ou subite de cette angoisse en direction d'un faire qui tente justement de changer ses pulsions angoissées en auto-accroissement heureux du besoin de "vivre"<sup>149</sup>. [...] l'effort inlassable de la vie auto-affectée, c'est-à-dire constamment assaillie par soi, écrasée sous son propre poids, pour se soustraire à celui-ci, se défaire de soi. Dans l'impossibilité où elle se trouve de briser ce lien qui l'attache invinciblement à elle-même, elle tente alors de se changer soi-

<sup>145</sup> CC, p. 91.

<sup>146</sup> R. GÉLY, « Réversibilité et asymétrie des rôles... », *loc. cit.*, p. 130.

<sup>147</sup> CMV, p. 220.

<sup>148</sup> ID., « La question de l'accroissement de la vie », *loc. cit.*, (à paraître).

<sup>149</sup> R. Kühn, *Radicalité et passibilité*, *op. cit.*, p. 145.

même, de convertir — et c'est là le principe de son action, de toute action concevable — sa souffrance en joie<sup>150</sup>.

On comprend ainsi pourquoi Henry ne dit jamais que la vie est simplement là pour le vivant, « la vie n'est pas simplement donnée, elle se fait, se construit, à la façon dont un artiste édifie son œuvre »<sup>151</sup>. Nous ne sommes pas seulement des vivants et des êtres finis. Dans notre singularité se fait jour la « raison d'être » de notre vie : « accueillir en nous cette vie et vivre d'elle, ce qui peut se faire de multiples façons, dans l'effort de la création, dans la solitude des cloîtres ou dans la simplicité du dévouement »<sup>152</sup>.

— 5. Un certain nombre de raisons nous ont conduit à développer l'hypothèse selon laquelle l'Archi-Soi effectif donne par son effectuation hétérogène la possibilité de l'ipséisation, mais donne également le désir d'accomplir le plus pleinement possible celle-ci. En ce sens, nous parlerons de l'Archi-Soi comme d'un « archétypique » pour reprendre un terme utilisé par Henry.

[...] la génération du Premier Soi vivant dans l'autogénération de la Vie est l'archétype de tout Soi vivant concevable et ainsi de l'homme, lequel n'est rien d'autre qu'un tel Soi. Archétype ne désigne pas ici quelque modèle idéal sur lequel on se guiderait pour créer quelque réalité, mais le mouvement de cette unique réalité qu'est la vie générant dans son autogénération un Soi jamais séparé de celle-ci : Fils de la [Vie], dans son actualité co-intensive et co-extensive à son essence<sup>153</sup>.

Dans la trilogie, Henry opère un dédoublement à la fois entre « deux vies »<sup>154</sup> et entre deux concepts de Fils. Le concept faible de Fils est celui qui correspond au concept faible de l'auto-affection : le vivant « vit de sa vie propre, de ses pensées, de ses désirs et de ses plaisirs, tandis que la puissance qui le donne à lui-même demeure pour lui dans un Oubli insurmontable [...] »<sup>155</sup>. Le concept fort de Fils est lié quant à lui « de manière évidente au concept fort de l'auto-affection selon lequel la vie s'engendre elle-même de telle façon qu'elle est la Vie véritable [...] »<sup>156</sup>.

Seulement, en vertu du procès nécessaire et incontournable de l'engendrement des vivants dans l'Archi-Soi potentiel, « il est vrai, [que] ce dédoublement n'est qu'apparent puisque l'ego n'est donné à lui-même dans ce qui devient sa propre vie que dans l'auto-donation de la Vie absolue »<sup>157</sup>. Pour autant l'Archi-Soi potentiel ne détermine chez les vivants qu'une possibilité qui exige d'être effectuée par eux-mêmes<sup>158</sup>. Ce qui est donc véritablement en jeu, c'est la manière dont le vivant va effectuer l'accomplissement de la vie : soit dans le pur égoïsme transcendantal où les besoins ne sont éprouvés que sur le mode du seul « souci »<sup>159</sup> en étant une sim-

<sup>150</sup> CMV, p. 138.

<sup>151</sup> E, p. 137.

<sup>152</sup> E, p. 141.

<sup>153</sup> SER, p. 138.

<sup>154</sup> CMV, p. 208.

<sup>155</sup> *Ibid.*

<sup>156</sup> CMV, p. 204.

<sup>157</sup> CMV, p. 208.

<sup>158</sup> *Ibid.*

<sup>159</sup> CMV, p. 181.

ple réponse à un manque que l'on tente de satisfaire, soit en le laissant entrer dans un processus d'auto-ipséisation. Dans cette seconde possibilité, le soi tente d'effectuer les besoins de la vie — et le premier d'entre eux qui est celui d'être radicalement soi-même — avec la même intensité que celle par laquelle l'Archi-Soi effectif accomplit lui-même son Ipséité dans la volonté de s'accroître de la vie. Dit autrement, le soi est donné à lui-même comme ayant à répéter le procès de sa naissance transcendante, comme ayant à répéter le procès de la naissance et de l'accomplissement de l'Archi-Soi effectif de la vie, à « se donner la vie qu'il reçoit »<sup>160</sup>. En consentant intérieurement à son processus d'ipséisation, il la rend possible en l'effectuant.

S'il est vrai, d'un certain point de vue, que l'individu ne peut s'éprouver comme la singularité qu'il est que dans le pouvoir de s'éprouver d'une vie qui s'est originellement ipséisée, qui a originellement consenti à elle-même, il est tout aussi vrai d'un autre point de vue que l'épreuve que je fais singulièrement de moi-même, même si elle est donnée à elle-même dans un consentement premier qui est la vie même, ne peut être l'épreuve d'un soi effectif que pour autant que je suis à mon tour conduit à répéter ce mouvement originaire d'adhésion intérieure au pâtre radical de la vie<sup>161</sup>.

Cette volonté d'accomplissement symétrique, le soi vivant en puise la possibilité dans la structure même de son pâtre. Le soi vivant ne vise en effet jamais l'Archi-Soi effectif comme un idéal archétypique dont il serait coupé à tout jamais, car si l'Archi-Soi effectif se tient dans un procès d'accomplissement de la Vie auquel aucun vivant ne participe, il est par son effectuation ce qui potentialise un processus d'ipséisation effectif. Potentialisés dans le pouvoir d'être soi de la vie (Archi-Soi potentiel), nous sommes amenés à accomplir notre propre acte d'ipséisation. L'Archi-Soi travaille donc notre pâtre en tant que téléologie immanente. Lorsque Henry écrit que « le rapport à soi qui joint le Soi singulier à lui-même s'accomplit *comme* le rapport à soi de la Vie absolue [...] »<sup>162</sup>, la comparaison ne porte pas sur leur ipséité incommensurable mais sur l'intensification du procès d'ipséisation. Ainsi

l'exigence d'intensification du désir de s'éprouver de chacun de ses pouvoirs, l'individu n'en est pas propriétaire. Cette exigence surgit du cœur même de l'auto-génération du pouvoir de s'éprouver de la vie au sein duquel chaque individu est amené à éprouver sa propre vie et à y adhérer, de sorte que l'épreuve que l'individu fait de son propre vécu ne peut véritablement adhérer à elle-même, s'accroître, s'affecter de son propre désir de s'éprouver, qu'en se recevant d'un pouvoir de s'éprouver qui a toujours déjà consenti intérieurement à lui-même [...] »<sup>163</sup>.

Il ne faut cependant pas se fourvoyer sur le sens que Henry donne à cette téléologie. Celle-ci n'implique nullement un but substantiellement défini auquel il faudrait s'efforcer de correspondre existentiellement. Notre rapport à l'archétype est toujours relatif puisqu'il désigne un procès d'effectuation, précisément toujours

<sup>160</sup> R. GÉLY, « Souffrance et attention sociales à la vie... », *loc. cit.*, p. 12.

<sup>161</sup> *Ibid.*

<sup>162</sup> CMV, p. 210. Souligné par nous.

<sup>163</sup> R. GÉLY, « La question de l'accroissement de la vie... », *loc. cit.*, (à paraître).

singulier, et donc toujours unique. « La vie n'est pas une essence immobile à la manière d'un archétype idéal comme celui d'un cercle présent dans tous les cercles, mais au contraire une essence agissante, se déployant avec une force invincible, source de puissance, une puissance d'engendrement immanente à tout ce qui vit et ne cessant de lui donner la vie »<sup>164</sup>.

— 6. Paradoxalement, penser « selon la prophétie terrible de Nietzsche »<sup>165</sup> le retournement des forces de la vie contre elle-même, au point d'en arriver à *haïr la vie révèle également avec éclat l'invincible amour de soi d'une vie qui nous transcende*.

Du point de vue de l'engendrement des vivants, aucune vie n'est plus vivante qu'une autre. La vie donne absolument le vivant à chaque fois dans son pouvoir de s'éprouver et d'être soi. Mais cela ne signifie pas pour autant que notre pâtre de soi consente toujours pleinement à lui-même et s'engage dans un processus d'ipséisation visant à intensifier la puissance de la vie. La leçon tirée de nos réflexions précédentes est en effet qu'à la différence du pouvoir de s'éprouver de la Vie absolue qui s'est toujours déjà accompli comme Archi-Soi effectif, « l'auto-éprouver de ma vie doit au contraire se comprendre comme un mouvement au sein duquel le pâtre radical de ma vie ne cesse, mais de façon plus ou moins plénière, de se transformer en adhésion intérieure à soi. Ma vie ne peut être véritablement la mienne que si en chacun de mes vécus se répète l'événement même de l'auto-génération de la vie, que si je m'auto-affecte de mon pâtre, que si s'opère une adhésion à soi du pâtre de ma propre vie »<sup>166</sup>. La vie peut bien par conséquent, au niveau de son pouvoir de s'éprouver, avoir toujours déjà intégralement transformé sa souffrance originaire en une joie de son ipséisation, procès d'adhésion intérieure sans lequel il n'y aurait jamais eu quelque chose comme un éprouver de soi, cette transformation interne au niveau originaire du pouvoir de s'éprouver de la vie n'annule en rien le souffrir interne du pâtre de la vie qui est le mien. On touche ici à la contradiction la plus tragique de notre vie. Une tragédie qui est identiquement l'œuvre la plus merveilleuse de la vie. Cette tragédie consiste dans le fait que notre vécu a toujours déjà adhéré à son pâtre de soi. Quel que soit ainsi mon consentement à ce que j'éprouve, mon épreuve reste toujours la mienne. « L'expérience de la passivité est celle d'un Soi qui s'éprouve du fait d'une Vie ne cessant de faire l'épreuve d'elle-même par elle-même, à partir d'elle-même (indépendamment de mon consentement ou de mon opposition), d'une Vie que, en tant que tel, je ne suis pas, mais à laquelle je dois d'être ce que je suis »<sup>167</sup>. C'est dire que ma vie est irrémédiablement « chargée de soi à jamais, condamnée à se supporter, à se souffrir sans pouvoir rompre le lien qui la lie à elle-même »<sup>168</sup>.

On mesure l'aspect purement tragique de cette situation lorsque l'on ne peut pas à notre tour adhérer à ce pâtre de façon à en faire le lieu d'un accroissement de nos potentialités subjectives. Nous pouvons en effet être en peine, voire dans

<sup>164</sup> CMV, p. 72.

<sup>165</sup> SSM, p. 66.

<sup>166</sup> R. GÉLY, « Souffrance et attention sociales à la vie », *loc. cit.*, p. 12

<sup>167</sup> J.-M. LONGNEAUX, « Étude sur le spinozisme de Michel Henry », *loc. cit.*, p. 342.

<sup>168</sup> E, p. 88

l'impossibilité de nous ipséiser dans ce que nous éprouvons et être tenté de refuser ce soi qui ne cesse d'être donné à lui-même dans ce qu'il éprouve. C'est ici que la tragédie confine à l'insupportable, la contradiction se redoublant d'elle-même puisque la subjectivité a besoin de se développer selon la modalité d'un accroissement de soi pour adhérer pleinement à son pouvoir de s'éprouver. Lorsque ce n'est pas le cas, le pouvoir de s'éprouver devient donc nécessairement de plus en plus insupportable. Il devient insupportable précisément parce que la violence du pâtir qui ne cesse de s'éprouver inlassablement dans tous nos besoins n'est plus prise en charge dans un procès d'accroissement de soi. Dans cette perspective, il n'y a plus aucun moyen pour satisfaire l'auto-affection de la vie qui nous submerge, l'individu ne trouvant pas le moyen de transformer sa souffrance originaire en adhésion à soi. Parce que la souffrance appartient à la vie et qu'elle est inscrite dans son essence comme l'une de ses possibilités, le soi vivant la refuse parce qu'il est incapable de la convertir dans l'action positive d'un auto-accroissement. Le soi vivant est alors dépassé par la vie qui s'affecte en lui et le dépasse jusqu'à l'angoisse d'être lui-même, une angoisse qui ne peut devenir que de plus en plus « traumatisante »<sup>169</sup>. C'est ce que Kierkegaard avait remarquablement vu selon M. Henry<sup>170</sup>. « À ce moment alors, il y a une volonté qui se fait jour désirant de n'être plus longtemps ce Soi que je suis, c'est-à-dire vouloir renoncer à l'ipséité subjective dans sa possibilité charnelle ou impressionnelle même »<sup>171</sup>. L'individu tente impossiblement de se séparer de la violence originaire de son pâtir. « La fuite de l'homme loin de son être véritable, pour autant qu'il ne peut se supporter lui-même »<sup>172</sup>. La fuite dans le ressentiment ou dans les substituts artificiels des besoins vivants signale chez l'individu le fait qu'il ne peut plus se supporter chaque fois comme un soi unique, signale la volonté impossible de « désipséiser ». « Mais étant donné qu'une telle tentative représente une contradiction par rapport à l'ipséité immanente qui ne peut être congédiée, il faut diagnostiquer en cette manifestation autodestructrice de la vie "une maladie de la vie", comme le disait encore Nietzsche »<sup>173</sup>. Ce que révèle donc l'expérience de la désipséisation avec autant d'évidence que l'expérience positive de l'ipséisation, c'est cette effectuation originaire de la vie comme constitutive de tous nos actes d'effectuation. La désipséisation, c'est la vie même qui veut se défaire de soi. Mais étant donné que la vie n'est pas une force aveugle et irrationnelle mais toujours ipséisée, le soi qui veut se défaire de soi « se heurte par principe à une force plus grande que lui, à la plus grande force, celle qui édifie le Soi, la force de la force, la force qui donne sa force à toute force et la faiblesse à elle-même »<sup>174</sup>. Il ne reste, comme réponse apparente et illusoire, que la fuite et l'autodestruction de la vie, le

<sup>169</sup> R. KÜHN, « Traumatisme et mort comme accès à la Vie », *loc. cit.*, pp. 207-221.

<sup>170</sup> E, p. 72.

<sup>171</sup> R. KÜHN, *Radicalité et passibilité*, *op. cit.*, p. 214.

<sup>172</sup> LB, p. 187.

<sup>173</sup> R. KÜHN, *Radicalité et passibilité*, *op. cit.*, p. 220.

<sup>174</sup> GP, p. 272.

nihilisme. Les forces de la vie se retournent contre elles-mêmes, cet autre danger que Nietzsche a bien reconnu<sup>175</sup>.

Cette épreuve qui, dans la souffrance du pâtir, s'enflamme jusqu'à l'insupportabilité d'une vie qui ne cesse d'adhérer à elle-même et à donner l'individu comme l'ipséité de cette souffrance peut donc exacerber chez lui une haine profonde pour la vie, une haine pour « cette vie qui, dans la violence de l'épreuve qu'il y fait de lui-même, continue de se choisir, continue d'adhérer à son pouvoir de s'éprouver, continue de se générer comme la vie qu'elle est »<sup>176</sup>. Car ce que révèle l'insupportabilité du pâtir, c'est toujours le fardeau d'être soi. Bien entendu, il y a des circonstances tout à fait objectives, par exemple quand règne la pénurie, la barbarie ou quand l'individu est aliéné et exploité dans certaines formes historiques d'organisation sociale et institutionnelle, qui ne permettent pas à l'individu, en tant que circonstances qu'il vit subjectivement, d'adhérer à ce qu'il éprouve. Il demeure toutefois qu'indépendamment de telles situations, il y a à un niveau plus originaire un véritable « débat affectif » dans le pâtir de chaque vie, un débat affectif lié à l'adhésion même de ce pâtir à lui-même. Les travaux de R. Gély montrent ainsi que l'individu peut à chaque instant être tenté de produire « des comportements au sein desquels [il] tente de neutraliser ce débat affectif interne à chacun de ses vécus »<sup>177</sup>, de naturaliser l'adhésion originaire de la vie en faisant de cette adhésion quelque chose qui va absolument de soi, de dissocier le désir de vivre de la vie de ses différents vécus, de dénier le fait qu'un soi advient à soi en chaque vécu. C'est une manière de se décharger du processus d'ipséisation qui doit se reprendre et s'effectuer en chacun de nos vécus. Il y a ainsi, dans la philosophie de Henry, une corrélation profonde entre l'ennui du désespoir (« ne pas vouloir être soi-même »<sup>178</sup>, comme le disait Kierkegaard) et l'activisme de la volonté (« vouloir être soi »<sup>179</sup>, c'est-à-dire « construire [soi]-même son moi », disait Kierkegaard<sup>180</sup>). Ces deux comportements sont la double figure d'un même processus d'ipséisation qui se refuse. Dans le désespoir, notre vie reste acculée à elle-même par la vie, incapable de se détruire elle-même, de rompre le lien qui l'unit à elle-même, de briser son enfermement en soi, elle veut « mourir sans pourtant mourir »<sup>181</sup>. D'une façon ou d'une autre, il faut pourtant que l'individu décharge l'énergie qui ne cesse de l'engendrer comme ce soi qu'il est irrémédiablement : « Ainsi au sein même de son refoulement l'Énergie demeure-t-elle intacte en même temps que son affect, lequel, incapable de se supporter soi-même et changé en angoisse, aspire à se changer en n'importe quoi d'autre »<sup>182</sup>. C'est ainsi que « *la même situation se répète alors indéfiniment : chaque repli sur des formes plus frustrées du sentir, du penser ou de l'agir suscite un flux supplé-*

<sup>175</sup> Nous renvoyons au chapitre 7 de GP.

<sup>176</sup> R. GÉLY, « La question de l'accroissement de la vie... », *loc. cit.*, (à paraître).

<sup>177</sup> *Ibid.* (p. 7)

<sup>178</sup> S. A. KIERKEGAARD, *Traité du Désespoir*, trad. K. FERLOV et J. GATEAU, Paris, Gallimard, 1949, p. 63.

<sup>179</sup> *Ibid.*, pp. 61, 74, 116 et 146.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 148

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>182</sup> LB, p. 151.

mentaire d'énergie libre, un mécontentement plus grand et, de nouveau et de plus en plus, le besoin de s'en défaire »<sup>183</sup> dans une impossible mort. « Sans éternité en nous-mêmes, écrivait Kierkegaard, nous ne pourrions désespérer »<sup>184</sup>. Dans l'activisme de la volonté, la « désipséisation » — comprise comme tentative désespérée et impossible de naturaliser l'adhésion primitive du pâtre de la vie à lui-même —, prend maintenant l'impossible figure de la volonté d'être une épreuve de soi que l'on n'est pas, c'est-à-dire de vouloir être un autre. Il y a, entre autres exemples et pour ne pas puiser dans le cas évident de celui qui désespérait de ne pouvoir être César, « un certain culte de l'émotion, des sensations fortes, etc., qui doit être compris comme visant à anesthésier l'intériorité radicale de la vie subjective. Ces comportements visent à occulter l'épreuve affective que la subjectivité fait de sa force de vie. En naturalisant son désir de s'éprouver, la subjectivité est disponible pour être toute entière accaparée par les différentes expériences qu'elle fait dans le monde »<sup>185</sup>.

Mais au sein de la tragédie quotidienne, peut-être la seule vraie tragédie, parfois la plus insoutenable, c'est pourtant encore et toujours la beauté sublime d'une vie toujours présente qui sourd, une vie amoureuse de soi à n'en plus finir d'adhérer à elle-même.

On saisit bien dans cette perspective comment cet amour originaire constitutif du pâtre de la vie rend possible, au cœur même de l'épreuve que l'individu fait de sa propre vie à lui, une haine de la vie. Cette haine ne peut aller jusqu'au bout d'elle-même puisqu'elle suppose toujours et encore cet amour premier de la vie, mais c'est bien cette impossibilité qui constitue l'épreuve même de la haine. C'est précisément parce que, désespérant de ne pas pouvoir adhérer pleinement au pâtre de ma propre vie, la vie continue néanmoins, en mon pâtre même, d'adhérer à elle-même, de s'aimer [...] <sup>186</sup>.

C'est une telle expérience qui permet au génie fulgurant de Maître Eckhart de reconnaître, dans la haine de la vie qui a été au bout de la haine, la victoire la plus éclatante de l'Amour.

De tous les biens, aucun ne nous est si cher ni si désirable que la vie. Il n'est vie si misérable et si dure qu'un homme ne veuille cependant la vivre. Il est écrit quelque part : « Plus on est près de la mort, plus on éprouve de peine ». Si dure que soit la vie, on veut néanmoins vivre. Pourquoi manges-tu ? Pourquoi dors-tu ? Pour vivre. Pourquoi me demandes-tu biens et honneurs ? Tu le sais fort bien. Mais pourquoi vis-tu ? Pour vivre, dis-tu, et cependant tu ne sais pas pourquoi tu vis. Si désirable est la vie en elle-même qu'on la désire pour elle-même. Ceux qui sont en enfer, dans les tourments éternels, âmes ou démons, ne veulent pas perdre la vie ; car leur vie à eux aussi est si noble... <sup>187</sup>

— 7. Notre interrogation de la haine de la vie a révélé que même si la transformation de la souffrance en joie a toujours eu lieu dans la vie encore faut-il que chaque individu « consente, en son pâtre de lui-même, à ce consentement originaire de la vie en lui, autrement dit qu'il permette à ses différents vécus d'adhérer au désir

<sup>183</sup> R. GÉLY, « La question de l'accroissement de la vie... », *loc. cit.*, (à paraître).

<sup>184</sup> S. A. KIERKEGAARD, *Traité du Désespoir*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>185</sup> R. GÉLY, « La question de l'accroissement de la vie... », *loc. cit.*, (à paraître).

<sup>186</sup> ID., « Souffrance et attention sociales à la vie », *loc. cit.*, pp. 13-14.

<sup>187</sup> ECKHART, *Traité et sermons*, trad. J. MOLITOR, Paris, Aubier, 1942, p. 148.

de s'éprouver de la vie duquel ils sont générés »<sup>188</sup>. L'absence de consentement peut générer un véritable « blocage » dans la vie de l'individu. L'une des thèses de la phénoménologie radicale est que *le blocage fait signe* vers un extérieur à lui-même qui est en même temps le plus intérieur, *vers la vie dans son effectuation originnaire* précisément comme possibilité toujours offerte de surmonter, en tout cas de dépasser le blocage.

Quelques pages denses de l'article « Souffrance et vie » relient particulièrement bien plusieurs concepts fondamentaux pour notre réflexion. Tout l'effort de l'individu, rappelle Henry, vise à transformer le malaise en satisfaction, la tonalité négative en tonalité positive. C'est encore dire qu'il vise à adhérer à son pâtre pour s'y ipséiser. La condition d'une telle transformation réside dans l'effectuation de la vie originnaire qui nous y « ouvre potentiellement »<sup>189</sup>. Seulement l'individu est toujours en passe de bloquer ce mouvement de transformation et de sombrer dans une « crise de l'identité »<sup>190</sup> — dont le plus grave est de refuser jusqu'à son ipséité, de tenter impossiblement de se désipséiser par tous les moyens. « Dans ce vécu souffrant, je suis bien entendu en train de me vivre, mais j'éloigne en même temps ce vécu de moi-même, je l'éloigne au sens où je ne le vis pas comment un vécu au sein duquel ma propre vie naît à son désir d'être la vie qu'elle est. J'adhère à ce pâtre de moi-même faute de quoi je ne m'éprouverais pas, mais je n'y adhère pas pleinement, pas au point de m'y auto-affecter pleinement, d'en faire un point de passage obligé de ma naissance, au sein de la vie, à ma vie »<sup>191</sup>. Ce n'est pourtant « qu'en tendant vers une telle ipséisation du pâtre de sa vie que l'individu peut trouver au cœur même de son vécu la force de le vivre au sens le plus fort du terme et ce faisant de dépasser cette peur de vivre qui le bloque »<sup>192</sup>.

Le blocage qui s'oppose à la transformation des affects ne surgit donc pas de la vie, mais du soi qui la reçoit. Le vécu — même celui qui ne laisse l'individu qu'en souffrance — « s'auto-révèle [...] comme porteur d'une puissance interne de la vie, comme capable de donner [...] la force de dépasser, en tout cas de dépasser les blocages [...] »<sup>193</sup>. Pour Henry, il ne s'agit pas de penser que le blocage porte en lui-même sa solution mais au contraire de percevoir que le blocage dans son intériorité même est porteur d'une vie qui ne fera jamais défaut à l'individu vivant. « Cette même force affective potentielle et consubstantielle à la Vie qui nous génère absolument ne fait jamais défaut en aucune action considérée à partir de sa concentration modale au niveau de la cohésion pathétique intérieure »<sup>194</sup>.

La position de Henry consiste donc à renvoyer le blocage vers la vie qui tout en engendrant l'individu demeure, en son procès transcendantal d'effectuation, en un certain sens hétérogène à l'épreuve que l'individu fait de son propre consente-

<sup>188</sup> R. GÉLY, « La question de l'accroissement de la vie... », *loc. cit.*, (à paraître).

<sup>189</sup> DP, p. 152

<sup>190</sup> *Ibid.*

<sup>191</sup> R. GÉLY, « Souffrance et attention sociales à la vie », *loc. cit.*, p. 16.

<sup>192</sup> *Ibid.*

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>194</sup> R. KÜHN, « Le passage absolu, De l'affectivité comme la seule certitude possible », in Michel Henry, *L'épreuve de la vie*, *op. cit.*, pp. 141-169, p. 166.

ment à la vie, hétérogène donc au sens où elle ne cesse jamais de s'effectuer radicalement elle-même dans l'individu, indépendamment de son consentement, et de lui donner sans cesse la vie qu'il reçoit. Sortir du blocage, c'est donc chercher dans cet hétérogène le pouvoir permanent d'auto-transformation de la vie. Car, au niveau de la vie, « aucune tonalité ne reste bloquée en soi. Parce qu'elle n'est donnée à soi que dans le parvenir de la vie, inévitablement elle entre dans l'histoire. Cette histoire n'est pas celle du monde et des événements. Elle n'est intelligible qu'appuyée sur une autre histoire, sur l'histoïal de la vie en nous de la Vie absolue — sur ce passage incessant de son souffrir dans le jouir en lequel s'origine notre action, sur lequel se construit notre vie »<sup>195</sup>. Sortir du blocage pour l'individu, c'est consentir à laisser l'histoire de sa vie individuelle adhérer à une histoire plus grande qui est celle de la vie et qui ne cessera jamais de le potentialiser dans son incessante conversion de sa souffrance en joie. « La vie n'est-elle pas précisément le mouvement et le changement, la venue de déterminations nouvelles et qualitativement différentes, n'est-elle pas la vie ? »<sup>196</sup>. La « dialectique paradoxale »<sup>197</sup> des tonalités affectives chez Henry ne rend possible une véritable transformation en situation des affects que dans la mesure où elle repose sur sa potentialisation originelle dans l'adhésion à soi du pouvoir d'être un Soi de la vie. C'est pour cette raison que, pour Henry, « tout enfermement affectif du moi en lui-même pourra toujours être brisé »<sup>198</sup>, pour autant qu'il vienne faire fond à ce pouvoir permanent de la vie qui le met, à même son pâtir de soi, en capacité d'auto-transformation de soi, en capacité d'agir : le soi, dans son engendrement même, « possède l'énergie et la motivation historiale comme ces “corrélats” pratiques intérieurs qui ne feront jamais défaut »<sup>199</sup>.

Une telle analyse permet tout aussi clairement d'identifier le risque de la répétition des blocages. L'individu ne pourra que reproduire le même blocage tant qu'il naturalisera l'adhésion originelle du pouvoir de s'éprouver de la vie qui s'effectue en lui. « [...] à chaque fois que l'on dénie ce souffrir primordial de la vie, à chaque fois que l'adhésion primitive des individus à la vie est censée aller absolument de soi, l'effet fondamental de ce déni étant un affaiblissement du pouvoir que les individus ont de faire face avec inventivité à leurs différentes souffrances »<sup>200</sup>. C'est pourquoi les récents articles de R. Gély démontrent avec insistance qu'il est « de la plus grande importance de ne jamais se rapporter aux réactions de blocage de l'individu par rapport à ses souffrances de façon seulement tragique, mais de tenter d'accroître ce qui, au sein même de son blocage, renvoie déjà et encore à l'inventivité originelle de la vie, à la puissance de son adhésion à elle-même »<sup>201</sup>. Cette analyse permet justement de relire positivement la crise de l'identité à un niveau radical, c'est-à-dire dans sa relativité à la transformation des modes

<sup>195</sup> DP, p. 155.

<sup>196</sup> M I, p. 470.

<sup>197</sup> DP, p. 155. Le § 70 *L'Essence de la manifestation* parlait déjà d'une « dialectique immanente ».

<sup>198</sup> *Ibid.* DP, p. 155.

<sup>199</sup> R. KÜHN, *Radicalité et passibilité*, *op. cit.*, p. 214.

<sup>200</sup> R. GÉLY, « Souffrance et attention sociales à la vie », *loc. cit.*, p. 2.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 15

d'effectuation des besoins — au premier rang desquels celui d'être ce soi singulier que je suis — dans le sens d'un auto-accroissement de la vie. Cet accroissement de la vie s'oppose à toute forme de décharge du soi dans des dispositifs visant à homogénéiser et, en fait, à naturaliser la dynamique de l'auto-réalisation de soi : télévision, culte du sensationnalisme, volonté d'être un autre que soi, perte de soi dans une culture de masse informe... Ce n'est au contraire qu'en revenant à ce qui est à la fois le plus intérieur et le plus hétérogène, c'est-à-dire sa potentiation dans l'effectuation originaire de la vie que l'individu découvre, comme l'a admirablement résumé R. Kühn, que son « "Je-Peux" fondamental implique "Je-peux-toujours" ou un "Je-peux-à-nouveau", éventuellement aussi un "Je-peux-autrement" »<sup>202</sup>.

### 3. Un « milieu » où se joue le mouvement de l'épreuve de soi

Nous venons de montrer que la thèse selon laquelle c'est l'Archi-Soi qui permet de rendre compte de l'effectivité des soi finis implique que l'on fasse droit à un double mouvement, d'un côté, celui par lequel la vie vient en Soi et, de l'autre, celui par lequel le soi vivant vient à soi dans le pouvoir de la vie, sans que le premier mouvement n'annule l'effectuation propre du second. Nous avons montré que ces deux mouvements ne s'annulaient pas puisque les vivants, contrairement à l'Archi-Soi, étaient engendrés dans le potentiel par l'effectif de sorte qu'ils avaient sans cesse à se donner l'ipséité qu'ils recevaient.

Faudrait-il dès lors introduire, ainsi que le pense Fr.-D. Sebbah, entre les vivants et la vie une sorte d'« écart suffisamment intime et intérieur pour qu'il ne soit en rien ek-statique, et qui pourtant se marque comme un écart irréductible — seule manière de rendre possible un mouvement qui soit une affection (fût-elle "auto") — un écart qui ne soit pas absorbé par une pure immanence sans différenciation, par une nuit de l'absolu [...] ? »<sup>203</sup>. Fr.-D. Sebbah interrogeait Henry à ce sujet lors du débat qui s'est tenu au théâtre de l'Odéon en répétant qu'il lui semblait que « pour que la vie vienne en soi, pour que cette venue vienne, même si c'est la vie qui vient en soi, si la venue elle-même c'est la vie, pour que la circulation interne à la vie soit possible, est-ce qu'il ne faut pas quelque chose comme un écart interne ? »<sup>204</sup>. P. Audi, qui commente ce débat dans son ouvrage, y voit « là un soupçon assez grave, puisque l'on aura vite fait d'interpréter cet écart comme écart temporel, la faille du temps, le passage "immédiat" du "maintenant" à un autre "maintenant", ou à un "maintenant tout juste passé" étant, semble-t-il, la seule possibilité qui nous permettrait de comprendre le "changement" inhérent, par définition, à n'importe quel procès, à n'importe quel mouvement »<sup>205</sup>. Cette question représente l'un des débats les plus controversés dans la réception de la phénoménologie henryenne. En effet, pour S. Laoureux, « il demeure qu'en affinant la structure de l'immanence, Henry semble réintroduire une transcendance au cœur de l'immanence. Un écart subsiste-

<sup>202</sup> R. KÜHN, « Individu vivant et réalité ou le regard transcendantal », *loc. cit.*, p. 103.

<sup>203</sup> FR.-D. SEBBAH, *L'Épreuve de la limite*, *op. cit.*, p. 194.

<sup>204</sup> SER, p. 215.

<sup>205</sup> P. AUDI, *Michel Henry*, *op. cit.*, pp. 143-144.

rait entre ce que j'éprouve et ce Fond qui me donne à moi-même comme il donne à lui-même tout autre soi »<sup>206</sup>. La « transcendance » évoquée par Henry en corrélation au dédoublement du concept d'auto-affection ne serait dès lors pas la seule immanence de la vie à tous les vivants, et ce serait l'Archi-Soi, médiation entre les deux auto-affections, qui justifierait la présence de cet « écart »<sup>207</sup>.

Lors du débat qui s'est tenu à l'Institut catholique de Paris, Henry réaffirmait pourtant qu'il refusait tout « écart », même interne à l'immanence de l'auto-affection, car un « écart » détruirait les conditions de la générabilité, tuerait l'individualité avant même sa naissance. « Je serai incapable de faire la moindre concession sur ce point parce qu'il en va de la vie et de la mort »<sup>208</sup>. Du même coup, Henry refusait l'idée d'une rupture introduite par la trilogie par rapport aux intuitions de sa première philosophie, il y voyait plutôt l'exploration d'un sens encore non exploité par lui.

Or l'immanence recueille en elle deux significations aussi essentielles l'une que l'autre. La première, reconnue et développée dans *L'Essence de la manifestation*, est l'idée d'une dimension de révélation qui ne porte en elle aucun « écart », aucune différence (ou *Différence*), exclusive de toute extériorité et, comme telle, invisible. Ce dimensionnel de l'Invisible, c'est celui de la Vie. Depuis *C'est moi la vérité, a fortiori* dans *Incarnation*, j'ai mis l'accent sur un second aspect de ce concept d'immanence d'ailleurs lié à sa signification première. Immanence désigne également l'immanence de la Vie en tout vivant, l'immanence de l'Archi-passibilité en toute passibilité concevable, en toute chair, l'immanence [de l'Archi-Soi] en tout Soi humain, lequel ne se définit que par elle, en aucune façon comme être matériel ou naturel<sup>209</sup>.

L'« immanence de la vie en chaque vivant » — que Henry associait à une « transcendance » ou à une « altérité » de la vie par rapport au vivant — n'engage en fait aucune discontinuité, elle est la manière dont la Vie se fait vie en chaque vivant à travers l'Archi-Soi. Si l'hyperpuissance archaïque de la vie demeure une Antécédence, elle n'est telle que dans sa relation à ce qu'elle transcende, et elle est par là relativement transcendante, c'est-à-dire non pas moins transcendant, mais transcendante au sein d'une relation dont l'Archi-Soi est la médiation. Il n'y a aucun sens dans cette perspective à opposer les individus à la vie universelle, comme si seul un « retrait » partiel de la vie était susceptible de leur apporter le lieu nécessaire à leur singularisation. La vie lorsqu'elle engendre et ne cesse d'engendrer l'ensemble des vivants ne donne pas une partie plus ou moins étendue d'elle-même à chacun. En chaque vie, la vie met en jeu tout son pouvoir de vivre. « [...] nous sommes dans la vie qui est la fois universelle et chaque fois la mienne [...] habitée par une ipséité qui se singularise en vous ou en moi »<sup>210</sup>. Elle tente en chaque vie d'accroître cet accomplissement de soi qu'elle est depuis toujours déjà. Et si nous n'avons pas

<sup>206</sup> S. LAOUREUX, « De l'auto-affection à l'auto-affection, Remarques sur l'expérience d'autrui dans la phénoménologie de M. Henry », in *Alter, Revue de phénoménologie*, 7 (1999), pp. 149-168, p. 167. Cf. également ID., *L'épreuve de la limite*, op. cit., p. 279.

<sup>207</sup> Cf. S. LAOUREUX, « La référence à Maître Eckhart... », loc. cit., p. 242.

<sup>208</sup> SER, p. 219.

<sup>209</sup> « Phénoménologie de la chair, Philosophie, théologie, exégèse », loc. cit., p. 175.

<sup>210</sup> E, p. 67.

accès à l'effectuation originaire de la vie, il n'en demeure pas moins que c'est par sa propre effectuation qu'elle nous engendre comme des soi pouvant s'ipséiser. « La Vie ipséisée dans l'Archi-Ipséité de l'Archi-Fils prépare la place de telle façon qu'une place est prête pour tout vivant concevable en tant que moi vivant — en tant que parvenant en lui-même dans l'Ipséité de ce moi ; et cela parce que vivant d'une Vie parvenue en soi dans l'Ipséité originelle du Premier Vivant »<sup>211</sup>. L'Archi-Soi participe donc très clairement « à faire apparaître toute chose à partir de cette “prise de la vie”, selon le mot de R. Kühn, (*im Griff halten* chez Husserl), qui n'est pourtant ni la rétention ni la protention, mais la concentration et la modalisation de nos affections archi-corporelles selon les tonalités et les vibrations qui constituent *la loi pratique a priori* de toute “rencontre” avec les choses et les autres vivants »<sup>212</sup>.

Si, pour justifier l'effectivité des soi transcendants, on parle improprement d'un « écart » ou d'un « pli »<sup>213</sup> (ce que Henry refuse catégoriquement), d'une « transcendance » de la vie sur le vivant (dont Henry dit lui-même qu'il s'agit d'un mot « encore indéterminé pour cette essence »<sup>214</sup>) ou encore d'une « hétérogénéité » (qui n'est pas moins problématique), il demeure que l'Archi-Soi offre bien un « espace » où se joue le mouvement d'effectuation de la vie et d'épreuve radicale de soi des vivants<sup>215</sup>. « C'est parce qu'en son Ipséité d'avant monde la Vie a préparé cet “espace” pour des individus irréductiblement singuliers et nouveaux qu'on peut lire, dans le Ici absolu ménagé par cette Ipséité de la Vie, ce que le héros désemparé de *L'Amérique* de Kafka déchiffre fasciné sur l'affiche du Grand Théâtre d'Oklahoma : “Chacun est le bienvenu chez nous [...] Notre théâtre emploie tout le monde et met chacun à sa place”<sup>216</sup> »<sup>217</sup>.

Au terme d'« espace » employé par Henry, nous préférons substituer un terme proche qui nous semble plus précis pour être conforme à ce que Henry veut exprimer : celui de « milieu ». Le milieu signifie certes un lieu mais avec cette acception d'être un *médium*, ce par quoi le lieu est intermédiaire. Or, pour la phénoménologie radicale, l'espace de la vie résulte justement de la constitution d'un milieu dont le *médium* est en l'occurrence l'Archi-Soi. *Le milieu ne renvoie donc pas à une spécialisation ekstatique de la sphère d'immanence, il renvoie métaphoriquement au double point de vue selon lequel l'Archi-Soi apparaît : celui de l'originaire et du dérivé*. L'Archi-Soi potentiel donne à la vie de s'effectuer phénoménologiquement dans l'épreuve des vivants, d'une part, sans que cette épreuve dérivée de la vie originaire n'efface pour les vivants que nous sommes la possibilité de s'éprouver et de se sentir eux-mêmes radicalement et,

<sup>211</sup> CMV, p. 158.

<sup>212</sup> R. KÜHN, *Radicalité et passibilité*, op. cit., pp. 116-117.

<sup>213</sup> S. LAOUREUX, « Michel Henry au-delà de l'Onto-théologie ? », loc. cit., p. 209.

<sup>214</sup> I, p. 176.

<sup>215</sup> Alors qu'il repère bien le rôle de l'Archi-Soi à ce niveau, P. Audi utilise l'expression controversée d'un « écart non confusionnel, [...] une disjonction qui ne soit pas pour autant une séparation », alors qu'il avait pourtant bien vu précédemment le risque qu'un écart faisait courir au fondement de la phénoménologie de la vie (cf. P. AUDI, *Michel Henry, Une trajectoire philosophique*, op. cit., comparer les pp. 206 et 220).

<sup>216</sup> FR. KAFKA, *L'Amérique*, in *Œuvres complètes*, trad. A. VIALATTE, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1976, t. I, p. 235.

<sup>217</sup> CMV, p. 165.

d'autre part, sans que cette dernière épreuve des vivants n'affecte l'épreuve de la vie en son niveau transcendantal originaire dans l'Archi-Soi effectif. L'« espace » ou la « place » dont parle Henry n'est ni vide ni indéterminé, il résulte du milieu où s'effectue le pouvoir d'être un Soi dans son rôle de médiateur entre l'originaire et le dérivé. Il est d'ailleurs emblématique que les commentateurs qui insistent sur la présence d'un « écart » sont les mêmes qui refusent ou mettent en doute l'opérativité phénoménologique du concept d'Archi-Soi. Au contraire, le concept d'Archi-Soi tel que nous le développons permet de nous accorder avec la citation de R. Kühn reproduite plus haut ou avec les travaux de M. Staudigl et St. Nowotny qui montrent comment la vie est le substrat de « prises modificatoires », sans que ces prises modificatoires ne modifient le procès d'auto-engendrement absolu de la vie<sup>218</sup>.

En thématissant l'Archi-Soi, la phénoménologie radicale de la vie s'ouvre la possibilité de penser ce qui fait l'individualité charnelle, à l'encontre d'une pensée de l'absorption des vivants dans la vie, incapable de produire cette même condition comme c'est par exemple le cas « dans le romantisme du XIX<sup>e</sup> siècle comme dans celui des autres époques, dans le panthéisme mais aussi dans les diverses formes d'expériences qui prétendent nous unir à l'absolu, la fusion identificatrice s'accompagne de la dissolution de l'individualité »<sup>219</sup>. Avec le concept d'Archi-Soi, « la fusion de l'individu avec l'absolu au sens de sa dissolution et de sa disparition en lui peut bien être affirmée spéculativement, elle n'a plus, du point de vue phénoménologique, aucun sens »<sup>220</sup>. Pour la phénoménologie radicale, *la Vie absolue est habitée par le désir de s'accomplir en son niveau originaire comme Soi effectif et, corrélativement, travaillée au niveau des vivants par un acte d'engendrement qui lui donne d'être la vie de tout ce qui vit sans pour autant qu'elle ne s'y réduise jamais*

### III

#### LA COMMUNAUTÉ COMME ATTESTATION D'UNE RELATIONNALITÉ ORIGINALE

Nous avons procédé à l'examen de la structure du procès d'auto-engendrement de la vie en son niveau originaire et dans l'engendrement des vivants. C'est maintenant l'apport du concept d'Archi-Soi dans le renouvellement thématique de la communauté que nous allons exposer en nous appuyant sur les nombreux travaux que M. Maesschalck a consacrés à cette question.

Dans la trilogie, *la communauté atteste qu'elle ne peut se recevoir que d'une vie qui la transcende d'abord au sens où elle est infiniment plus grande que le vivant, mais surtout la transcende au sens où elle a toujours déjà dû effectuer sa relationnalité pour que la partageabilité qui unit les membres de la communauté entre eux soit porteuse de la possibilité de s'accomplir elle aus-*

<sup>218</sup> Cf. ST. NOWOTNY, « Der lebendige Körper des Machtes und die Stimmen des Lebens », in *Perspektiven des Lebensbegriffs, Randgänge der Phänomenologie*, op. cit., pp. 319-344.

<sup>219</sup> I, p. 257.

<sup>220</sup> I, p. 258.

*si dans une relationnalité véritable*. Il nous faudra donc montrer [1.] comment l'Archi-Soi potentiel fonde la communauté dans la partageabilité originaire de la vie de sorte que les vivants sont unis à la vie et entre eux par le modèle de la filiation et [2.] comment l'Archi-Soi effectif par son accomplissement de la relationnalité de la vie rend la communauté capable de s'effectuer comme partageabilité et non comme une simple prolifération des possibles. Si la trilogie — et singulièrement *C'est moi la Vérité* — apparaît à plusieurs égards comme une reprise radicalisée des thèses de *L'Essence de la manifestation*, il revient à *Incarnation* d'approfondir tout à la fois les thèses de *Philosophie et phénoménologie du corps* mais également la phénoménologie de la communauté développée dans la dernière partie de *Phénoménologie matérielle*. La radicalisation qui va s'opérer entre ces deux ouvrages distants de dix ans est impressionnante. Dans *Incarnation*, la communauté n'est plus pensée comme le milieu d'une prolifération d'individualités ou de formes de vie possibles à partir de leur relation à une nappe affective commune, mais elle est le milieu d'une solidarisation possible d'individus radicalement donnés à eux-mêmes par une vie qui les transcende parce qu'ils l'ont tous en partage dans l'immanence même de leur pâtre de soi.

### 1. De la relationnalité à la filiation

La phénoménologie radicale ne pense, avons-vous vu, l'engendrement de la vie qu'en termes de relationnalité. La force de l'hyperpuissance de la vie ne peut consentir à elle-même que dans l'épreuve d'une effectuation de sa relationnalité intrinsèque. Le désir de vivre de la vie est originairement relationnalité. Cette relationnalité originaire de la vie s'éprouve dans la vie des soi engendrés en elle comme partageabilité originaire du pouvoir de s'éprouver de la vie. C'est pourquoi Henry fait de la communauté une détermination essentielle de la vie. L'enjeu phénoménologique est donc de montrer que pour le vivant « adhérer jusqu'au bout au pâtre radical de soi-même implique l'épreuve d'une partageabilité profonde du désir de vivre de la vie »<sup>221</sup>.

Dans la première philosophie, Henry situe dans l'auto-affection de la vie la naissance de tous les vivants. La conséquence de cette thèse est que l'auto-affection primordiale de la vie ouvre la possibilité d'une « destination communautaire de l'existence ». Cette communauté de destin repose sur la reconnaissance de la dimension pulsionnelle qui corréle l'auto-donation pathétique et le désir d'accroissement de la vie. Sur base de cette pulsionalité, la première philosophie, sans insister sur le concept d'ipséité, disait déjà que nous sommes « frères », « fils de la vie ». À présent que la phénoménologie henryenne radicalise sa fondation dans le procès d'auto-engendrement de la vie, une pensée de la communauté fondée sur l'indifférenciation de la vie comme « nappe affective » dévoile ses limites.

Mais dès que se fait jour l'évidence qu'aucun ego ne s'est jamais apporté lui-même dans la condition qui est la sienne, et que cette même impuissance concerne l'autre ego

<sup>221</sup> R. GÉLY, « Souffrance et attention sociales à la vie », *loc. cit.*, p. 22.

aussi bien que le mien, alors c'est l'incapacité de l'ego à former le point de départ aussi bien que le point d'arrivée de la relation à autrui qui se découvre d'une seul coup, et la donne habituelle de la question de cette relation qui fait naufrage<sup>222</sup>.

Dans la trilogie, Henry ne se contente plus de dire que la relation à autrui « résulte de la relation intérieure de chaque vivant à la Vie en laquelle il vit ; et, de cette façon, de la relation intérieure qu'il a, en cette Vie, avec chacun des autres vivants qui puisent leur propre vie dans cette même Vie — qui est la sienne, qui est la leur, qui est leur vie à tous », il ajoute pour articuler entièrement cette thèse que « cette relation intérieure de tous les vivants entre eux dans la même Vie en laquelle chacun vit et qui vit en lui n'est autre que la nouvelle réciprocité fondée par [l'Archi-Soi], celle qui fait de chaque homme et de chaque femme un frère et une sœur pour son frère et pour sa sœur »<sup>223</sup>. Notre soi relationnel tient donc sa possibilité transcendante de sa donation dans l'Archi-engendrement d'un pouvoir d'être soi plus originel auquel chaque vivant participe.

Non pas précisément de sa vie finie, stipule *Incarnation*, dans son Soi ou son moi fini, là où chacun ne serait encore que lui-même, seul avec soi et dans l'impossibilité d'en rejoindre un autre. La relation des Soi transcendants vivants se tient en eux, dans leur possibilité transcendante précisément, au lieu de leur naissance, dans le procès de la Vie absolue en lequel ils viennent en soi et en lequel ils demeurent aussi longtemps qu'ils sont vivants. C'est en tant qu'ils sont des vivants dans une seule et même Vie, des Soi dans l'Ipséité d'un seul et même Soi qu'ils peuvent être les uns avec les autres dans "cet être-avec" qui les précède toujours, qui est la Vie absolue en son Ipséité originelle<sup>224</sup>.

Si la condition qui permet de penser la communauté est celle de la partageabilité de la vie qui unit tous les vivants entre eux, Henry montre qu'une telle partageabilité n'est pensable qu'en la conditionnant à l'effectuation originaire de la partageabilité comme relationnalité dans la Vie absolue. C'est la Vie absolue elle-même « qui constitue ce que l'on appellerait philosophiquement la possibilité transcendante et apriorique de la relation, c'est en [elle] qu'elle se produit »<sup>225</sup>. L'engendrement des vivants par la relationnalité de la Vie absolue dans sa partageabilité possibilise chez les vivants la possibilité qu'ils effectuent leur partageabilité comme relationnalité. L'Archi-Soi, en effectuant la relationnalité originaire de la vie, met la vie partout où elle s'engendre en capacité de s'effectuer comme relationnalité. L'enchaînement des niveaux de possibilisation est très clairement rendu dans cette séquence. « Relation de la Vie absolue et du Premier Vivant [...] ; relation de la Vie absolue et de tous les vivants [...] ; relation du Fils et des fils [...] ; relation des fils, des vivants, des hommes entre eux — ce qu'on appelle en philosophie l'intersubjectivité »<sup>226</sup>. Puisqu'elle trouve son essence originaire dans la vie, la relationnalité doit être pensée dans sa procession à partir de la Vie absolue, c'est-à-dire reconduite au procès de la naissance transcendante des soi vivants dans l'Archi-Soi potentiel. « Parce

<sup>222</sup> CMV, p. 317.

<sup>223</sup> PC, p. 49.

<sup>224</sup> I, pp. 347-348.

<sup>225</sup> « Phénoménologie de la chair, Philosophie, théologie, exégèse », *loc. cit.*, p. 185.

<sup>226</sup> CMV, pp. 80-81.

que ce qui est en commun en toute communauté, c'est la Vie, alors la communauté présente en effet cet autre trait essentiel d'être une communauté de vivants, au sens de Soi transcendants aux vivants, pour autant que c'est en elle seulement que de tels Soi sont possibles et que, réciproquement, elle n'est pas possible sans eux, sans le Soi primordial en lequel elle vient en soi et qui contient la multiplicité potentielle et indéfinie de tous les moi possibles »<sup>227</sup>. Citons l'un des textes décisifs de *C'est moi la Vérité* qui développe et accomplit la pensée de *L'Essence de la manifestation* et de *Phénoménologie matérielle* en ce qui concerne l'origine ultime de la réalité intersubjective.

Que la possibilité pour chacun d'entrer en relation avec l'autre réside dans sa condition de Fils, voilà qui dépasse de façon radicale le point de départ de cette relation. Celui-ci ne se tient plus en l'homme, fût-il compris comme un ego transcendantal. Pas même dans le Soi transcendantal qui fonde ce dernier. C'est en deçà du Soi transcendantal, dans ce qui le joint à soi, que se tient le point de départ. Le point de départ est la vie, son procès d'auto-génération comme génération du Premier Vivant en l'Ipséité duquel tout Soi vivant advient à soi, le mien aussi bien que celui de l'autre. C'est seulement dans ce procès de la vie qu'un accès est possible au vivant. C'est uniquement parce que chaque Soi vivant advient à lui-même dans ce procès de la vie et a part à ce procès qu'un accès potentiel lui est ménagé, dans ce procès et par lui, à tout Soi vivant concevable<sup>228</sup>.

Deux commentateurs entre autres ont bien interprété la philosophie de l'intersubjectivité repensée à l'aune du concept d'Archi-Soi. Le premier est J. Hattem lorsqu'il tire pour conclusion que « si j'ai même centre, par le contact, que l'Archi-Soi, alors j'accède à autrui non plus à partir de mon seul Soi, moyennant l'Archi-Soi, mais immédiatement, à partir du Centre commun. Et alors, mon rapport à autrui, au rythme de celui de l'Archi-Soi, est don, passage de la vie, confirmation du Soi d'autrui. D'autant plus de concentration avec l'Archi-Soi, d'autant moins de concentration avec l'ego du Soi »<sup>229</sup>. Le second est R. Kühn que nous citons plus longuement.

La raison en est que le pathos immanent de la vie se phénoménalisant toujours comme une Factualité individuelle absolue, ce qui implique déjà, grâce à la réciprocité phénoménologique intérieure entre la Vie absolue et son Ipséité, un *Accès* primordial passif. De cette façon, toute rencontre avec le Visage indécomposable d'Autrui est déjà, avant tout monde où toute "création", réalité phénoménologique dans ce pathos "commun" plus ancien, qui est justement notre immersion communautaire ou plurielle dans la Vie à partir de notre ipséisation même. Ainsi, loin de faire place à autrui par l'interpellation seulement à partir d'une passivité qui s'éprouve hylétiquement (et donc dans une première extase), notre Moi même, à l'accusatif dans sa Naissance transcendantale par la Vie, implique-t-il, réciproquement toujours, c'est-à-dire dans son auto-affection absolue, la possibilité et la réalité de tout autre vivant en tant qu'un Soi chaque fois singulier. Et, précisément, cela devient possible grâce à l'accès de tous les vivants à la vie par l'Ipséité d'un Premier Vivant qui est la "communication" en tant que telle dans l'Auto-Révélation réciproque au sein [de la Vie]<sup>230</sup>.

<sup>227</sup> I, pp. 348-349.

<sup>228</sup> CMV, p. 318.

<sup>229</sup> J. HATEM, *Théologie de l'œuvre d'art mystique et messianique*, op. cit., p. 317.

<sup>230</sup> R. KÜHN, *Radicalité et passibilité*, op. cit., p. 109.

La communauté ne cesse d'attester en ce sens que l'individu ne prend possession de soi qu'en se recevant d'un pouvoir d'adhésion qui le dépasse et qu'il partage avec d'autres individus. D'une vie donc qui le transcende parce qu'elle ne cesse d'adhérer à elle-même dans les autres individus tout aussi singulièrement qu'en lui. « Impossible d'avoir une relation avec un moi quelconque si nous n'entrons du même coup en relation avec le pouvoir qui le joint à lui-même. Impossible d'entrer en relation avec un autre quel qu'il soit — Grec, Juif, maître, esclave, homme, femme — si nous n'entrons pas d'abord en relation avec Celui qui a donné ce Soi à lui-même dans l'Ipséité originelle en laquelle la vie s'est donnée à soi, se donnant ainsi potentiellement à tout vivant concevable »<sup>231</sup>. Mais ce qu'une telle phénoménologie de la relationnalité dévoile également, c'est que la vie est d'abord transcendante dans l'immanence même du pàtir le plus intime et le plus secret des vivants en y attestant sa partageabilité originaire. Au plus secret de mon épreuve de moi-même, c'est encore et déjà avec les autres que je vis. Car ce qu'implique le passage que nous venons de lire ci-dessous, pour suivre de nouveau la lecture substantielle de R. Gély, c'est que

l'individu ne peut consentir au pàtir radical de sa propre vie, aussi souffrante soit cette dernière, qu'en vivant ce consentement comme un chemin qui ne le concerne pas seulement lui, mais qui concerne également les autres, qui concerne l'épreuve radicale qu'eux aussi font de la vie. Plus le pàtir de ma vie adhère intérieurement à lui-même, plus je me vis comme vivant d'une vie que je partage intrinsèquement avec les autres, plus je m'éprouve solidaire des autres dans l'épreuve originaire que nous faisons de nos forces de vie. Inversement, c'est dans la façon de se rapporter aux autres, de s'éprouver partager avec eux le même pouvoir de se vivre de la vie que les individus fortifient leur disposition à adhérer intérieurement au pàtir radical de leur vie<sup>232</sup>.

La conséquence épistémologique de cette conception de la relationnalité est très claire pour M. Maesschalck : « au modèle de la fraternité sous-jacent aux différentes philosophies de l'autre et de l'intersubjectivité », modèle que ne dépasse pas radicalement sa première philosophie si ce n'est par le mode mineur d'une indifférenciation de la donation, « Henry oppose désormais le modèle de la filiation »<sup>233</sup>.

La communauté dépendant d'une relation à l'Archi-engendrement de l'Archi-Fils, il est aussi très clair, pour M. Staudigl, que « l'abyssalité de l'auto-affection nous marque en tant que vivants autant que notre condition de fils, au sens de "filiation", dans laquelle l'inconditionnalité de la donation absolue de la vie se dit elle-même »<sup>234</sup>. Henry enracine définitivement la communauté des vivants dans l'auto-génération de la vie avec la mise en œuvre du concept de « fils dans le Fils » qui rend compte de la « naissance transcendantale ». L'une des fonctions de ce concept est d'achever la détermination rigoureuse de l'intersubjectivité à partir de la Vie absolue. Le concept central de « fils dans le Fils » repose sur une conception de la vie qui s'effectue dans son pouvoir d'être un Soi de telle façon qu'elle s'engendre

<sup>231</sup> CMV, p. 315.

<sup>232</sup> R. GÉLY, « Souffrance et attention sociales à la vie », *loc. cit.*, p. 24.

<sup>233</sup> M. MAESSCHALCK, « Entre modernisme et traditionalisme, une perspective sur le destin de la pensée catholique au XX<sup>e</sup> siècle », in *Lumen vitae*, 58/1 (2003), pp. 21-33, p. 30.

<sup>234</sup> M. STAUDIGL, « La vie vieillissante et le corps vulnérable... », *loc. cit.*, p. 229.

comme relation et comme désir d'accroître cette relation en ne cessant de se partager ; autrement dit, de sorte qu'elle engendre comme communauté. La filiation n'a donc rien de statique, « elle pulse d'une étreinte perpétuée, étreinte multi-embrassante par et dans laquelle advient l'étreinte d'autrui »<sup>235</sup>. Nous pourrions encore dire avec N. Depraz que « la dynamique intersubjective du lien prime sur le statisme solipsiste »<sup>236</sup>. C'est donc très clairement au concept de filiation qu'il revient de décrire la communauté authentique et de dégager « un concept radical de communauté d'*appartenance* de chacun à la "chair pathétique de l'amour" de soi de la Vie absolue qui l'engendre dans sa condition de Fils »<sup>237</sup>. En ce sens « plutôt que de fonder l'accès au nous par le partage empirique qu'impose la pluralité des points de vue égoïstes sur l'existence, le nous est fondé par sa provenance en tant que reçu dans la forme originaire de la révélation. Dans ce cas, la "co-filiation" fonde l'égalité et non l'inverse. Elle pose aussi tous les humains immédiatement dans une égalité d'obligation attestée en eux par leur unique dépendance à l'égard d'une vie toujours déjà reçue »<sup>238</sup>.

## 2. L'accomplissement de la relationnalité

Henry attribue à l'Archi-Soi la condition de la relation intersubjective : « Impossible de toucher une chair sinon à travers une Chair originelle, laquelle dans son ipséité essentielle donne à cette chair de se sentir soi-même et de s'éprouver soi-même, lui donne d'être une chair »<sup>239</sup>. Plus fulgurant encore : « Si j'ai affaire à un autre, j'ai d'abord à faire [à l'Archi-Soi] en lui. Et tout ce que je fais, je le fais d'abord [à l'Archi-Soi] »<sup>240</sup>. Si nous tenons maintenant compte du moment de l'effectuation de la relationnalité et non plus seulement de sa possibilité comme partageabilité, alors il apparaît très clairement que pour Henry « quand la subjectivité exerce ses pouvoirs par rapport aux autres humains, quand elle prend la parole, désire, aime, assume ses rôles et ses responsabilités, c'est un autre niveau d'effectuation de soi qui est mobilisé, plus originaire. La subjectivité fait alors l'expérience que son effectuation de soi n'est possible que comme reprise active de l'effectuation phénoménologique de la Vie en elle »<sup>241</sup>. Dire que l'Archi-Soi est la possibilité de l'effectuation phénoménologique de toute relation intersubjective amène par conséquent une formule frappante de Henry : « sous l'apparence éthique s'affirme

<sup>235</sup> B. FORTHOMME et J. HATEM, *Affectivité et altérité selon Lévinas et Henry*, Paris, Cariscript, 2000, p. 52.

<sup>236</sup> N. DEPRAZ, *Le Corps glorieux*, op. cit., p. 171.

<sup>237</sup> M. MAESSCHALCK, « La forme communautaire du jugement éthique... » loc. cit., p. 186.

<sup>238</sup> ID., « Entre modernisme et traditionalisme... », loc. cit., p. 30.

<sup>239</sup> CMV, p. 148.

<sup>240</sup> CMV, p. 149. C'est pourquoi l'Archi-Soi apparaît, selon J. Greisch, comme le meilleur gardien de l'altérité véritable, puisque lui seul donne l'accès à l'ensemble des moi transcendants (Le buisson ardent et les lumières de la raison, op. cit., p. 343).

<sup>241</sup> R. GÉLY, « Réversibilité et asymétrie des rôles... », loc. cit., p. 130.

une phénoménologie »<sup>242</sup>. En effet, décrivant les gestes éthiques, Henry en détermine les conditions non dans l'individu mais dans l'Archi-Soi de la vie.

Dans l'œuvre de miséricorde, écrit Henry, et c'est en quoi elle est une œuvre, s'opère la transmutation décisive par laquelle le pouvoir de l'ego est reconduit à l'hyper-pouvoir de la Vie absolue en lequel il est donné à lui-même. Dans une telle transmutation, l'ego se dit lui-même de telle façon que, dans cet oubli de l'ego et par lui, se révèle une Ipséité essentielle – non pas son propre Soi mais précisément ce qui donne ce Soi à lui-même en en faisant un Soi, l'auto-donation de la Vie absolue en l'Ipséité de laquelle cette vie se donne à soi. Ce n'est plus moi qui agis, c'est l'Archi-Fils qui agit en moi. Et cela parce que "ce n'est plus moi qui vis, c'est [lui] qui vit en moi" (Galates 2, 20)<sup>243</sup>.

Doit-on entendre cette dernière formule comme la marque d'une ipséité universelle implicitement réinstaurée ? Nullement. Nous avons déjà mis en évidence le dédoublement du concept d'Archi-Soi. *Il ne s'agit ni d'internaliser ni d'externaliser l'Archi-Soi, mais de bien comprendre que ce qui vit en moi et conditionne ma relation à autrui, c'est l'Archi-Soi potentiel, le pouvoir d'être un Soi qui s'effectue en moi tout comme en l'autre afin que s'accroissent tout à la fois l'expérience de la vie, la mienne propre et celle de l'autre.* « L'expression "c'est lui qui vit en moi" ne porte donc pas, comme l'explique M. Maesschalck, sur une expérience [...] d'extériorité, mais au contraire sur ce sens interne d'un présent s'auto-éprouvant corporellement et qui donne accès à l'universalité de l'incarnation comme expérience de filiation »<sup>244</sup>. C'est donc aussi dire que l'effectuation de la partageabilité comme relationnalité n'est possible pour la communauté que parce que la vie s'est elle-même toujours déjà accomplie comme relationnalité originaire. L'Archi-Soi effectif en accomplissant cette relationnalité de la Vie absolue possibilise la communauté à l'effectuer à son tour. « Dans cette perspective, le souffrir interne à l'épreuve que cet individu fait de sa force de vie ne peut se transformer en une adhésion à la vie qu'en se partageant avec d'autres individus la singularité radicale d'un même pouvoir de s'éprouver, qu'en partageant une même ipséité essentielle de la vie »<sup>245</sup>.

Une thèse importante que nous reprenons à M. Maesschalck est que cet accès à l'universalité de la vie à l'intérieur des expériences les plus singulières repose sur l'Archi-Soi qui inscrit dans notre subjectivité la capacité d'« être attentif à cette vie absolue et infinie »<sup>246</sup> comme le dit Henry, c'est-à-dire que l'Archi-Soi rend possible et nourrit en nous une « attention générative » sur la donation originaire de la vie et sur son pouvoir d'être un Soi dans chaque vivant. Immanente à l'engendrement de chaque vivant, l'attentionnalité potentiée par l'Archi-Soi est de l'ordre du compatir. Le pouvoir de la vie d'être un Soi auquel nous avons part fonde notre ipséité et, de ce fait, la renvoie sans cesse depuis les formes de vie dans lesquelles elle s'incarne et s'effectue sur la dimension originaire de sa donation. L'attention générative ainsi comprise ne correspond donc pas à l'institution d'un

<sup>242</sup> CMV, p. 103.

<sup>243</sup> CMV, p. 213.

<sup>244</sup> Cf. M. MAESSCHALCK, « L'incarnation dans les christologies spéculatives », *loc. cit.*, pp. 673-690. Cf. également ID., « La forme communautaire du jugement éthique... », *loc. cit.*, p. 205.

<sup>245</sup> R. GÉLY, « La question de l'accroissement de la vie... », *loc. cit.*, (à paraître).

<sup>246</sup> E, p. 111.

spectateur transcendantal qui cherche à saisir, au plan ontique ou au plan spéculatif, un devenir-pour-soi dans l'être-hors-de-soi de la vie<sup>247</sup>. Au contraire, elle ne perd pas la coïncidence avec soi de la vie ; c'est le pouvoir même de la vie qui institue le vivant comme vivant qui lui offre la possibilité de compatir à la vie dans son effectuation mondaine. Si la communauté dépend d'une relation « à l'Archi-engendrement de l'Archi-Fils, c'est-à-dire d'un concept de filiation transcendante, c'est en fait parce qu'elle n'est accessible, comme forme de vie, que par son archi-intelligibilité »<sup>248</sup>. Il faut donc, comme l'explique M. Maesschalck, à la fois le retour à une communauté de souffrance et la transformation des affects qui s'y met en branle pour que la vie puisse s'accroître en chaque vivant<sup>249</sup>. « Si une expérience affective d'autrui peut avoir lieu, c'est seulement pour autant que je l'éprouve en moi, comme une modification de ma vie, de mon désir ou de mon amour »<sup>250</sup>. Immergés dans le savoir auto-affectif de la vie, les vivants sont en capacité de produire une attention sur la force originairement singularisante qui les constitue comme vivants. *L'Archi-Soi est essentiel à cette attention par laquelle l'épreuve que le soi vivant fait de sa capacité d'agir est ressaisie explicitement comme auto-effectuation de l'auto-affection de la vie en lui.*

On comprend également que le soi ne peut qu'échouer à se vivre lui-même comme le vivant qu'il est lorsque dans l'objectivation d'autrui, il dénie à la vie d'autrui le pouvoir de s'éprouver tout aussi singulièrement qu'en lui. Il échoue fondamentalement à vivre son effectuation de lui-même comme l'effectuation phénoménologique de l'auto-affection de la vie en lui. « [...] toute action qui dénie la singularité de la vie des autres et dénie ce faisant la solidarité des vivants dans l'épreuve ipséisante d'une même force de vie ne peut manquer d'affaiblir l'individu, d'affaiblir son désir même de vivre. [...] C'est l'épreuve du caractère originairement partagé des forces de la vie qui permet aux individus d'adhérer véritablement à la puissance même de la vie »<sup>251</sup>. La transformation historique de l'humanité, comme on le verra dans notre prochain chapitre, « peut en ce sens être comprise comme cet ensemble de pratiques où la vie subjective s'éprouve » ou se dénie « comme une vie dont la force est intrinsèquement partagée » dans la mesure où c'est bien « l'épreuve du caractère originairement partagé des forces de la vie qui permet aux individus d'adhérer véritablement à la puissance même de la vie »<sup>252</sup>.

Henry assure par là le fondement de toute sa philosophie de l'intersubjectivité en privilégiant « les conditions de possibilité » de l'attention générative « de chaque soi sur la générabilité de la vie dont il participe en tant qu'elle est une capacité propre pour chacun, un bien commun des vivants dans leur ensemble et une relation extensible par delà les limites objectives du champ perceptif »<sup>253</sup>. La

<sup>247</sup> Cf. M. MAESSCHALCK, « Phénoménologie radicale et théorie de la norme », *loc. cit.*, pp. 15-16.

<sup>248</sup> ID., « L'attention à la vie... », *loc. cit.*, pp. 271-272.

<sup>249</sup> Cf. M. MAESSCHALCK et B. GH. KANABUS, « Pour un point de vue d'immanence... », *loc. cit.*, p. 318.

<sup>250</sup> CC, p. 195.

<sup>251</sup> R. GÉLY, « La question de l'accroissement de la vie... », *loc. cit.*, (à paraître).

<sup>252</sup> *Ibid.*

<sup>253</sup> M. MAESSCHALCK, « L'attention à la vie... », *loc. cit.*, p. 274.

communauté se fonde ainsi sur une culture de l'immédiation ouvrant un rapport « coextensif au Tout de la vie »<sup>254</sup> qui dépasse la simple combinaison monadique<sup>255</sup>. Se rapportant à autrui à partir de l'Archi-Soi de la vie, cette communauté partage l'effectuation présente de la Vie, sa volonté de s'accroître et de s'accomplir, mais en y anticipant — parce qu'y compatissant — tous les pâtirs possibles d'une existence. « Participer à ce pâtir n'est plus dès lors une sorte d'illusion mystique, mais une exigence de la raison dans la mesure où une telle participation réside dans la forme de l'anticipation de tous les pâtirs possibles d'une existence »<sup>256</sup>. La temporalité de la communauté dépasse radicalement tout critère mondain<sup>257</sup> puisque celle-ci est la temporalité de la vie elle-même, de sorte que ce qui affecte les vivants n'est ni la contemporanéité ni la visibilité mais la relation entre des Soi dont la partageabilité est constituée et la relationnalité potentiée par l'Archi-Soi. Ce n'est rien moins que la relationnalité transhistorique qui s'ouvre. Ce sera là encore un des enjeux de nos deux prochains chapitres.

## CONCLUSION

L'enjeu phénoménologique premier du concept d'Archi-Soi est de justifier le fait que l'épreuve immanente de soi est aussi l'épreuve de l'auto-adhésion du pâtir de la vie de telle façon que l'effectivité phénoménologique appartient non seulement à la vie transcendante mais également au soi transcendantal vivant. C'est pour répondre à cet enjeu que nous avons montré un dédoublement interne de la structure unique du concept d'Archi-Soi en suivant rigoureusement les deux fonctions ou modes que Henry lui assigne. Ce dédoublement nous semble d'autant plus justifié qu'il répond à toute une série de dédoublements opérés dans la trilogie entre la « Vie absolue » et la « vie finie » ; l'« auto-affection forte » et l'« auto-affection faible » ; l'« Archi-Fils » et le « Fils » ; l'« Archi-Soi » et le « Soi » ; l'« Archi-Fils dans la Vie absolue » et le « Fils dans le Fils » ; « le fils au sens fort » et le « fils au sens faible ». Si chaque modalité de la vie portait en soi l'essence absolue de la vie<sup>258</sup>, autrement dit si le dédoublement interne au concept d'Archi-Soi n'était pas posé, alors on ne pourrait éviter de retomber dans une pensée qualifiée de « romantique » où les soi transcendants ne seraient rien de plus que l'effectuation de l'Archi-Soi en eux. Il n'y aurait plus en effet ni Antécédence ni différence entre l'Ipséité effective de la vie et l'ipséité effective des vivants mais une seule et même ipséité présente d'un point de vue originaire et d'un point de vue dérivé. *A contrario*, grâce au dédoublement interne, nous avons pu articuler clairement la protonaissance de la

<sup>254</sup> I, p. 177.

<sup>255</sup> Cf. M. MAESSCHALCK, « L'attention à la vie... », *loc. cit.*, p. 271.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>257</sup> Cf. E, p. 20.

<sup>258</sup> Cf. CMV, p. 135.

relationnalité tant au niveau du procès d'auto-engendrement de la Vie absolue que de l'acte d'engendrement des soi vivants.

Du point de vue de la vie, l'Archi-Soi en son mode potentiel est le médiateur de la vie originaire à la vie particulière finie ou encore le pouvoir qui lie la Vie absolue à son auto-effectuation dans l'ipséité effective des vivants. Du point de vue des vivants, l'Archi-Soi potentiel conduit tout à la fois à la radicale singularité de leur vie et à ce pouvoir de se sentir plus général qui est celui de la vie se sentant elle-même dans l'effectivité même de leur épreuve de eux-mêmes. Se sentir être sujet, c'est se sentir radicalement possesseur d'une vie sienne et recevoir ce pouvoir d'être un Soi de la force même de l'auto-affection de la vie qui se joint à elle-même dans son Ipséité<sup>259</sup>.

Quant à l'Archi-Soi effectif, il est au niveau originaire de la vie son accomplissement comme épreuve de soi dans un procès transcendantal autarcique auquel les vivants ne prennent pas part. Du point de vue des soi vivants, il inscrit pathétiquement en eux la possibilité et le désir de s'effectuer radicalement comme auto-effectuation de la vie elle-même. Le commandement que la vie enjoint à chaque vivant — avec une force inouïe car ce commandement s'adresse en tant qu'il l'engendre et l'installe dans sa condition — est alors : « Tu vivras, plus précisément tu seras ce Soi vivant, celui-ci et aucun autre »<sup>260</sup>.

Si la structure de notre pâtre atteste phénoménologiquement la description d'une vie originaire qui a toujours déjà dû s'effectuer pour potentialiser l'effectuation de notre auto-affection, la communauté offre une attestation plus forte de la nécessité de penser une vie originaire qui s'effectue radicalement en chaque vivant et se donne à eux radicalement en partage. La communauté ne peut se vivre comme fondée dans une solidarité des forces de la vie qu'en tant que cette solidarité comme partageabilité de la vie se trouve elle-même fondée dans la relationnalité originaire de la vie.

Il s'agit maintenant de voir très concrètement comment des formes historiques d'organisation sociale et institutionnelle de la communauté peuvent être le milieu par lequel la partageabilité originaire de la vie s'effectue comme relationnalité ou tout au contraire est déniée.

<sup>259</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>260</sup> CMV, p. 230.



## Chapitre 3

# L'HISTOIRE DE LA VIE

*Ce que je raconte en effet, c'est l'histoire de la vie, une histoire en quelque sorte essentielle c'est-à-dire qui peut se reproduire et qui se reproduit. [...] cette sorte d'histoire qui est au-delà de l'histoire, qui est une histoire principielle, une possibilité a priori qui peut toujours se réaliser, peut être située n'importe où dans le temps et dans l'espace<sup>1</sup>.*

Dans une note de son ouvrage consacré à Henry, P. Audi affirme qu'« il n'y a pas de philosophie de l'histoire à proprement parler chez Henry »<sup>2</sup>. Nous ambitionnons de nous porter en faux contre l'affirmation portée par la voix de P. Audi en rappelant que Henry a non seulement posé les conditions épistémologiques d'une phénoménologie radicale de l'histoire mais qu'il a également proposé une lecture phénoménologique originale d'une série d'Archi-faits historiques<sup>3</sup>. Cette thématique, il est vrai, est généralement ignorée de la littérature secondaire. À son

---

<sup>1</sup> DAP, pp. 311-312. Souligné par nous.

<sup>2</sup> Il précise immédiatement : « contrairement à Hegel et à Heidegger, voire d'une certaine façon à Husserl, celui-ci refuse de conférer à l'histoire le statut d'une puissance autonome explicable par elle-même » (P. AUDI, *Michel Henry, Une trajectoire philosophique, op. cit.*, p. 54). Ce qui, pour être exact, nous le verrons, n'annule en rien la construction d'une position phénoménologique en philosophie de l'histoire mais en révèle justement l'originalité.

<sup>3</sup> Ce chapitre s'inspire largement des thèses posées par M. Maesschalck dans l'article « Pour un point de vue d'immanence... », *loc. cit.* Le cadre épistémologique de notre lecture est également redevable des séminaires de Philosophie de l'histoire donnés par M. Maesschalck à l'Université catholique de Louvain les années académiques 2007-2008 (intitulé « La philosophie de l'histoire dans la dernière philosophie de Schelling ») et 2008-2009 (intitulé « Genèse de la philosophie de l'histoire »).

corps défendant, on est obligé de reconnaître que la question de l'histoire n'est jamais présentée de manière systématique par Henry. Elle n'apparaît avec plus ou moins d'évidence qu'en filigrane d'un commentaire de textes de Marx, le plus souvent d'ailleurs d'un point de vue déconstructif par rapport à la philosophie de l'histoire marxiste-léniniste. Dans cette absence quasi complète de réception, deux exceptions notables sont toutefois à signaler. Le tout premier livre paru sur la philosophie henryenne en 1980, celui de G. Dufour-Kowalska, avait déjà noté que le *Marx* « détermine l'apparition dans l'œuvre de M. Henry de la philosophie de l'histoire »<sup>4</sup>. G. Dufour-Kowalska y consacre des pages importantes sans toutefois proposer une systématisation de la position de Henry. Elle la traite avec moins d'intensité dans *Passion et magnificence de la vie*. La thématique de l'histoire fut ensuite plongée dans un silence aussi profond qu'il n'étonne jusqu'à la publication récente de *Subjektive Praxis und Geschichte, Phänomenologie politischer Aktualität*<sup>5</sup> par R. Kühn.

Nous allons ici reconstruire la phénoménologie radicale de l'histoire contenue dans le *Marx* dans l'optique de vérifier et d'appuyer les différents plans d'analyse que nous avons menés à partir du concept d'Archi-Soi. Nous montrerons que cette thématique manifeste remarquablement l'opérativité phénoménologique du concept d'Archi-Soi. Notre hypothèse est en effet que *l'histoire est une trace de l'effectif dynamisant le potentiel*, c'est-à-dire qu'elle offre une attestation phénoménologique de l'Antécédence radicale de la vie, du fait que la vie a toujours déjà dû effectuer le processus d'auto-transformation de sa souffrance originaire en joie de son ipséisation pour potentialiser le pouvoir de la communauté à transformer la violence originaire de son pâtre en acte d'une partageabilité radicale dans sa production de la vie.

Avertissons d'emblée qu'il ne s'agira pas d'examiner la pertinence de la lecture henryenne de Marx, problème qui excède largement notre visée<sup>6</sup>. Nous assumerons au contraire l'ambiguïté propre à l'ouvrage. Ricœur avait en effet relevé avec élégance que le *Marx* comme tout grand livre a « deux voix », celle de Marx et celle de Henry<sup>7</sup>. Quelle que soit l'importance des considérations exégétiques pour la

<sup>4</sup> G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, Un philosophe de la praxis*, op. cit., p. 144.

<sup>5</sup> R. KÜHN, *Subjektive Praxis und Geschichte, Phänomenologie politischer Aktualität*, Freiburg/München, Karl Alber, 2008.

<sup>6</sup> Cette évaluation critique a déjà été traitée en profondeur ailleurs, tant par des spécialistes de Marx que par ceux de Henry. Cf. e. a. J.-M. BROHM, « Michel Henry, une lecture radicale de Marx », in *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine*, op. cit., pp. 252-254 ; ID., « Une lecture phénoménologique de Marx », in *Dossier Michel Henry*, op. cit., pp. 333-340, p. 334 ; A. DAVID, « Michel Henry : le problème de la réception », in *La Revue philosophique*, 3 (2001), pp. 359-372 ; ID., « Le Marx de Michel Henry », in *Dossier Michel Henry*, op. cit., pp. 341-351 ; D. JERVOLINO, « Sur le "Marx" de Michel Henry », in *Michel Henry, l'épreuve de la Vie*, op. cit., pp. 239-254 ; J.-P. PETIT, « Marx et l'ontologie de la praxis », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 82/3 (1977), pp. 365-385 ; P. RICOEUR, « Le "Marx" de Michel Henry », in *Esprit*, 10 (1978), pp. 124-139 ; J. TEXIER, « Marx est-il marxiste ? », loc. cit..

<sup>7</sup> P. RICOEUR, « Le "Marx" de Michel Henry », loc. cit., p. 125. Lors d'une discussion qui suivit une conférence, Ricœur s'adressa à Henry en ces termes : « Je pense que tous les grands livres — et je crois que votre livre est un très grand livre — il y a deux voix qui parlent : dans votre livre, il y a Marx et la vôtre. C'est pourquoi le point où peut-être vous vous tromper le plus, c'est quand vous dites au début : je vais restituer le vrai Marx. Ce que vous donnez, c'est un dialogue, comme entre Kant et Heidegger dans le *Kant-Buch* de Heidegger. Peut-être d'ailleurs toute interprétation est-elle violence ». Ce à quoi Henry répondit : « Vous avez raison, tout à fait raison » (DAP, p. 104).

réception philosophique du *Marx*, [I.] nous nous contenterons de présenter la phénoménologie radicale de l'histoire qu'il contient en rendant le principe de la réduction continue qui conduit Henry à cerner le principe de la potentiation de l'histoire à partir des textes de Marx tels qu'il les lit. Ce moment exégétique se réalisera selon un point de vue prospectif ayant pour hypothèse que le concept d'Archi-Soi ne doit pas simplement être greffé à la phénoménologie radicale de l'histoire puisque, à y bien regarder, sa structure traverse déjà implicitement le *Marx*, notamment lorsque Henry envisage l'histoire comme la manifestation de l'effectif potentialisant le possible. Nous pourrons alors montrer plus systématiquement que le concept d'Archi-Soi permet d'approfondir les acquis du *Marx* en fournissant un principe explicatif ultime à la potentiation de l'histoire. [II.] La seconde partie du chapitre abordera plus concrètement la possibilité phénoménologique et l'effectivité d'une auto-transformation de la communauté dans l'histoire à partir des Archi-faits historiques manifestant cette auto-transformation. Nous poserons alors le cadre épistémologique que doit se donner la position phénoménologique lorsqu'elle se rapporte à des événements historiques dans lesquels elle prétend lire l'activité de la vie potentialisant le pouvoir d'auto-transformation de la communauté en période de crise.

## I

L'AUTO-POTENTIATION  
DE L'HISTOIRE DANS LA VIE

[1.] Le troisième chapitre du *Marx* — en particulier les deux premières sections « La mythologie de l'histoire » et « La théorie transcendantale de l'histoire : le "matérialisme historique" » — est un texte fondamental pour comprendre la position phénoménologique que construit Henry en philosophie de l'histoire. Dans ces pages, il ne se contente pas de déconstruire la position dialectique en philosophie de l'histoire pour en dédouaner le jeune Marx, nous pensons qu'il cherche aussi à poser positivement les présuppositions phénoménologiques de l'histoire. [2.] Il s'agit pour nous d'être particulièrement attentif à la manière dont il va radicaliser ces présuppositions pour les référer elles-aussi à leur condition de possibilité : l'auto-transformabilité de la vie comme potentiation de l'histoire. [3.] Pour étayer notre lecture reconstructrice, il sera utile de relire la confrontation qui opposa Henry et Ricœur sur la question de l'histoire. Ce débat, et la mise en perspective de la position de Henry, en fera ressortir avec plus d'acuité l'originalité. Nous proposerons enfin deux reprises systématiques de notre commentaire. [4.] La première montrera comment le concept d'Archi-Soi assure le fondement et la compréhension approfondie d'une phénoménologie radicale de l'histoire. [5] La seconde synthétisera les conséquences épistémologiques de la position phénoménologique radicale en philosophie de l'histoire en les référant au concept de « dépotentiation ».

### 1. *La présupposition phénoménologique de l'histoire*

Lorsque la thématique de l'histoire apparaît dans le *Marx*, la question fondamentale que pose Henry est celle de l'origine de l'histoire, celle de la source du mouvement de l'histoire. Cette question, Henry l'aborde par le biais d'une critique du matérialisme historique développé par la tradition marxiste-léniniste. À partir des textes du jeunes Marx, il s'efforce de référer les concepts centraux de matérialisme, d'histoire et de dialectique à leur fondement phénoménologique véritable, fondement que la tradition marxiste-léniniste a, selon lui, oblitéré.

Pour le matérialisme historique, le mouvement de l'histoire obéit au processus dialectique de la révolution. Selon un schéma bien connu, le prolétariat, allant jusqu'au bout de l'aliénation dans le système de l'exploitation du travail et souffrant cette aliénation jusqu'à son terme dans la négation de soi, tend à sa propre abolition afin de réaliser la libération totale de l'homme<sup>8</sup>. Ce qui importe dans cette conception, remarque Henry, ce n'est pas le prolétariat comme ensemble des individus qui le compose mais bien le processus dialectique qui est à l'œuvre. « Le schéma de la négation rédemptrice se laisse reconnaître sous la gangue matérialiste de la dialectique [...] »<sup>9</sup>. Le prolétariat incarne la position négative constitutive de l'effectuation de l'universel. Le matérialisme historique est ce faisant intimement solidaire d'une métaphysique de l'universalité idéale<sup>10</sup>. « Le pouvoir de l'émancipation totale reconnu au prolétariat repose sur la structure oppositionnelle qui détermine chez Hegel la manifestation de l'être dans l'universalité objective, il procède du pouvoir ontologique de sa forme dialectique »<sup>11</sup>. La fine pointe de la critique de Henry porte ainsi sur l'adossement du matérialisme de Engels à la dialectique de Hegel<sup>12</sup>. « C'est l'essentialité de ce rapport que Michel Henry récuse »<sup>13</sup>.

Le concept de dialectique s'enracine généalogiquement dans « la structure de la conscience elle-même, telle que l'entend la métaphysique allemande »<sup>14</sup>. Il faut cependant bien voir que la dialectique n'est plus ici une dialectique des idées puisque le matérialisme historique transfère dans l'histoire « la structure même de l'idéalité en prétendant qu'elle est maintenant celle de la réalité »<sup>15</sup>. Le constat de Henry est net sur ce point : « À vrai dire la conception dialectique de l'histoire qui résulte de l'invasion de la métaphysique allemande dans la sphère de la positivité

---

<sup>8</sup> En devenant co-extensive à l'histoire et s'identifiant à elle, la révolution prolétarienne ne manque pas de réinstaurer une bipolarisation dans l'histoire puisque « tout ce qui dans l'histoire est antérieur à l'événement de cette universalité qui définit l'humanité, mérite à peine ce nom, n'est que "préhistoire" » (M I, p. 144).

<sup>9</sup> M I, p. 175.

<sup>10</sup> M I, p. 184.

<sup>11</sup> G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, Passion et magnificence de la vie, op. cit.*, p. 113.

<sup>12</sup> Cf. M I, pp. 177-178. Grâce à cet adossement, l'histoire devient scientifique, elle s'occupe « des classes sociales et des rapports de force qui s'instituent entre elles » (CC, pp. 80-81). Elle devient « comparable à la biologie, les progrès qu'elle réalise avec la mise au jour des concepts de la lutte des classes, comparables et comparées aux progrès que Darwin a fait faire aux sciences naturelles » (M I, p. 17).

<sup>13</sup> J. TEXIER, « Marx est-il marxiste ? », *loc. cit.*, p. 387.

<sup>14</sup> M I, p. 141.

<sup>15</sup> M I, pp. 177-178.

historique et sociale, accomplit simplement la confusion de l'idéalité et de la réalité et de leurs concepts respectifs »<sup>16</sup>. La conséquence d'une telle confusion est que le devenir phénoménal est « compris comme trouvant son principe dans l'opposition pure et dans la négativité » et que « l'histoire est aussi, par nature, dialectique »<sup>17</sup>. Or, en comprenant l'histoire comme étant dialectique par nature, le matérialisme ne peut manquer de rendre les conditions de l'histoire à la fois immanentes et homogènes à son processus d'objectivation.

*Les conditions a priori de l'histoire ne sont pas seulement immanentes au déroulement de l'histoire factice, elles lui sont homogènes.* Pour cette raison, parce que le procès d'objectivation constitue l'essence commune des conditions a priori de l'histoire et de l'histoire factice, alors justement, sur le fond de cette communauté d'essence, de cette homogénéité structurale dernière, ces conditions a priori de toute histoire revêtent elles-mêmes la forme d'une histoire transcendantale de la forme et du lieu de toute histoire possible [...] <sup>18</sup>

Phénoménologiquement, il reste pour Henry un élément que le schéma dialectique ne permet pas de comprendre : d'où vient la relance du processus de l'histoire si les conditions du processus lui sont homogènes ? Le schéma dialectique oblitère en effet la possibilité même d'une relance de l'histoire, le besoin qui fait que l'histoire se relance, et ce parce que « la condition appartenant elle-même à l'histoire et sise en elle » est « une cause homogène à l'effet et vouée comme lui à se produire et à disparaître »<sup>19</sup>. Le processus dialectique de l'histoire en accédant à lui-même se perd en ce sens que son origine devient impensable parce qu'ayant toujours déjà été engloutie dans le processus de l'histoire. En fin de compte, la position dialectique « clôture une Histoire dont on a toujours déjà mesuré les limites »<sup>20</sup>. Ce qui reste donc phénoménologiquement caché dans la conception dialectique de l'histoire, c'est la force d'auto-potentation de l'histoire, ce *en quoi* l'histoire peut justement sans cesse se relancer.

L'hypothèse exégétique suivie par Henry est que la pensée du jeune Marx possède des ressources pour répondre à cette dernière question. « À partir de 1845, l'histoire telle que la comprend Marx n'est plus dialectique »<sup>21</sup>. Si cela pouvait encore être le cas dans les *Manuscripts de 44*, le concept de dialectique au sens hégélien du terme est passé au crible d'une « réduction des totalités » dès *L'Idéologie allemande*. La dialectique hégélienne n'est alors plus que secondaire chez Marx, précisément un reliquat de Hegel s'amenuisant à mesure que Marx s'en éloigne et qu'il n'utilise plus qu'à des fins littéraires ou pour donner une « forme scientifique » à ces publications<sup>22</sup>. Mais philosophiquement, il n'y a plus « pour Marx une essence dialectique,

<sup>16</sup> M I, p. 178.

<sup>17</sup> SSM, p. 12.

<sup>18</sup> M I, p. 204. Souligné par l'auteur.

<sup>19</sup> M I, p. 199 et p. 205.

<sup>20</sup> Comme J. Habermas l'a aussi vu dans *Théorie et pratique* (trad. G. RAULET, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1975, t. I., pp. 194-195).

<sup>21</sup> M I, p. 211.

<sup>22</sup> Voici l'explication quasi philologique que donne Henry. « Ajoutons que les textes politiques s'adressent à un large public et que Marx y redevient un écrivain. La rhétorique hégélienne fleurit de nouveau, d'autant plus librement que ces textes ont été écrits plus rapidement. C'est le cas notamment du *18 Brumaire de Louis Bonaparte*, composé pour un journal américain » (M I, p. 11). *Le Capital* a été écrit « dans

comme un pouvoir traversant toute chose, constituant sa loi interne et sa réalité dernière, l'opposition pure, existant substantiellement à titre d'opposition, d'auto-mouvement du réel, fondateur de ce réel dans sa négativité même »<sup>23</sup>. Ce n'est donc en aucun cas dans la forme idéale du procès d'auto-objectivation que la transformation des contraires trouve son essence phénoménologique.

Après avoir critiqué le concept dialectique utilisé dans le matérialisme historique, Henry s'attache à élucider sa véritable essence — telle que Marx l'a pensée et telle que la phénoménologie peut l'expérimenter — en pratiquant « une réflexion critique sur la portée ontologique rigoureuse du concept de dialectique, dont il s'agit de mettre à jour le référent réel »<sup>24</sup>. Quelle est l'origine phénoménologique de la dialectique ? « Où peut se trouver, si elle ne réside pas dans le contenu de l'expérience externe, non pas l'idée mais d'abord l'expérience effective du changement et de la transformation [...] »<sup>25</sup> ? Quel fondement peut-il lui permettre prétendre constituer un processus « réel, immanent, vécu »<sup>26</sup> ? La réponse à cette question avait déjà été donnée dans le § 70 de *L'Essence de la manifestation*<sup>27</sup>. La voici telle que reprise dans le *Marx* :

C'est la vie subjective individuelle telle qu'elle s'éprouve dans l'expérience immédiate de son immanence phénoménologique radicale qui révèle en elle le changement pour autant qu'elle change et qu'elle est elle-même "changement" dans le flux de ses impressions et de ses tonalités affectives cachées, flux tel que celles-ci ne cessent de passer les unes dans les autres, dans un passage incessant qui est la vie même. [...] c'est parce qu'elles prennent naissance dans la passivité ontologique qui détermine l'essence de la vie et la constitue originellement comme affective que ces modalités se présentent elles-mêmes et se proposent comme affectives, plus précisément comme souffrance et comme joie, et comme leur incessant passage. [...] L'essence originelle de la dialectique réside dans la vie pour autant qu'elle enferme en elle la possibilité apriorique et pure de ses tonalités fondamentales et conjointement celle de leur commune transformation<sup>28</sup>.

---

une langue qui s'adresse au grand public » alors que les *Grundrisse* ont été écrits « pour lui-même » (M, p. 251). D'où cet aveu de Marx tiré de sa correspondance : en donnant une « forme scientifique » au *Capital* il voulait déjouer la censure. Sur cette question, cf. J.-P. PETIT, « Marx et l'Ontologie de la praxis », *loc. cit.*, p. 367. Ces raisons poussent Henry à rejeter les textes historico-politiques de Marx, textes qui marquent *volens nolens* la naissance du matérialisme historique avec la mise en œuvre des concepts clés de révolution sociale, de lutte des classes ou de forces productives, etc., au profit des textes philosophiques de jeunesse qui, selon Henry, permettent de rendre « la parole à Marx lui-même » (M I, p. 33). Henry prend donc ses distances avec les textes historico-politiques pour deux raisons ayant immédiatement trait à notre problématique. La première raison est justement « que ces textes ne portent pas le principe de leur intelligibilité en eux-mêmes, les concepts qu'ils développent ne sont pas des concepts fondateurs et leur fondation ne s'y trouve ni exposées ni même indiquées » (M I, p. 10). La seconde raison est que « les concepts hégéliens [y] font leur réapparition. [...] Pour autant en effet qu'il s'agit d'histoire — et non de théorie de l'histoire —, ce qui est en question ce sont les formations sociales et les concepts qui les formulent et qui ont à chaque fois pour objet une réalité générale, sa structuration, ses différenciations et ses oppositions internes, appartiennent philosophiquement à une ontologie de l'universel et s'y réfèrent secrètement » (M I, pp. 11-12.). Sur cette question, cf. J. TEXIER, « Marx est-il marxiste ? », *loc. cit.*, pp. 392-393.

<sup>23</sup> SSM, p. 11.

<sup>24</sup> G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, Passion et magnificence de la vie*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>25</sup> M I, p. 142.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Cf. EM, pp. 843-846.

<sup>28</sup> M I, p. 142.

Ce passage montre bien que la recherche du fondement phénoménologique du concept de dialectique obéit chez Henry « au principe épistémologique de la détermination des formes idéales par leur contenu spécifique »<sup>29</sup>. Et le contenu spécifique et réel de la dialectique, c'est le processus d'auto-transformation des affects. « L'essence libératrice du négatif avec son autonégation renvoie à l'essence originelle de la vie, à son souffrir et son devenir joie intérieure, elle trouve dans la vérité propre à la souffrance, seule capable de libérer en elle l'être de la vie, la source où elle puise son pouvoir prestigieux »<sup>30</sup>. Est duperie toute tentative de dérober à ce processus réel sa structure formelle pour la faire dériver sur un plan spéculatif et, finalement, pour la transférer sur le plan de l'objectivité. Séparée de son contenu et appliquée « à un domaine totalement étranger à son lieu de naissance »<sup>31</sup>, la dialectique n'est qu'une forme vide et inefficace. C'est à une telle duperie que la position dialectique s'adonne, ne partant « plus d'une réalité déterminée pour lire en elle la structure du changement auquel elle conduit et qui ne peut être que sa légalité interne », mais partant « au contraire de cette structure préétablie et prédéterminée d'un changement radical, pour chercher quelle réalité pourrait bien s'y soumettre et l'accomplir »<sup>32</sup> ; en l'occurrence la révolution prolétarienne dans le marxisme-léninisme. L'histoire dans son concept dialectique n'est rien de plus qu'un contenu formel. « La forme est devenue le contenu »<sup>33</sup>. C'est pourquoi une telle philosophie de l'histoire est épistémologiquement incapable de critiquer une forme de généralité sans contenu qui répondrait au schéma dialectique. « Le schéma dialectique, [s'étant] abstrait des conditions qui lui conféraient sa validité originelle, [...] devient une structure formelle sous laquelle on prétend subsumer tout et n'importe quoi »<sup>34</sup>. La révolution prolétarienne ou, *mutatis mutandis*, le regain de l'économie mondiale après une crise financière prétendument assainissante...

Au terme de cette critique de la conception dialectique, G. Dufour-Kowalska a raison de dire que « la philosophie de l'histoire élaborée par M. Henry, présupposée par le matérialisme historique de Marx, est incompatible avec une conception dialectique du monde [...] »<sup>35</sup>. Nous voyons cependant qu'il ne s'agit guère pour Henry de dire que la dialectique n'existe pas. Ce qu'il récuse, c'est que la dialectique puisse constituer la structure de la réalité en dehors de la vie subjective puisque c'est au sein de la vie en tant qu'elle se phénoménalise comme transformation des affects que la dialectique a un sens et qu'elle constitue un processus *réel*. C'est, écrit Henry, « dans l'historial de la vie [que] s'exerce et se réalise le pouvoir de la dialectique, et *non pas dans l'histoire* »<sup>36</sup>.

Ayant identifié le référent réel de la dialectique, Henry se lance dans le deuxième volet de sa critique du matérialisme historique en référant le concept

<sup>29</sup> G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, Un philosophe de la praxis, op. cit.*, p. 161.

<sup>30</sup> EAD., *Michel Henry, Passion et magnificence de la vie, op. cit.*, pp. 116-117.

<sup>31</sup> M I, p. 149.

<sup>32</sup> M I, p. 161.

<sup>33</sup> M I, p. 147.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, Un philosophe de la praxis, op. cit.*, p. 176.

<sup>36</sup> *Ibid.*

d'histoire à ce qui le rend lui aussi possible, c'est-à-dire en fournissant rien moins qu'« une théorie du fondement de l'histoire »<sup>37</sup>. L'adossement du matérialisme à la dialectique a selon Henry conduit le matérialisme historique à adopter une « conception mythologique » de l'histoire. Cette conception mythologique se définit par le fait de tenir l'histoire pour une totalité autonome, pour une réalité objective existant par soi.

La présupposition dernière — bien que le plus souvent inaperçue — de la conception dialectique de l'histoire est métaphysique, c'est la présupposition que l'histoire constitue en elle-même et par elle-même une réalité au sens propre du mot, à savoir d'une part une réalité effective, substantiellement existante, définissant une dimension de l'être et peut-être l'être lui-même, d'autre part et précisément *une* réalité, une réalité une et en fin de compte unique, une seule substance, une seule essence, une seule existence qui se déploie elle-même et dont le déploiement n'est ainsi que l'auto-déploiement, le déploiement de soi-même par soi-même, l'exhibition par son acte propre de sa réalité propre<sup>38</sup>.

Subordonner les individus à une histoire se réalisant elle-même à travers la médiation de leurs activités, c'est pour Marx faire de l'histoire « une personne à part, un sujet métaphysique, dont les individus humains réels ne sont que les simples supports »<sup>39</sup>. Or, Marx récuse très clairement toute hypostasiation de l'histoire.

L'histoire, écrit-il, ne fait rien, elle ne « possède pas de richesse immense », elle « ne livre pas de combat » ! C'est plutôt l'homme, l'homme réel et vivant qui fait et possède tout cela et livre des combats ; et ce n'est pas, soyez-en certains, l'histoire qui se sert de l'homme comme d'un moyen pour réaliser — comme si elle était un personnage particulier — ses propres buts ; elle n'est que l'activité de l'homme qui poursuit ses objectifs<sup>40</sup>.

L'histoire, comme Marx l'écrit encore ailleurs, ne traverse pas divers moments pour « conduire à sa dernière demeure une vieille forme sociale »<sup>41</sup>. Henry s'inspire donc directement de Marx lorsqu'il ironise sur le fait que l'histoire « n'épuise l'être d'aucun possible pour le déposer comme une carcasse vide sur le trajet qu'elle a suivi, elle ne rend pas la justice et n'est pas un tribunal, elle ne compose ni une tragédie ni une comédie, quelque théâtre où une vérité puisse se montrer, elle ne prouve rien, elle n'accomplit ni la phénoménologie de l'esprit ni la réalisation du genre humain, elle ne fait rien de tout cela par ce qu'elle n'existe pas »<sup>42</sup>. On comprend dans cette perspective pourquoi Marx peut écrire que « de ce fait, l'histoire doit toujours être écrite d'après une norme située en dehors d'elle »<sup>43</sup>. Ou pourquoi

<sup>37</sup> M I, p. 18.

<sup>38</sup> M I, p. 179. Souligné par l'auteur.

<sup>39</sup> K. MARX, *La Sainte famille*, trad. J. MOLITOR, Paris, Costes, t. II, 1946, p. 140 ; trad. E. COGNROT, Paris, Éditions Sociales, 1972, p. 101.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>41</sup> ID., *Contribution à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. J. MOLITOR, Paris, Costes, t. I, 1946, p. 90.

<sup>42</sup> DAP, p. 111.

<sup>43</sup> K. MARX, *L'Idéologie allemande*, trad. J. MOLITOR, Paris, Costes, t. VI, 1946, p. 185 ; trad. H. AUGER, G. BADIA, J. BAUDRILLARD, R. CARTELLE, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 70.

en un sens tout aussi radical, Henry ose cette figure rhétorique hyperbolique : « il n'y a pas d'histoire »<sup>44</sup>.

À l'encontre d'une conception hypostasiée de l'histoire, Marx fait reposer l'histoire sur une présupposition fondamentale qui en est la condition. Qu'elle est-elle ?

En donnant comme présupposition à l'histoire les individus vivants, Marx situe explicitement dans la vie phénoménologique individuelle et dans sa nécessité propre, dans la vie qui veut vivre et qui pour vivre doit satisfaire ses besoins et qui pour les satisfaire doit travailler, dans ce qu'est cette vie par conséquent et dans son essence, le principe de tous les phénomènes économiques, sociaux, politiques culturels, qui "se déroulent dans le monde" et que nous appelons "histoire"<sup>45</sup>.

Henry met en exergue plusieurs citations explicites de Marx à ce sujet : « La première présupposition de toute histoire des hommes, c'est naturellement l'existence d'individus humains vivants »<sup>46</sup>. Ou bien : « Les présuppositions par qui nous commençons ne sont par des fondements arbitraires, des dogmes ; ce sont les individus réels »<sup>47</sup>. Bref : « Les présuppositions, ce sont les hommes »<sup>48</sup>. Cette présupposition fondamentale se décline en trois aspects solidaires les uns des autres et constituant chacun « le premier fait historique » : l'activité pour satisfaire des besoins ; la production de nouveaux besoins ; la reproduction de l'individu dans une communauté. Marx articule ces trois aspects solidaires de la présupposition de l'histoire comme suit :

[...] la première présupposition de toute existence humaine, donc aussi de toute histoire, à savoir la présupposition que les hommes doivent être à même de vivre pour pouvoir "faire l'histoire". Mais pour vivre il faut avant tout boire, manger, se loger, se vêtir et quelques autres choses encore. Le premier fait historique est donc la production de moyens permettant de satisfaire ces besoins, la production de la vie matérielle donc... Le second point est que le premier besoin une fois satisfait, l'action de le satisfaire et l'instrument déjà acquis de cette satisfaction poussent à de nouveaux besoins – et cette production de nouveaux besoins est le premier fait historique... Le troisième point qui intervient ici d'emblée dans le développement, c'est que les hommes qui refont tous les jours leur propre vie commencent par faire d'autres hommes, par se reproduire – ce sont les rapports entre l'homme et la femme, entre les parents et les enfants, c'est la famille...<sup>49</sup>.

La référence à l'histoire chez Marx est, on le voit, toujours une « référence à la réalité », car « l'histoire n'est plus l'auto-développement d'une réalité autonome mais celle des individus »<sup>50</sup>. La condition de l'histoire réside dans le fait que les soi vivants devant satisfaire aux besoins immédiats de la vie, souffrant leur adhésion originaire au pâtre de la vie, travaillent et transforment la nature pour produire les

<sup>44</sup> M I, pp. 195-196. Cf. également, p. 184.

<sup>45</sup> M I, p. 195.

<sup>46</sup> K. MARX, *L'Idéologie allemande*, trad. J. MOLITOR, Paris, Costes, t. VI, 1946, p. 154 ; Éditions sociales, 1968, p. 45.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, Costes, VI, p. 158 : Éditions Sociales, p. 51.

<sup>49</sup> *Ibid.*, Costes VI, pp. 165-166 ; Éditions Sociales, p. 57.

<sup>50</sup> M I, p. 259.

objets nécessaires à la vie. L'origine de l'histoire renvoie aux forces des individus parce que l'histoire n'est rien d'autre que l'ensemble des effets des actions humaines. « La réalité qui produit l'histoire, c'est la réalité qui la produit »<sup>51</sup>. Au terme de cette déconstruction phénoménologique de la position dialectique, « [...] le concept d'histoire a maintenant un contenu qui n'est justement plus cette pseudo-réalité universelle et substantielle — l'Histoire — un contenu qui ne lui est plus homogène, qui n'est plus comme ce concept, une unité idéale, pas davantage un moment de ce concept, de son mouvement, le moment de sa réalisation par exemple, le concept de l'histoire devenu Idée »<sup>52</sup>.

## 2. *Le principe de l'auto-potentialisation de l'histoire*

Notre première analyse a montré que les individus définissent à la fois la « condition transcendantale »<sup>53</sup> de l'histoire, c'est-à-dire « son acte « proto-fondateur »<sup>54</sup> (ce que Marx appelle la « condition fondamentale de toute histoire »<sup>55</sup>) et son contenu effectif. Marx, stipule Henry, ne considère donc pas d'abord l'histoire dans son apparition facticielle mais à partir de sa « signification essentielle »<sup>56</sup> qui détermine en même temps le contenu positif de l'histoire et la condition transcendantale qui la relance sans cesse. Le terme « transcendantal » ne renvoie en effet pas seulement à l'idée de condition de possibilité, il renvoie à l'idée de fondement, fondement qui dans le vocabulaire henryen s'entend toujours comme potentialisation. « Condition transcendantale signifie condition immanente à tout ce qu'elle rend possible [...] »<sup>57</sup>. Définissons maintenant très précisément la condition de la relance de l'histoire : c'est « la réitération indéfinie du désir, du besoin, du travail, c'est cela qui, comme condition toujours nouvelle et toujours présente, fait qu'il y a une histoire »<sup>58</sup>. Pour le dire en un mot, ce qui auto-potentie l'histoire, c'est la souffrance du soi et tout ce qui y est en jeu.

Seule une philosophie qui recueille au départ la positivité de la vie peut rendre compte à la fois de la possibilité et de la positivité de l'histoire, une philosophie qui sait que ce qui est à l'origine, ce n'est pas un projet, mais la faim, le besoin, la vie telle qu'elle s'éprouve dans l'effectivité de son présent vivant, dans l'affectivité. Seul ce qui est affectif peut avoir et d'abord fonder une histoire. [...] Avant le projet de se vêtir, il y a le froid, l'expérience subjective du malaise, après le projet, l'activité subjective concrète par laquelle la vie tente d'abolir ses déterminations négatives, sa "souffrance"<sup>59</sup>.

Comment penser une histoire qui s'auto-potentie ? Grâce à *la source de l'auto-potentialisation*, répond Henry, qui est *le besoin du soi de sortir de la souffrance*. Un premier

---

<sup>51</sup> M I, p. 477.

<sup>52</sup> M I, p. 194.

<sup>53</sup> M I, p. 196.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> K. MARX, *L'Idéologie allemande*, op. cit., Costes, VI, p. 165 ; Éditions sociales, p. 57.

<sup>56</sup> M I, p. 196.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> M I, p. 198.

<sup>59</sup> M I, p. 207.

niveau d'analyse consiste à montrer que notre vie charnelle, en raison de sa vulnérabilité, est condamnée à entretenir la vie. Notre vie charnelle réclame sans cesse les conditions de sa survie. Elle est constituée par des tonalités affectives négatives, au premier rang desquels se trouve le malaise du besoin. Cette souffrance originaire et toujours présente travaille notre chair et nécessite une activité tout aussi permanente pour la satisfaire. C'est pourquoi la négativité de la vie n'est jamais dissociée de sa positivité chez Henry. « [La Vie] est essentiellement activité, parce qu'elle est essentiellement besoin, parce que le besoin souffrant se change en l'action destinée à le satisfaire »<sup>60</sup>. L'auto-potentialisation de l'histoire est par conséquent toujours présente parce qu'elle ne désigne pas une condition formelle, mais le fondement d'une histoire effective par laquelle les soi vivants cherchent à répondre à la souffrance en transformant leur malaise et leur manque en satisfaction. « Car c'est dans la vie qu'apparaît le besoin, qui devient spontanément praxis entraînant la satisfaction. Il s'agit d'une auto-transformation »<sup>61</sup>. Nous sommes alors en mesure de comprendre où Henry place le fondement matériel de l'histoire. « [...] c'est cette réitération, comme condition toujours présente, présente en chaque point de l'histoire, en chaque individu, qui fait que l'histoire se produit, se produit nécessairement, nous pouvons le dire à présent, comme une histoire de la production et de la consommation »<sup>62</sup>. La production de la vie pour satisfaire les besoins vivants est pour Marx le fait historique « qui doit être accompli aujourd'hui comme il y a des milliers d'années, chaque jour et à chaque heure, rien que pour maintenir les hommes en vie »<sup>63</sup>. *Le fondement matériel de l'histoire est, selon la phénoménologie radicale, l'activité même des individus. L'histoire est le produit de la vie des individus.* « La vie produit l'histoire en tant qu'elle se produit elle-même dans le mouvement immanent de l'affectivité et de l'action »<sup>64</sup>.

Pour comprendre cette dernière thèse dans toute sa radicalité, il faut toutefois en venir à un second niveau d'analyse. Nous avons vu dans les chapitres précédents que les réflexions de Henry sur le besoin dépassaient en effet le niveau d'analyse fonctionnelle. La réalisation des besoins ne peut se limiter à une réponse objective, leur réalisation étant au contraire subjective. La violence originaire de l'adhésion du pâtre à lui-même implique, plus radicalement qu'une réponse de type fonctionnelle, un acte d'adhésion pour que cette souffrance s'auto-transforme aussitôt en joie de pâtre. R. Gély a fourni une explication très claire de ce second niveau d'analyse. Il montre que « s'il n'y a de pâtre possible que dans son acte d'adhésion à lui-même, c'est dire qu'il n'y a de pâtre que susceptible de ne pas supporter la violence de son surgissement, faute de quoi, cette adhésion, aussi immanente soit-elle, ne serait pas un acte. [...] C'est le souffrir même qui s'auto-transforme en adhésion à soi »<sup>65</sup>. Le soi vivant, s'il est donc « donné à lui-même

---

<sup>60</sup> AD, p. 172.

<sup>61</sup> E, p. 118.

<sup>62</sup> DAP, p. 112. Cf. également M I, pp. 201-202.

<sup>63</sup> K. MARX, *La Sainte Famille*, op. cit., Costes, II, p. 165 ; Éditions Sociales, p. 57.

<sup>64</sup> M I, p. 208.

<sup>65</sup> R. GÉLY, « Souffrance et attention sociale à la vie », loc. cit., p. 7.

dans l'adhésion originaire à soi du pâtre de la vie, est tout autant donné à lui-même dans l'épreuve d'un souffrir originaire de la vie, d'un souffrir qui, s'il suppose l'adhésion originaire de la vie à elle-même, ne peut manquer en même temps de se vivre comme ayant sans cesse à consentir à lui-même, comme ayant à s'ipséiser, à se donner la vie qu'il reçoit »<sup>66</sup>. Ce second niveau d'analyse fait ressortir avec plus d'acuité le sens profond que revêt l'auto-potentialisation de l'histoire comme besoin du soi de sortir de la souffrance. Ce besoin « ne désigne pas seulement une détermination de la vie, si privilégiée soit-elle, il est plus profondément le lien de toutes ses déterminations, leur intériorité réciproque sur le fond de leur immanence essentielle, le mouvement même de la vie »<sup>67</sup>.

Si le besoin en appelle intrinsèquement à une action, c'est bien parce que le besoin n'adhère pleinement à lui-même que lorsqu'il est satisfait par une action qui s'effectue selon la modalité d'un accroissement des potentialités de la vie. « Nous sommes ici en présence d'une propriété absolue de la vie, sa capacité d'apporter plus qu'on ne lui a donné, de produire plus qu'elle ne consomme. Dans ce "plus" se lit l'un des traits décisifs de la vie [...] : celle d'être un pouvoir d'accroissement, une force qui en vertu de sa plus grande force porte toujours en elle, outre le vouloir obscur de se dépasser elle-même, de s'outrepasser, la capacité effective de le faire »<sup>68</sup>. C'est la raison pour laquelle Henry dit « qu'un écart se creuse entre "ce dont la vie a besoin" et "ce qu'elle est capable de produire". Dans cet écart vient se loger tout ce que nous appelons civilisations et culture »<sup>69</sup>. La production apparaît dans cette perspective comme « la réalisation et l'actualisation de la possibilité la plus ultime de la vie de l'emporter sur ses propres conditions, d'être ce pouvoir d'accroissement qui fait d'elle justement, à l'encontre de tout ce à quoi elle se mesure dans le monde, la vie »<sup>70</sup>. Lorsque cette production impliquée par la structure affective du besoin ne peut se réaliser, l'épreuve du besoin devient insupportable, non pas simplement en raison du manque qui le constitue, mais parce que son pâtre ne trouve plus dans la façon dont il est satisfait de quoi transformer sa souffrance en adhésion à soi, de quoi effectuer le besoin comme un processus d'ipséisation<sup>71</sup>. « Un des apports fondamentaux des réflexions de Henry sur la question de l'accroissement de la vie est de nous permettre de comprendre en quoi un certain repli des individus dans des comportements de pure et simple consommation peut être décrit comme une fuite par rapport à la violence interne de l'éprouver de la vie, comme un effort pour naturaliser leur adhésion au pouvoir de s'éprouver de la vie »<sup>72</sup>.

Le besoin sans cesse renouvelé en appelle au contraire à une histoire ou à un « historial » qui sera l'histoire des différents modes de production venant le satisfaire dans un acte de réalisation de soi, qui est « l'opération de se garder et de se

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>67</sup> M II, p. 64.

<sup>68</sup> CC, p. 122.

<sup>69</sup> CC, p. 152.

<sup>70</sup> M II, p. 60.

<sup>71</sup> Cf. R. GÉLY, « La question de l'accroissement de la vie... », *loc. cit.*, (à paraître).

<sup>72</sup> *Ibid.*

conserver et, dans cette épreuve et en tant qu'elle est effective, de s'accroître de soi et de surabonder»<sup>73</sup>. C'est dire que l'effectuation du besoin ne repose pas sur un type déterminé de production pouvant le satisfaire mais implique un mode d'effectuation par lequel il pourra adhérer à lui-même de telle sorte que se constitue dans cette acte d'adhésion une ipséisation. Apporter au besoin une simple réponse fonctionnelle en suivant un horizon déterminé et déterministe de production ne pourrait qu'inhiber le processus d'ipséisation qui doit s'y mettre en œuvre, bref ne pourrait qu'atrophier le mouvement même de la vie. Phénoménologiquement, l'histoire n'est pas « une histoire linéaire et homogène mais plutôt le lieu d'émergence de structures typiques »<sup>74</sup> de production : antique, médiéval, asiatique, européenne, capitaliste, communiste, etc. Ces différents types de productions résultent du principe même d'une vie tentant dans sa corropriation du monde de s'ipséiser, de se singulariser en répondant à ses besoins fondamentaux<sup>75</sup>.

C'est en tant que vivant, portant en lui cette essence souffrante et agissante de la vie, qu'il produit constamment à chaque instant une société qui n'est que sa propre vie, à savoir cette activité sans commencement ni fin en laquelle toute vie se hausse au niveau des exigences de sa souffrance et de son désir et y fait face. C'est parce que telle est la vie et tel est l'individu que [...] l'histoire [est] celle des façons diversifiées et successives dont au cours des siècles les hommes ont tenté de répondre aux questions pathétiques sous lesquelles la vie ne cesse des les écraser<sup>76</sup>.

C'est donc bien le pouvoir d'être soi de la vie dans tous ses modes d'effectuation qui apparaît alors comme la raison de la modalisation diversifiée des réponses apportées au besoin, effectuations qui en fonction de la corropriation d'une matérialité d'un monde varié en ressources ne sont jamais les mêmes mais toujours une radicale ipséisation de la vie. « Ainsi toute culture se définit-elle d'abord par les modalités selon lesquelles la vie répond à ses besoins, par des habits concrets relatif à la nourriture, au vêtement, au travail, l'érotisme, à la relation à la mort, etc. »<sup>77</sup>. Les différents types de cultures qui sont apparus sur la terre au

<sup>73</sup> LB, p. 170.

<sup>74</sup> M I, p. 454.

<sup>75</sup> Nous verrons plus loin qu'il y a des types de production qui ne permettent pas une véritable ipséisation de la vie mais se retournent au contraire contre ce principe, par exemple le capitalisme ou le communisme. Il reste que, indépendamment de la réponse homogénéisante aux conséquences dramatiques qu'ils ont apportée, ils sont eux aussi motivés par le besoin originaire du soi de sortir la souffrance.

<sup>76</sup> CC, p. 50.

<sup>77</sup> SER, p. 34. Le commentaire du texte *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (Paris, Pauvert, 1965) peut servir d'analyse « eidétique » (DAP, p. 114) à l'explication de la formation d'une représentation culturelle ou idéologique partagée. Bien que le terme de corropriation n'y apparaisse pas — faute d'avoir déjà été conceptualisé —, l'explication de la formation d'une représentation culturelle ou idéologique repose sur le rapport pratique que nous avons du monde ; comme en atteste la formation d'une communauté de vue dans la classe paysanne française au milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle malgré la dispersion géographique des individus, l'inexistante de relation entre eux, l'absence de toute transmission d'idée ou de représentation que ce soit par l'entremise de l'enseignement ou de journaux commun, leur manque de communauté politique. « Cette similitude de pensées et de “réflexes idéologiques”, en l'absence de tout déterminant objectif, ne peut s'expliquer que par leur généalogie subjective concrète : c'est l'activité de chaque individu qui motive immédiatement sa manière de comprendre le monde et de se penser soi-même, celle-ci surgit de sa vie même sans la médiation d'aucune structure idéologique transcendante. C'est parce que de multiples indivi-

cours de l'histoire — de manière successives ou contemporaines — laissent éclater l'inépuisable processus d'ipséisation de la vie, sa volonté sans cesse renouvelée de s'éprouver singulièrement dans une reproduction d'elle-même qui n'est *jamais la même*, mais *toujours soi*. Ces cultures manifestent la beauté et la richesse d'une corproprieté qui effectue ici et là-bas les potentialités de la vie en répondant à ses besoins selon la modalisation des habitus d'une corproprieté différente d'un monde différent.

Nous transformons le monde, l'histoire de l'humanité n'est que l'histoire de cette transformation, au point qu'il est impossible de contempler un paysage sans voir en lui l'effet d'une certaine praxis. Mais cette transformation n'avait été dans le passé de l'humanité que la mise en œuvre de la Corps-proprieté qui fait de nous les habitants de la Terre en tant que propriétaires, en un sens ontologique. Comment le monde est le monde de la vie, c'est ce que nous comprenons un peu mieux : avant d'être un monde sensible, en tant que limité d'un mouvement, en tant que corps-proprie<sup>78</sup>.

Il nous semble que J.-L. Petit — malgré ses réserves à l'égard de la lecture de Marx faite par Henry — a bien rendu ce que le matérialisme historique signifie relu par la phénoménologie radicale :

La production est essentiellement ce *par quoi* la vie des individus se phénoménalise en un certain mode de vie déterminé, en un certain mode d'elle-même dans lequel elle séjourne actuellement, avant de se muer en un autre différemment déterminé, selon la série historialisante des modalisations spontanées de l'acte originaire de produire. Dans l'activité de production des individus, leurs conditions de vie matérielles se transforment en une forme d'expression sans cesse renouvelée de leur vie, qui est leur mode de vie déterminé en cette phase qui est le présent de leur histoire<sup>79</sup>.

La vie est une « force productive »<sup>80</sup> non pas seulement parce qu'elle transforme le monde ou parce qu'elle est « capable de créer ce qui n'existerait pas sans elle »<sup>81</sup>, mais d'abord parce qu'elle est auto-transformation. Se libérant de plus en plus des contraintes matérielles de sa reproduction, la vie se révèle à elle-même en tant que « force productive »<sup>82</sup>, source et sens de tout faire possible dans l'agir des individus. Nous voyons alors comment Henry, après avoir critiqué le matérialisme historique qui s'est adossé à la conception dialectique de l'histoire, a cherché à rattacher l'essence du matérialisme, en tant que « fondement matériel de l'histoire », à la tradition phénoménologique qu'il défend<sup>83</sup>. Il a ainsi gagné l'histoire par un concept de vie dans lequel on trouve un concept de praxis et d'auto-

---

dus font la même chose et vivent de la même façon qu'ils pensent aussi de manière semblable [...] » (SSM, pp. 55-56).

<sup>78</sup> SER, p. 38.

<sup>79</sup> J.-P. PETIT, « Marx et l'ontologie de la praxis », *loc. cit.*, p. 371. Souligné par nous.

<sup>80</sup> CC, p. 30.

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> Cette hypothèse de lecture est réaffirmée tout au long de l'ouvrage. Marx a proposé et façonné dans ses écrits une « phénoménologie radicale de la vie individuelle » (M I, pp. 142 et 479). « Toujours la description de Marx s'entend comme phénoménologique » (M I, p. 269). Et même comme une « philosophie de la vie immanente » (M II, p. 64). « L'interprétation de la vie comme immanence constitue l'élément permanent de la pensée de Marx » (M II, p. 67).

transformation. *L'ultime réduction de Henry consiste à situer, à la suite de Marx, la potentialisation de l'histoire non pas simplement dans la souffrance de la vie individuelle qui pour se transformer s'auto-potentie en produisant tout ce qui est nécessaire à la vie, mais dans la possibilité même de la transformation de la vie individuelle, possibilité qu'elle tient de la Vie absolue.*

Le “matérialisme historique”, si l'on veut conserver ce terme qui n'est pas de Marx — *L'Idéologie allemande* parle du “fondement matériel de l'histoire” — n'est pas une conception particulière de l'histoire parmi d'autres possibles mais une philosophie de l'histoire qui assigne aux phénomènes “historiques” une origine située hors d'eux, dans la vie justement, qui apparaît ainsi comme le fondement [hétérogène] et méta-historique de l'histoire elle-même<sup>84</sup>.

### 3. *L'hétérogénéité de la condition de l'histoire*

Pour affiner la thèse profonde et délicate de cette dernière citation, le débat qui s'est tenu entre Ricœur et Henry — tant en conférence que par publications interposées — mérite qu'on y revienne soigneusement. Sans prétendre épuiser la richesse de leur dialogue, nous voulons en présenter un enjeu essentiel touchant directement à la position phénoménologique en philosophie de l'histoire. Dans sa recension critique qui salue la fécondité de la lecture de Henry, Ricœur lui adresse en effet une critique forte qu'il décline autour de trois contre-arguments.

— 1. Ricœur reproche d'abord à Henry d'avoir autant clarifié que dissimulé le rapport des soi vivants à leurs conditions d'existence concrètes, aux circonstances matérielles historiques dans lesquels ils agissent. C'était justement, dit Ricoeur, l'originalité de l'anthropologie de Marx de ne pas séparer l'individu agissant des circonstances dans lesquels il agit ; Marx ne cessant jamais de dire « les hommes et leurs conditions », de parler de ce que les hommes font « dans des conditions », « conformément à leur productivité matérielle ». Or — et voici le reproche —, « [Michel Henry] a dissocié d'une part, l'appartenance des individus à l'histoire, ce que Marx appelle constamment les “circonstances” ou les “conditions”, et, d'autre part, la présupposition de la vie individuelle qui n'appartient pas à l'histoire »<sup>85</sup>. La critique ricœurienne est de taille. Le texte de Henry est cependant à même de lui faire droit, au moins en partie. Que lit-on chez Henry ?

La vie phénoménologique individuelle, toutes ses vies ou, pour parler comme Marx, les “individus vivants”, bien qu'ils entrent dans l'histoire et soient déterminés par elle, la déterminent au contraire, et cela dans un sens ultime : non pas parce qu'ils concourent, chacun pour sa modeste part, pour une part infime à vrai dire, à produire le cours

<sup>84</sup> SSM, p. 49. On mesure la distance qui sépare Henry de la tradition marxiste. « “Matériel”, explique Henry, ne désigne en aucune façon chez Marx la matière des matérialistes du XVIII<sup>ème</sup> siècle ou celles des scientifiques de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, ce qu'on entend en général par ce terme, l'objet de la physique, mais bien ce qui a trait à la praxis, à savoir la vie réelle des individus, leur activité et leurs besoins, la subjectivité originelle qui constitue leur existence concrète. C'est ce que montre à l'évidence le renversement accompli par les *Thèses sur Feuerbach*, renversement qui implique précisément celui de la métaphysique de Engels qui en est directement issue » (M I, p. 408).

<sup>85</sup> P. RICŒUR, « Le “Marx” de Michel Henry », *loc. cit.*, p. 133.

du monde et à façonner sa physionomie d'ensemble, mais parce qu'ils constituent sa condition de possibilité, *ce sans quoi* l'histoire ne serait pas<sup>86</sup>.

Henry veut donc mettre en évidence est le fait que les individus sont produits dans des conditions d'existence autant qu'ils les produisent ; le fait qu'il y a chez Marx une « causalité réciproque »<sup>87</sup> ou ce qu'il appelle une « causalité circulaire »<sup>88</sup>. Il approfondit cette thèse centrale dans *Du communisme au capitalisme* :

Il est donc exact d'affirmer dans que les déterminations sociales "déterminent" l'individu au fond de son être — de façon beaucoup plus essentielle que toute propriété objective, que la taille ou la couleur de la peau. Et cette détermination consiste en ceci qu'elles sont vécues, senties et éprouvées par l'individu comme cela même qu'il est. Ainsi du travail, de la fonction sociale, de l'ensemble des conditions de vie. Le tort du marxisme fut seulement de considérer celles-ci comme objectives<sup>89</sup>.

— 2. Cette première réponse n'est toutefois que partielle. Car Ricœur, sur base de la même critique, en vient à interroger un second aspect qui aurait échappé à la lecture de Henry. Les déterminations sociales, admet Ricœur, « affectent certes la vie de chacun et, en ce sens, elles sont toujours plus qu'un spectacle, un objet de représentation. Mais elles affectent la vie dans son agir et non dans son souffrir. C'est pourquoi elles comptent un coefficient d'extériorité originaire qu'exprime bien le terme de "circonstances" (*Umstände*) »<sup>90</sup>. Pour Ricœur, il faut reconnaître que « l'individu est toujours déjà entré dans l'histoire sous des conditions et dans des circonstances qu'il n'a pas produites et à travers lesquelles il est pourtant sommé de produire l'histoire »<sup>91</sup>. Sinon « comment se fait-il que l'individu qui produit les conditions de son existence puisse ressentir cela comme un destin extérieur ? »<sup>92</sup>.

Henry commence sa réponse en suivant les mots de Marx : « les circonstances font les hommes autant que les hommes font les circonstances »<sup>93</sup>. Que les circonstances soient produites par les hommes n'annulent en rien évidemment qu'elles se proposent comme les circonstances de cette activité, « comme les formes

<sup>86</sup> M I, pp. 195-196. Souligné par nous.

<sup>87</sup> M I, p. 250.

<sup>88</sup> DAP, p. 103.

<sup>89</sup> CC, pp. 104-105. Il est donc impossible pour Henry que la subjectivité puisse se détacher de ses conditions d'existence pour se réfugier dans la pure et simple représentation de celles-ci. Cette impuissance de la représentation et de « la pensée à l'égard de la vie et de ses diverses modalités tient à la nature même de cette vie, au fait qu'il n'y a, entre elle et elle, aucune distance, aucune relation à un objet, aucun objet possible » (CC, p. 46). C'est sur une telle considération que « Marx a pris plaisir à mettre en évidence l'impuissance de l'individu en tant qu'il veut, c'est-à-dire en tant qu'il se représente autre chose que la réalité et vient nécessairement se heurter à celle-ci » (M II, p. 29). À Stirner en effet, « Marx oppose le "véritable individu" celui qui n'est plus constitué par la relation à un universel, par la "relation à", mais par l'irrémissible épreuve de la vie, dont les attributs sont ceux de cette vie et non plus de la pensée et de ses illusions » (DAP, p. 48). Dès qu'on objective ces conditions d'existence et qu'on n'y saisit plus la subjectivité radicale qui chaque fois s'y éprouve, on n'a plus d'autre possibilité que d'opposer la vie comme passivité et la vie comme activité.

<sup>90</sup> P. RICŒUR, « Le "Marx" de Michel Henry », *loc. cit.*, p. 134.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>92</sup> DAP, p. 103.

<sup>93</sup> K. MARX, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, Costes, VI, p. 185 ; Éditions Sociales, p. 70.

dans lesquelles une telle activité se produit »<sup>94</sup>. Henry ne sépare donc nullement les circonstances de l'activité, séparation qui d'un point de vue marxien ne pourrait que participer à la pérennisation de l'aliénation. Si nous précisons davantage, Henry ajoute qu'« il y a chez Marx une idée très importante qui va tout à fait dans le sens de ce que [Ricœur dit], c'est l'idée de génération. Quand on pense l'histoire, il faut penser l'histoire par génération, c'est-à-dire que les individus qui arrivent trouvent les conditions de production qui sont les conditions mêmes de leur vie »<sup>95</sup>. Les conditions reçues de la génération précédente assignent à la génération suivante leurs propres conditions d'existence et leur donnent un développement déterminé, un caractère spécifique<sup>96</sup>. Il est par conséquent tout à fait exact pour Henry de dire que « l'individu trouve les conditions de son activité, il trouve son activité elle-même comme une activité déjà accomplie par d'autres et qui s'offre à lui pour qu'il l'exerce à son tour ». Seulement, Henry ajoute immédiatement qu'« *il la trouve justement en tant qu'il l'accomplit lui-même, en tant qu'elle est sa propre vie*, rien, par conséquent, qui lui serait extérieur, qui la déterminerait de l'extérieur »<sup>97</sup>. L'individu agit dans des conditions léguées par la génération précédente mais celles-ci n'existent que par le fait que l'individu les répète si bien que si la réalité de ces conditions ne cesse pas, c'est précisément *à cause* de cette répétition<sup>98</sup>.

Il ne faut donc pas croire que la première génération *crée* les conditions sociales et que la suivante se borne à les subir. [...] Les conditions sociales sont un héritage, il n'y a pas de rupture dans le processus, pas de transcendance où se réintroduise la causalité, mais seulement [...] une répétition dans laquelle chaque vie recrée la relation dans la mesure où elle réaccomplit l'activité qui fut celle d'une autre vie »<sup>99</sup>.

Affirmer le contraire ne permettrait pas d'entendre la radicalité de la pensée de Marx. Et Henry de citer Marx : « La façon dite objective d'écrire l'histoire consistait précisément à concevoir les conditions historiques comme séparées de l'activité. Caractère réactionnaire »<sup>100</sup>. Bref, si Henry reconnaît explicitement que les individus vivants d'une génération sont affectés par les effets de l'activité de la génération antérieure<sup>101</sup>, il insiste sur le fait que les conditions léguées par la génération précé-

---

<sup>94</sup> M I, p. 249. Henry n'ignore pas ce texte de Marx qu'il cite : « La façon dont les hommes produisent leurs moyens de subsistance dépend d'abord de la nature des moyens de subsistance qu'ils trouvent déjà donnés et qu'il leur faut reproduire. Ce mode de production n'est pas à considérer de ce seul point de vue qu'il est la reproduction de l'existence physique des individus. Il est plutôt déjà un mode déterminé de l'activité de ces individus, une manière déterminée de manifester leur vie, un mode de vie déterminé de ces individus. Ce qu'ils sont coïncide donc avec leur production [*Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion*] » (K. MARX, *L'Idéologie allemande*, op. cit., Costes, VI, p. 155 ; Editions Sociales, pp. 45-46).

<sup>95</sup> DAP, p. 104.

<sup>96</sup> Cf. M I, p. 251.

<sup>97</sup> M I, p. 251. Souligné par l'auteur.

<sup>98</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>99</sup> M I, p. 252. Souligné par l'auteur.

<sup>100</sup> K. MARX, *L'Idéologie allemande*, op. cit., Costes, VI, p. 188 ; Editions sociales, p. 71.

<sup>101</sup> Cf. M I, p. 251.

dente « ne sont cependant rien d'autre que l'activité de la génération actuelle, une activité subie par elle, mais comme sa propre activité »<sup>102</sup>.

— 3. Venons-en à la racine de la critique adressée par Ricœur : « la condition de l'histoire est [chez Henry] hétérogène aux circonstances historiques »<sup>103</sup>. Et c'est en effet ce que dit Henry en toute lettre : « En tant qu'elle constitue la condition de possibilité de l'histoire, la vie, bien qu'elle appartienne à l'histoire, ne lui appartient pas, doit être comprise comme méta-historique et comme ce fondement hétérogène à la possibilité du développement qu'il fonde, comme métaphysique »<sup>104</sup>. Cette dissociation, explique Ricœur, fait que l'on ne comprend plus comment le matérialisme est historique, « c'est-à-dire rend réellement possible une histoire »<sup>105</sup>.

Comment Henry tient-il le fait que les conditions de l'histoire sont bien des conditions immanentes au développement qu'elles produisent, qu'elles constituent sa possibilité interne et qu'en même temps elles lui sont hétérogènes ? Il ne s'agit plus ici de répondre même minimalement à Ricœur à partir de ce que Henry a dit ou aurait voulu dire. Il faut au contraire entrer pleinement dans cette thèse de Henry car elle est au fondement de sa position phénoménologique en philosophie de l'histoire. Elle se résume tout entière dans cette simple phrase : c'est « la vie qui apparaît comme le principe de l'histoire »<sup>106</sup>. Tout l'intérêt de cette position phénoménologique est en effet de dire que l'origine de la potentiation de l'histoire, tout en étant radicalement immanente à l'histoire, est en même temps hétérogène aux événements historiques.

Que signifie plus précisément l'immanence à l'histoire de sa condition méta-historique de possibilité ? Comment la vie peut-elle à la fois appartenir à l'histoire et ne pas lui appartenir ? Appartenir à l'histoire veut dire pour la vie, être chaque fois en elle, à chaque moment ou plutôt en chaque individu, la condition d'une production effective, une production rendue nécessaire par cette vie et pour elle. Ne pas appartenir à l'histoire veut dire : cette condition de toute histoire n'est pas quelque chose qui puisse lui être soumis, qui serait emporté et aboli par elle, n'est pas un état historique, c'est-à-dire justement un état de choses en voie de transformation et finalement de disparition<sup>107</sup>.

Tout l'enjeu est par conséquent de comprendre que les individus sont historiques en un double sens :

Historiques, toutefois, les individus le sont à un double titre, d'une part en tant qu'ils appartiennent à l'histoire et que leurs actions constituent son cours, d'autre part en tant qu'ils ne lui appartiennent pas, en tant que, *soumis au pouvoir de la vie en eux*, ils la fondent. "Historique" a donc deux sens, désignant tour à tour le contenu infiniment divers de l'histoire, mais aussi et d'abord son fondement. Cette seconde signification où il n'est plus question de l'histoire factice mais de sa condition a priori de possibilité, est la signification essentielle, elle vise une "réalité" qui n'est pas ce qui se produit mais

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> P. RICŒUR, « Le "Marx" de Michel Henry », *loc. cit.*, p. 133.

<sup>104</sup> M I, pp. 195-196.

<sup>105</sup> P. RICŒUR, « Le "Marx" de Michel Henry », *loc. cit.*, p. 133.

<sup>106</sup> SSM, p. 49.

<sup>107</sup> M I, p. 197.

ce qui fait que “ce qui se produit” peut se produire, doit se produire et se produit effectivement<sup>108</sup>.

L'hétérogénéité dont il est ici question ne situe donc pas la condition de l'histoire « en dehors » de l'histoire. « Que la vie constitue la condition fondamentale de toute histoire, sa condition a priori de possibilité ou, comme nous pouvons le dire encore, sa condition transcendante, qu'elle doive être comprise comme une condition méta-historique, ne signifie en aucune façon qu'elle se situe en dehors l'histoire [...] »<sup>109</sup>. La condition de l'histoire n'est pas structurellement hétérogène à l'histoire de telle sorte qu'il n'y aurait et ne pourrait y avoir aucun rapport entre l'origine de l'histoire et l'histoire. Cette hétérogénéité ne désigne pas une extériorité réciproque de niveaux phénoménologiques. Loin de désigner l'absence de rapport, elle vise au contraire la relation elle-même. « C'est parce que l'essence de la vie phénoménologique individuelle n'est pas historique mais contient la possibilité de toute histoire, que cette vie phénoménologique, que l'existence des hommes, elle, est historique, capable de faire l'histoire et de la subir. L'histoire, le cours des événements, est alors un processus réel et sa contingence même, une nécessité »<sup>110</sup>.

Il faut être précis. Ce qui est hétérogène, ce ne sont pas les soi vivants — la vie s'auto-potentialisant bien entendu toujours dans des conditions d'existence concrètes déterminant les individus. Ce qui est hétérogène à l'histoire, c'est la condition de la vie individuelle à savoir la vie elle-même. Et c'est pourquoi elle n'est pas une cause vouée à disparaître avec l'effet qu'elle entraîne<sup>111</sup>. *La potentialisation de l'histoire est hétérogène à l'histoire parce qu'elle la soutient en permanence, parce qu'elle l'originarise à chaque instant.* « Condition transcendante de l'histoire, la vie intervient en chaque point de cette histoire et la rend à chaque fois possible »<sup>112</sup>. *La position phénoménologique tente ainsi de penser une effectuation de l'origine comme le lieu même de l'auto-possibilisation de l'origine,* « la vie se produisant elle-même, produisant ses propres conditions »<sup>113</sup>. *L'histoire est le milieu d'une auto-possibilisation permanente de la vie*<sup>114</sup>. Le fait que la potentialisation de l'histoire ne se réduise pas à l'histoire fait qu'elle ne manquera jamais, qu'elle ne s'épuisera jamais dans telle ou telle mise en acte et en forme historique. C'est pourquoi, « dans l'horizon phénoménologique et ontologique de la vie, l'idée d'une “fin de l'histoire” n'a aucun sens »<sup>115</sup>. Si l'histoire peut toujours être relancée,

<sup>108</sup> M I, p. 196. Souligné par nous. Ce serait par conséquent une erreur d'interprétation de lier la naissance de l'individualité à des considérations d'ordre historique ou psychologique : « C'est à l'idée de l'individu qu'on peut chercher à assigner une date de naissance dans l'histoire, en aucune façon aux individus eux-mêmes dont le matérialisme historique a montré que l'histoire commence avec eux. [...] C'est comme si l'on disait que les Pyramides se sont construites toutes seules sous prétexte que le concept de l'individu n'est pas encore né en Egypte » (M II, p. 37).

<sup>109</sup> M I, p. 196.

<sup>110</sup> G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, Un philosophe de la praxis, op. cit.*, p. 175.

<sup>111</sup> Cf. M I, p. 199.

<sup>112</sup> M I, p. 196.

<sup>113</sup> M I, p. 443.

<sup>114</sup> Dans sa mise en dialogue de la pensée de Henry avec celles de Fichte et Schelling, M. Maesschalck introduit à ce niveau le concept d'« auto-génétilisation ». Cf. e. a. « L'incarnation dans les christologies spéculatives », *loc. cit.*

<sup>115</sup> DAP, p. 128.

c'est parce que le potentiation est toujours présente, toujours nouvelle. « Rien ne revient, écrira plus tard Henry, mais tout provient, dans le présent vivant, du pouvoir de la vie »<sup>116</sup>.

— 4. Au vu de ce que nous venons de dire, il nous semble que Henry pourrait par sa position fournir une réponse tout à fait originale à la dernière partie de la *Troisième thèse sur Feuerbach* de Marx. Selon ce passage quelque peu énigmatique : « *Das Zusammenfallen des Änders der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als revolutionäre Praxis gefasst und rationell verstanden werden* »<sup>117</sup>. Nous nous servirons ici du commentaire de P. Macherey comme contre-point. Ce dernier traduit le passage comme ceci : « La coïncidence de la modification des circonstances et de l'activité humaine ou auto-changement peut seulement être saisie et rationnellement comprise en tant que praxis révolutionnaire »<sup>118</sup>. Le terme de « *Selbstveränderung* » pouvant aussi se traduire par « auto-transformation »<sup>119</sup>, c'est ce dernier terme que nous retiendrons à l'instar de Henry. L'enjeu de cette troisième thèse telle que nous la comprenons est la transformation qui peut être apportées aux conditions de l'existence humaine du point de vue d'une histoire qui n'est ni hypostasiée ni figée par des lois homogènes à son processus de sorte qu'aucune action humaine ne pourrait en infléchir le cours.

On remarque d'un coup d'œil que cette thèse comporte un cercle vicieux. « Ce sont les hommes qui doivent changer les circonstances alors même que leur action est conditionnée par elles »<sup>120</sup>. Ce dilemme, qui est le cœur de la *Troisième thèse*, appelle pour Marx « une solution qui ne soit pas seulement théorique mais aussi pratique »<sup>121</sup> car, comme le note P. Macherey à juste titre, « si l'on en reste à l'énoncé du problème », alors « on se laisse enfermer dans l'alternative qui en bloque la résolution »<sup>122</sup>. Or, la position de Henry consiste à penser la possibilité d'une sortie du blocage à partir de ce qui, immanent à l'auto-éprouver du blocage, lui est en même temps radicalement hétérogène. L'unique moyen de sortir du cercle vicieux — de l'impensable coïncidence ou simultanéité des circonstances et de l'activité qui prend appui sur elles pour les modifier — est de chercher dans le pouvoir pouvoir de la vie la potentiation de la « praxis révolutionnaire » que Marx associe immédiatement à l'auto-transformation. En ce sens, même en situation d'aliénation, la position de Henry permet de conserver le pouvoir d'auto-potentiation de l'histoire, c'est-à-dire l'épreuve de l'identité des circonstances et du pouvoir de leur auto-transformation, c'est dire rien moins que la praxis révolutionnaire. Ce serait donc en fait une erreur de définir la *Selbstveränderung* comme le fait P. Macherey en tant qu'une « transformation dont les causes ne sont pas extérieures à

<sup>116</sup> DP, p. 55.

<sup>117</sup> Nous éliminons ici les modifications apportées par Engels en nous basant sur le texte donné par P. Macherey (*Marx 1845, Les « Thèses » sur Feuerbach, Traduction et commentaire*, Paris, Amsterdam, 2008, p. 82).

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> J. TEXIER, « Marx est-il marxiste ? », *loc. cit.*, p. 404.

<sup>120</sup> P. MACHEREY, *Marx 1845, Les « Thèses » sur Feuerbach, op. cit.*, p. 84.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>122</sup> *Ibid.*, pp. 86-87.

son mouvement parce qu'elles sont déterminées à partir du déroulement de son processus, dans la forme d'une nécessité qui se conditionne elle-même »<sup>123</sup>. Car les *Thèses sur Feuerbach* — et si l'on se rappelle la position de Henry ce fait doit retenir toute notre attention — « font, de l'avis même de P. Macherey, complètement silence sur la dimension dialectique du mouvement de devenir à travers lequel la réalité se constitue comme effective »<sup>124</sup>. La sortie du cercle vicieux en phénoménologie radicale ne peut donc nullement passer par un auto-accomplissement dialectique qui lui serait homogène. Si Henry reconnaît à la suite de Marx que l'histoire repose sur des présuppositions et s'il comprend l'histoire comme transformation de leur condition de production par l'activité des hommes, c'est parce qu'il a pu reconnaître que l'auto-potentialisation des individus reposait sur une « réalité plus ancienne »<sup>125</sup>, sur une condition de possibilité hétérogène à l'histoire, le pouvoir même de l'auto-transformation de la vie. C'est ce pouvoir de la vie qui potentialise notre « praxis révolutionnaire » à l'intérieur même de toutes les circonstances dans lesquelles elle s'effectue en lui donnant sans cesse le pouvoir de les dépasser. C'est pourquoi Engels a peut-être bien fait sur ce point là de substituer à la « *revolutionäre Praxis* » la notion de « *umwälzende Praxis* » que l'on traduirait en français par « praxis révolutionnante ». Cette substitution loin d'être une édulcoration renvoie la praxis à sa véritable source de révolution. Car ce n'est certainement pas pour Marx « dans le feu de la crise révolutionnaire, du type des événements qui s'étaient produits en France dans les dix dernières années du XVIII<sup>e</sup> siècle, que peut se trouver réalisée la coïncidence, le *Zusammenfallen*, qui permet d'échapper aux apories »<sup>126</sup>, aux cercles vicieux définissant la relation des circonstances et de l'activité. La praxis doit plutôt

être prise au sens large, comme signifiant, en opposition à une vue abstraite des choses, la pratique, dans sa forme authentique qu'est la praxis, qui seule est en mesure de tout bouleverser, de produire de vrais changements [...] ce que rend bien la formule *umwälzende Praxis*, qui ne fait pas disparaître l'idée de révolution, en tout cas n'a pas une connotation plus réformatrice, voire conservatrice, qu'elle, mais en étend plutôt le contenu en le généralisant, de manière à faire comprendre que la dimension "révolutionnaire" est consubstantielle à la *praxis*, au lieu de lui être attachée seulement dans certaines situations exceptionnelles<sup>127</sup>.

C'est bien dans ce pouvoir révolutionnant d'une praxis potentialisée en permanence par une effectuation originaire de la vie que Henry va chercher la possibilité d'une transformation simultanée des circonstances et de l'activité, dans ce pouvoir pouvoir toujours disponible même dans les situations d'aliénation. N'est-ce pas aussi ce qu'il veut dire lorsqu'il écrit que « la révolution est la représentation imaginaire de ce qui se produit et ne peut se produire qu'en nous. La révolution est un phantasme de la vie »<sup>128</sup>. On entend mieux alors la phrase sur laquelle se referme les mille pages

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>124</sup> *Ibid.*

<sup>125</sup> DAP, p. 79.

<sup>126</sup> P. MACHEREY, *Marx 1845, Les « Thèses » sur Feuerbach*, op. cit., p. 103.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>128</sup> M I, p. 153.

du *Marx* : « La pensée de Marx nous place devant la question abyssale : qu'est-ce que la vie ? »<sup>129</sup>.

#### 4. *Archi-Soi et historialisation de la vie*

C'est cette question unique qui traverse la trilogie. C'est pourquoi nous voudrions à présent reprendre de manière plus systématique les résultats de notre lecture prospective du *Marx* pour bien saisir comment la phénoménologie radicale de l'histoire qui s'y développe est déjà virtuellement habitée par la structure immanente du concept d'Archi-Soi. Cette reprise synthétique nous permettra en même temps de montrer que le concept d'Archi-Soi, loin de devoir simplement être greffé à rebours à la thématique de l'histoire, est au contraire un concept fondamental pour construire une position phénoménologique en philosophie de l'histoire. Nous nous proposons de cette manière de poursuivre « la tendance référentielle que M. Henry nous indique, au mouvement de pensée qui, à partir et de l'intérieur du "fait proto-fondateur" de l'histoire, remonte jusqu'à l'acte fondateur, pénètre la substance de l'historicité pour saisir en elle la genèse pure de l'histoire, l'histoire originelle »<sup>130</sup>.

La question de l'histoire renvoie chez Henry à la genèse même du pouvoir d'auto-transformation de la vie dans son Antécédence. La structure phénoménologique de la vie, nous l'avons longuement expliqué dans nos chapitre précédents, est celle d'une auto-transformation de la vie dont le pouvoir réside dans le procès sans fin de son ipséisation comme Archi-Soi effectif. La vie en son niveau transcendantal est définie par ce besoin de dépasser la souffrance originaire de son pàtir de soi pour s'accroître comme le Soi qu'elle est. La vie s'engendre comme Archi-Soi essentiel dans une adhésion radicale à elle-même. « Au plan du pur pouvoir de s'éprouver de la vie, ce souffrir originaire de soi s'est toujours déjà auto-transformé, sans reste possible, en une adhésion à soi »<sup>131</sup>. Cet acte d'adhésion de la vie à sa souffrance originaire est constitutif de son Ipséité même. D'un point de vue transcendantal, la vie a donc toujours déjà transformé la souffrance de la force inouïe dans laquelle elle adhère à soi en force de consentement à soi pour agir comme accroissement de soi. L'historialité de cette auto-transformation incessante définit la vie depuis *L'Essence de la manifestation* jusque *C'est moi la Vérité*.

La vie engendre, à travers son procès d'ipséisation, des vivants plongés, par cet engendrement même, dans le procès de son historialité. « L'histoire de nos tonalités est l'historial de l'absolu. L'absolu est lui-même le passage, lui-même l'histoire, ce qui, pouvant se tonaliser comme peine et comme joie, constituant leur commune possibilité, constitue comme tel aussi la possibilité de leur commune transformation [...] »<sup>132</sup>. Engendrés par la vie, les individus sont habités par le pouvoir de transformation de la vie. Cette transformation originaire la force de la souff-

<sup>129</sup> M II, p. 484.

<sup>130</sup> G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, Un philosophe de la praxis, op. cit.*, pp. 171-172.

<sup>131</sup> R. GÉLY, « La question de l'accroissement de la vie... », *loc. cit.*, (à paraître).

<sup>132</sup> EM, p. 837.

france de soi en force de s'accroître de soi est ce *en quoi* l'individu est mis en capacité d'adhérer à son tour à sa souffrance pour la transformer. « L'individu en ce sens est donné à lui-même dans un pouvoir de s'éprouver qui ne cesse d'opter intérieurement pour lui-même, de transformer de façon immanente son souffrir en jouir de soi, cette transformation constituant l'ipséité de la vie. Mais cet individu ainsi donné à lui-même est à son tour amené à s'auto-affecter de sa propre vie à lui. Il est amené à son tour à laisser le pâtre de la vie adhérer à lui-même, à s'ipséiser »<sup>133</sup>.

Cet engendrement « fonde la possibilité d'une histoire réelle qui est l'histoire vivante des hommes, telle qu'elle est effectivement vécue par eux »<sup>134</sup>. La vie est la potentiation permanente et hétérogène de l'histoire : « la condition de possibilité de l'histoire est déjà une condition réelle, elle est la réalité elle-même dans sa détermination la plus élémentaire et la plus essentielle, à savoir la vie précisément, dans la positivité de son effectivité phénoménologique »<sup>135</sup>. Henry, en construisant sa position phénoménologique en philosophie de l'histoire, a donc bien pour but d'attester phénoménologiquement que *l'histoire ne peut être pensée sans poser une effectuation hétérogène de la vie qui, dans son acte même d'effectuation de soi, la possibilise, la donne à elle-même comme pouvoir d'auto-transformation, comme acte permanent d'une possible ipséisation de la communauté*. R. Kühn a parfaitement reconnu ce point de liaison : « Car ce qui est éprouvé intérieurement dans tous les accroissements et transformations de la vie, c'est cette Historialité : comment l'Absolu de la Vie parvient en moi, et moi en lui — comment cette Vie se donne à moi, en étant donné moi-même à moi, et cela par une communauté originaire avec tous les autres vivants de cette même Vie »<sup>136</sup>.

La dimension communautaire est une « détermination essentielle »<sup>137</sup> de la vie. L'Archi-Soi nous engendre en effet comme fondamentalement habité par la force de relationnalité de la vie. Engendré dans l'Archi-Soi de la vie, le principe de toute transformation de la communauté est en même temps sis dans sa structure phénoménologique même, dans le fait que la vie l'engendre comme potentiellement

<sup>133</sup> R. GÉLY, « La question de l'accroissement de la vie... », *loc. cit.*, (à paraître).

<sup>134</sup> G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, Un philosophe de la praxis*, *op. cit.*, p. 175. C'est donc dans l'historialité de la vie, dans son histoire affective, que se situe la genèse de la temporalité. Pour la phénoménologie radicale, ce n'est donc jamais le temps qui est premier, il n'est qu'un concept dérivé procédant de l'historialité de la vie comme condition originaire. La triplicité de la Vie absolue est affirmée comme une puissance d'auto-transformation qui constitue le propre du Présent Vivant impliquant dans la Vie absolue un mouvement immanent se mouvant soi-même (Cf. M. MAESSCHALCK ET B. GH. KANABUS, « Pour un point de vue d'immanence... », *loc. cit.*, p. 316). Dit encore autrement, l'historialité de la vie est le fondement d'une « temporalité constitutive de sa productivité interne » (G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, Un philosophe de la praxis*, *op. cit.*, p. 173). Henry s'oppose à nouveau à Hegel qui pensait que le temps fondait l'histoire. Si Hegel a pris une telle position, explique Henry, c'est parce qu'il considère que les conditions *a priori* de l'histoire sont homogènes au développement de celle-ci, confondant le temps et l'histoire (M I, p. 205). Or, si « la temporalité fonde l'historicité de l'histoire — et cela de façon exhaustive et suffisante — celle-ci n'est rien d'autre précisément qu'une objectivation au sens radical [...] d'un projet qui reflue sur lui-même » (M I, pp. 206-207). D'une manière plus générale sur la question du temps chez Henry, cf. FR. P. DE SANCTIS, « Le problème du temps chez Michel Henry : L'origine de l'espace », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, V/1 (2009), pp. 1-25.

<sup>135</sup> M I, p. 198.

<sup>136</sup> R. KÜHN, « Traumatisme et mort comme accès à la vie », *loc. cit.*, p. 218. Souligné par l'auteur.

<sup>137</sup> DAP, p. 68-69.

habitée par le principe de l'auto-transformation et le dynamisme de son effectuation<sup>138</sup>. Si nous relient ces deux principes phénoménologiques au fondement de la communauté, nous percevons que le mouvement immanent de conversion du besoin en satisfaction, « autrement dit le mouvement d'ipséisation de la vie, le passage d'une vie acculée à soi à une vie se désirant, [...] implique que les individus vivants soient mis en condition d'éprouver dans la singularité la plus radicale de leur vie, leur appartenance à une communauté de vivants unis à un même pouvoir d'être un soi de la vie »<sup>139</sup>. La solidarité comme partageabilité dont il est ici question n'inclut aucune forme d'homogénéisation du vécu des acteurs. Elle demande au contraire, comme l'a bien vu R. Gély, que le vécu singulier de l'autre soit perçu comme donné lui aussi par cette même force de vie que nous avons tous radicalement en partage<sup>140</sup>. La transformation immanente de nos affects « est solidaire de l'épreuve que je fais de mon appartenance à une vie plus grande que moi, à une vie dont je partage l'intrigue originaire avec d'autres »<sup>141</sup>. C'est l'une des thèses fondamentales de M. Maesschalck :

La rencontre des autres vivants met en question d'emblée une communauté de pulsionnalité, d'affect qui met en jeu avant tout son pouvoir d'accroissement et de reproduction, sa disposition à ressentir en commun et à transformer les affects, sans que ce pouvoir soit propriété d'aucun, mais immédiation de la vie de tous en chacun. Avant la visée objectivante, il n'est point de foules et de masses indifférentes, mais uniquement une communauté d'affect *par laquelle* chacun se réalise en son ipséité<sup>142</sup>.

Après cette reprise synthétique, nous sommes tout à fait capables de répondre à notre question. Pour Henry, l'histoire ne potentialise rien, c'est la vie en tant qu'elle est le principe de l'auto-transformation qui potentialise l'histoire. L'histoire n'est que l'acte de la potentialisation. *La vie est ce qui potentialise et l'histoire ce qui effectue la potentialisation*. Voici une citation de Henry absolument limpide : « L'histoire, c'est le mouvement de la vie, c'est son effectuation concrète comme besoin suscitant l'action, comme praxis »<sup>143</sup>. Pour le dire toutefois encore autrement, *l'histoire est ce par quoi les individus vivants auto-potentient leur adhésion au pouvoir de s'auto-transformer de la vie en tant que cette auto-potentialisation n'est possible qu'en se recevant de sa potentialisation dans l'effectuation originaire de l'auto-transformation de la Vie absolue*. La potentialisation qui s'auto-potentie dans les individus s'effectue dans l'histoire. Cette structure se relit avec une même clarté du point de vue de la communauté. La vie est *ce en quoi* la communauté est potentialisée et l'action historique de la communauté *ce par quoi* elle effectue la potentialisation en s'auto-potentialisant. « Ainsi, écrit Henry, naît dans l'épreuve pathétique

<sup>138</sup> « Que Marx ne se soit pas préoccupé de fournir la théorie de cette genèse de l'individu dans la vie et ainsi de sa naissance transcendante, n'empêche pas qu'il ait spontanément interprété la vie comme se résolvant d'entrée de jeu en une multiplicité d'"individus vivants" et ceux-ci comme constituant la seule réalité qui existe ». (DAP, p. 127).

<sup>139</sup> R. GÉLY, « Du courage de mourir au courage de vivre », *loc. cit.*, pp. 138-139.

<sup>140</sup> Cf. ID., *Rôles, actions collective et vie subjective*, *op. cit.*, p. 201.

<sup>141</sup> ID., « Du courage de mourir au courage de vivre... », *loc. cit.*, p. 139.

<sup>142</sup> M. MAESSCHALCK ET B. GH. KANABUS, « Pour un point de vue d'immanence... », *loc. cit.*, p. 318. Souligné par nous.

<sup>143</sup> M I, p. 454.

de la vie le mouvement de se transformer soi-même, l'itération indéfinie du désir, du travail et de la satisfaction par quoi elle se caractérise comme le principe caché qui meut et fait se mouvoir toute communauté historique concevable »<sup>144</sup>.

Lorsque Henry écrit que « la pensée de Marx est une pensée de l'origine ; elle se meut en elle et ne la quitte pas »<sup>145</sup>, c'est en même temps le principe de sa propre phénoménologie qu'il dévoile. Mais ce que nos réflexions ont permis de montrer, c'est que *la phénoménologie radicale ne propose toutefois nullement un geste régressif consistant à rechercher une origine qu'elle ferait reculer sans fin. La question de l'origine n'est celle de Henry que dans la mesure où il cherche à savoir comment l'origine originarise, comment l'origine potentialise l'histoire à chaque instant.* La thématique de l'histoire marque ainsi très nettement une sortie de la transcendantalisation vers une pensée de la possibilisation permanente du possible. C'est pourquoi, guère plus ici qu'ailleurs, nous ne rejoindrons la lecture de R. Barbaras selon laquelle Henry « conduirait à son terme ce mouvement, engagé par Husserl, d'une "transcendantalisation" de la vie. Mais cette vie purement transcendante, étrangère au monde, est une vie exténuée, une vie désertée par le vivant [...] »<sup>146</sup>. Notre lecture a voulu montrer au contraire que *l'hétérogénéité du pouvoir de s'auto-transformer de la vie n'est pensée dans sa transcendantalité même qu'en tant qu'elle potentialise en permanence les individus à s'auto-potentialiser dans l'histoire.* C'est cette vie, si peu étrangère au monde et aux vivants, « qui fait que les individus travaillent pour se nourrir, que les couples se forment, que les sociétés existent. Elle est la vraie Raison qui assigne aux hommes des buts certains, ceux qu'elle a construits d'abord en eux et qui résident dans le mouvement irrésistible de leur pulsion, de leur amour — dans le mouvement de la vie »<sup>147</sup>.

### 5. Dépotentiation et désautopotentialisation

Nous voudrions faire un pas supplémentaire en tirant les conséquences épistémologiques de notre reconstruction d'une phénoménologie radicale de l'histoire. Notre analyse pourrait en effet être resystématisée à partir du concept de « dépotentiation » de l'histoire, concept que nous introduisons sur base de ce que M. Maesschalck a pu thématiser<sup>148</sup>. Si la phénoménologie radicale pense en effet la potentialisation de l'histoire, elle pense avec tout autant rigueur une possible dépotentiation. Ce deux mouvements de l'histoire, se référant l'un et l'autre à l'adhésion originelle de la vie dans son moment hétérogène à l'histoire, sont étroitement corrélés. Dans l'histoire, explique en effet Henry, « deux cas de figures se proposent selon que la force de la vie qui s'investit dans [le] travail se déploie selon sa plus grande puissance ou que, mécontente de soi-même et du monde, elle renonce au contraire

<sup>144</sup> DAP, p. 127.

<sup>145</sup> DAP, p. 79.

<sup>146</sup> R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, op. cit., pp. 9-10.

<sup>147</sup> CC, p. 219.

<sup>148</sup> Cf. M. MAESSCHALCK, « Quelle phénoménologie politique peut-on trouver dans le *Marx* de Michel Henry ? », (manuscrit). L'enjeu épistémologique de ce concept — qui n'était pas encore dénommé comme tel — apparaît également dans un article écrit avec T. Dedeurwaerdere, « Ist eine Kultur des Lebens möglich? », loc. cit.

à son libre et plein exercice, s'engageant dans la voie dangereuse du refus de l'effort, se contentant d'en faire le moins possible et dans certaines situations de ne plus rien faire du tout »<sup>149</sup>. Le deuxième cas de figure est au fond évident si nous pensons un processus strictement opposé à celui de la potentiation : les individus ne s'auto-potentiant plus par leur effectuation historique corrompent la potentiation même de l'histoire en la privant de s'auto-accroissement.

Nous pensons cependant qu'il faut aussi penser un troisième cas de figure qui, bien que non thématiqué par Henry, est pourtant présent dans sa phénoménologie radicale de l'histoire. Nous appellerons ce troisième cas de figure une « désauto-potentiation » de l'histoire. Ce cas de figure renvoie à un moment de l'histoire où les individus se désautopotentient de structure historique par lesquels ils avaient illusoirement engagé la potentiation de l'histoire. Ce troisième cas de figure ouvrirait dès lors la possibilité d'une repotentiation de l'histoire dans l'hétérogène.

— 1. Les textes de Henry ne cessent de faire droit aux moments de dépotentiation de l'histoire. La dépotentiation désigne un moment où l'histoire cesse d'être une structure par laquelle les individus s'auto-potentient. Cela ne signifie toutefois pas que l'histoire n'est plus potentiée — un tel événement ne pourrait qu'impliquer la fin de l'histoire parce qu'il supposerait la fin de la vie. Dès que s'interrompt en effet

l'opération ontologique par laquelle, se soutenant soi-même, s'éprouvant soi-même, la vie du même coup soutient tout ce qui est, alors en effet l'être se fissure partout de néant : de n'être plus entretenu ou de ne plus servir l'outil se déforme et n'est plus utilisable, le fer rouille, le port s'ensable, la péniche pourrit et s'enfonce lentement dans le canal qui stagne, les conduites ou les aqueducs éclatent, l'eau se répand dans les champs autrefois fertiles et les transforme en marais pestilentiels. Matières premières, denrées alimentaires, marchandises de toutes sortes subissent le même destin : elles se corrompent, se putréfient, perdent leur usage et disparaissent<sup>150</sup>.

La dépotentiation indique plus généralement un moment où la potentiation de l'histoire ne peut s'accroître par l'histoire. C'est le cas notamment lorsque certaines organisations sociales et institutionnelles inhibent le pouvoir que la vie est d'être à chaque fois la vie dans une communauté d'individu radicalement donné à soi. « Quand c'est la force qui supporte tout qui faiblit ou s'interrompt, le déficit ontologique ne se laisse ni circonscrire ni mesurer, il emporte tout : c'est l'ensemble des valeurs d'usage et des valeurs d'échange qui part à la dérive »<sup>151</sup>. C'est pourquoi il n'y a aucun sens en phénoménologie radicale à pratiquer une quelconque typographie de régimes politiques ou économiques qui ont pratiqué ou pratiquent plus ou moins sciemment une dépotentiation de l'histoire. Il y a dépotentiation de l'histoire chaque fois qu'est déniée la potentiation permanente et hétérogène de l'histoire. Il y a dépotentiation de l'histoire chaque fois que l'on substitue à la potentiation hétérogène la duperie d'une potentiation homogène au processus de l'histoire, c'est-à-dire chaque fois que les hommes accomplissent la confusion de l'idéalité et de la

---

<sup>149</sup> CC, p. 130.

<sup>150</sup> *Ibid.*

<sup>151</sup> CC, p. 131.

réalité en plaçant dans une structure idéale extérieure à la vie la source potentialisant l'histoire tout en rendant paradoxalement cette potentialisation présumée homogène à l'histoire — « entité mythique, imaginaire, onirique, une sorte de mirage qui n'existe que de se situer à la limite du possible, de représenter le terme inaccessible du désir »<sup>152</sup>. L'histoire est donc dépotentiée lorsque l'on prétend soit que l'histoire s'auto-potentie en elle-même et par elle-même en faisant, comme nous l'avons reconnu, de l'histoire un sujet, soit lorsque l'on projette dans une réalité autonome — qu'elle soit philosophique, politique ou économique — la source de la potentialisation de l'histoire tout en prétendant que le processus ou le progrès de l'histoire dépend du respect des lois spécifiques de cette réalité hypostatisée. Par exemple, en prétendant qu'une économie se réalise elle-même par la médiation de l'activité des individus considérés comme de simples supports.

Comprise maintenant dans sa signification la plus extrême, la dépotentiation est une attaque de l'hétérogénéité du pouvoir de s'auto-engendrer de la vie à sa racine même. Pire qu'un simple affaiblissement de la potentialisation par sa soumission à une réalité hypostatée, il y a des organisations sociales et institutionnelles qui détournent la vie d'elle-même, qui la plonge dans « une forme de vie qui se tourne contre la vie, lui refusant toute valeur, contestant jusqu'à son existence »<sup>153</sup>. Au lieu de porter l'humanité dans sa partageabilité, la vie est captée et réduite au rang de force aveugle asservie et exploitée à une finalité extérieure qui va à l'encontre de sa partageabilité. L'aliénation radicale pour Henry, c'est réduire la vie — et donc d'une manière ou d'une autre les vivants aussi — à une pure force inconsciente et violente. La vie sera vécue de n'importe quelle manière, elle tentera impossiblement de se décharger, de se libérer de soi, n'étant plus rejointe dans cette exigence interne et constitutive d'elle-même de ne cesser de s'ipséiser en s'accroissant de soi. « Ce n'est plus d'une crise de l'éthique ou de la culture dont il s'agit, c'est tout simplement de leur suppression »<sup>154</sup>. Les forces de la vie retournées contre elle-même font sombrer l'humanité dans la barbarie la plus abominable, dans l'odieux processus de la désipséisation. « Tout est alors possible, et survient la mort sous toutes ses formes, collectives et personnelles. C'est alors le mal absolu. Les temps modernes me paraissent inquiétants à cause du nihilisme de la vie qui dit non à la vie »<sup>155</sup>. Ce fut le cas de systèmes mis en place par des capitaines d'industrie véreux. C'est le cas du capitalisme sauvage qui s'étend sur le monde. Ce fut le cas du communisme dans son ignoble version soviétique. Ce fut et c'est encore le cas du maoïsme qui se marie aujourd'hui au capitalisme carnassier. Ce fut surtout la volonté théorique et systématique du nazisme. L'opposition de tous ces systèmes entre eux, aussi flagrantes soit-elle, n'est que surface, chacun d'eux portant en lui le même principe de mort. « J'appelle fascisme toute doctrine qui, de façon avouée ou non, procède à l'abaissement de l'individu, de telle façon que, celui-ci n'étant rien, ou quelque

---

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> LB, p. 113.

<sup>154</sup> SER, p. 38.

<sup>155</sup> E, p. 72.

chose d'insignifiant, ou de mauvais, sa suppression apparaisse désormais comme légitime. Par là tout fascisme contracte un lien essentiel avec la mort »<sup>156</sup>.

— 2. Nous voulons cependant montrer que le concept de dépotentiation est également porteur d'une signification positive lorsque le mouvement porte sur l'auto-potentiation des individus dans leur structure d'effectuation historique. C'est pourquoi en rigueur de terme nous parlerons d'une désautopotentiation qui ne dénie pas l'hétérogénéité du pouvoir de s'auto-transformer de la vie qui fonde l'histoire mais tente tout au contraire de refaire fond avec lui. Si les individus n'arrivent plus à s'auto-potentialier par l'histoire, c'est en effet parce que l'histoire en tant que structure de la potentiation ne le permet plus. Se désautopotentier peut par conséquent être une action positive lorsque la communauté se soustrait par là à ce qu'elle pensait illusoirement — ou mythologiquement — être le potentiateur de l'histoire, la race dans le nazisme ou la lutte des classes dans le communisme par exemple. La désautopotentiation permet de reconnaître que l'histoire ne se tient pas en elle-même et par elle-même mais qu'elle n'est que la structure par laquelle la vie potentialie les individus. Cette désautopotentiation « a une signification ontologique rigoureuse, [elle] récusé explicitement l'universel, le tout, l'organisme, l'ensemble, la structure, tous les modes et toutes les déclinaisons du général comme tel, dans leur prétention de constituer en eux-mêmes et par eux-mêmes la réalité »<sup>157</sup>. La seule manière de reconnaître le pouvoir de la vie est, pour les individus, de se désautopotentier des structures homogènes formelles dans lesquels ils limitaient leur pouvoir d'auto-transformation, autrement dit des formes de généralités abstraites qui s'étaient présentées comme le contenu de l'histoire de leurs activités. La désautopotentiation signifie donc s'extirper d'organisations sociales et institutionnelles de production qui furent considérées à tort comme les sources homogènes à la croissance de la communauté. « Il faut [...] *concevoir cette réalité sociale et ses lois spécifiques comme étrangères aussi bien à la sphère des représentations de la conscience qu'à l'univers matériel — il faut dire avec Marx : cette réalité est celle de la vie*. Dans son langage : la réalité de l'histoire est celle des individus vivants ; la réalité sociale est une praxis subjective »<sup>158</sup>.

En se désenclavant de sa soumission à une finalité extérieure à la vie, la communauté peut refaire fond sur la potentiation de la vie dans l'histoire. La désautopotentiation apparaît en ce sens comme la possibilité même d'une relance de l'histoire ou, plus exactement, elle est la condition *sine qua non* d'une possible relance de son véritable mouvement d'accroissement de soi. La désautopotentiation des individus n'est donc pas une catastrophe mais renvoie à l'hétérogénéité du pouvoir de s'auto-transformer de la vie comme condition de son historialisation. Dans cette perspective, ce n'est pas l'épreuve du blocage de l'accroissement de la vie dans

---

<sup>156</sup> CC, p. 87.

<sup>157</sup> M I, p. 166.

<sup>158</sup> CC, p. 42. Souligné par l'auteur. « Toutes les puissances qui dans l'histoire semblent dominer l'homme et le courber sous leur joug — Dieu, l'Etat, le Droit, le pouvoir politique, l'univers économique et de la même façon le monde extérieur — ne sont en effet que des représentations de sa conscience qui dépendent par conséquent de celle-ci et de son libre pouvoir » (CC, p. 36).

l'histoire qui comme telle aurait le pouvoir de sa transformation mais l'épreuve de ce qui, immanent au blocage, s'y mettant radicalement en jeu, lui échappe en même temps de façon tout aussi radicale — le pouvoir pouvoir de la vie. La désautopotentialisation nous amène ainsi ultimement à nous interroger sur ce qui bloque la relation à la vie potentiante. Elle est ce moment où par leur praxis révolutionnante potentialisée dans le pouvoir pouvoir de la vie, les individus peuvent transformer simultanément les circonstances et leurs activités auto-potentialisantes. Tant que l'on reste en effet à considérer la potentialisation de l'histoire par l'histoire, on ne peut que penser la relance de l'histoire qu'en termes de transformation des circonstances. En revanche, en revenant à la vie dans son procès de potentialisation de l'histoire, on pose cette fois le problème en termes d'auto-potentialisation de nos capacités d'auto-transformation à l'intérieur même des circonstances. En pensant la potentialisation de la vie par l'histoire, il s'agit donc en même temps de réfléchir une possible transformation simultanée de notre activité et des circonstances. C'est sur cet entrelacement très concret des moments de potentialisation, de dépotentialisation et désautopotentialisation manifestés dans l'histoire que nous allons maintenant nous arrêter.

## II

HISTOIRE PHÉNOMÉNOLOGICO-PRAGMATIQUE  
DE LA TRANSFORMATION DE LA COMMUNAUTÉ

Les réflexions que nous venons de mener nous ont permis de mettre en évidence le principe potentialisateur de l'histoire. Il s'agissait d'une réflexion philosophique sur les conditions de possibilité de l'histoire. En ce sens, nous n'avions nullement à faire intervenir l'histoire événementielle.

La théorie de la condition de possibilité de l'histoire n'est pas l'histoire, la science factice des événements qui composent le cours du monde, la science historique (*Historie*) qui a pour objet la réalité historique, l'"histoire" (*Geschichte*). La théorie de la condition de possibilité de l'histoire est la théorie de l'histoire elle-même, elle est Philosophie. En tant que théorie apriorique de la condition apriorique de la possibilité de l'histoire, la philosophie considérée ici comme philosophie de l'histoire, est elle-même méta-historique, elle n'a justement rien à voir avec l'histoire, qu'il s'agisse de l'histoire entendue comme réalité historique ou comme science de la réalité<sup>159</sup>.

Fort de nos acquis, nous pouvons néanmoins nous interroger maintenant sur la manière dont la phénoménologie radicale de l'histoire entend prendre en compte les événements historiques. En effet, « l'opposition radicale de la philosophie de l'histoire et de l'histoire elle-même, comme science, ne [peut signifier] qu'une telle philosophie n'a aucun rapport avec cette histoire, car comment pourrait-elle prétendre être une philosophie de l'histoire, qu'il s'agisse de la science historique ou de la réalité historique ? »<sup>160</sup>.

---

<sup>159</sup> M I, p. 198.

<sup>160</sup> M I, p. 202.

[1.] Pour répondre à cette dernière question, la condition est d'abord d'élucider le cadre épistémologique qui permet de procéder à une lecture phénoménologique de l'histoire. Notre objectif limité est de percevoir chez Henry l'indication d'un geste philosophique cherchant à saisir dans l'histoire l'agir même de son origine potentiante. Nous avons en effet vu que la phénoménologie radicale pose la question de l'histoire pour répondre à la question des conditions d'auto-potentialisation de la vie des individus. La position phénoménologique qu'il établit amènerait dès lors à reconsidérer l'histoire comme science et la signification des événements historiques à partir d'une méthode qui polarise notre attention sur la constitution et la modification de la relation interne entre la subjectivité transcendante finie et le procès d'ipséisation de la vie dans lequel elle est engendrée.

[2.] Sur base de ce premier point, nous pourrions investir la lecture des différents Archi-faits historiques témoignant de moments de transformation de la communauté. Il nous semble que la lecture proposée par Henry est une lecture « phénoménologico-pragmatique »<sup>161</sup> car les Archi-faits mobilisés rendent un triple témoignage : soit ils exposent une dépotentialisation de l'histoire comme déni de la partageabilité de la vie, soit ils manifestent l'auto-potentialisation des individus dans l'effectuation originaire de cette partageabilité comme relationnalité, soit ils exposent le pouvoir de certains événements de reconduire la communauté à son origine potentiante. Ces derniers événements ne peuvent relancer l'histoire qu'en renvoyant dans le même mouvement à la source de tout relancement possible, à l'effectivité originaire de l'auto-transformation de la vie. [3.] Nous nous focaliserons enfin plus concrètement sur les moments de crise que traverse l'humanité en montrant à l'aune du concept de désautopotentialisation comment Henry entend les traiter comme les moments d'une possible relance du mouvement de l'histoire.

### 1. *Les conditions épistémologiques*

Pour Henry la science historique doit intégrer le plan de la Vie absolue. Concevoir philosophiquement l'histoire, c'est-à-dire comprendre l'historicité en tant que telle, ce n'est pas s'ingérer dans de simples recherches historiques, c'est concevoir la nécessité de son mouvement dans un geste totalisant et interprétatif. L'histoire philosophiquement comprise ne doit pas être une collection encyclopé-

---

<sup>161</sup> Il nous semble en effet que Henry renouvelle à partir de la phénoménologie le genre de l'histoire pragmatique de l'humanité en exposant des Archi-faits comme moments de potentialisation ou de dépotentialisation de l'humanité dans une histoire qui les reprend selon une série pensable. Sa position s'oppose de nouveau à la position dialectique qui, en construisant une interprétation de l'auto-accomplissement interne de l'histoire, tentait justement de sortir des histoires pragmatiques telles que les avaient proposées Lessing ou Herder (cf. respectivement *L'Éducation du genre humain*, trad. M. DE LAUNAY, Paris, Findakly, 1999 et *Histoire et cultures, Une autre philosophie de l'histoire*, trad. M. ROUCHE, Paris, Garnier-Flammarion, coll. « Philosophie », 2000). Les moments de dépotentialisation et de potentialisation que cherche Henry relèvent d'une histoire pragmatique qui veut penser les moments de crise que traverse l'humanité comme moments d'une possible auto-transformation de l'humanité — concept qui englobe et radicalise le concept d'« auto-éducation ». À cette différence notable que Henry efface toute référence à une nécessité de ces moments de crises ou à un dépassement de celles-ci allant dans le sens d'une évolution comprise comme un progrès ou bien comme une progression.

dique d'événements — un *compendium* — comme dans les prétendues histoires universelles. *Henry développe tout au contraire une thèse d'une radicalité inouïe en renouant avec une conception de l'histoire qui doit être ce point de vue qui coordonne l'extraction des phénomènes historiques dans une construction qui exprime la manifestation de la Vie absolue dans l'activité des vivants.* « L'histoire comme science, qu'elle le sache ou non, soutient une relation essentielle à ce Fond ontologique de l'historicité originelle, Fond sur lequel elle découpe ses phénomènes, auquel elle emprunte ses lois mais d'abord son sens, le sens et la motivation secrète de tout son travail »<sup>162</sup>. L'ordre à suivre dans l'histoire est moins celui de la chronologie que celui d'une auto-possibilisation permanente mise à jour par une phénoménologie. « Ce ne sont pas les bouleversements politiques, si spectaculaires soient-ils, qui doivent nous retenir »<sup>163</sup>. La carte géopolitique du monde peut bien être successivement modifiée de fond en comble, ce ne sont là que des « événements de surface »<sup>164</sup>. L'histoire que la phénoménologie radicale prend en compte est tout autre. « Or une telle histoire n'est pas une histoire événementielle, une suite d'accidents qu'on ne pourrait raconter qu'après coup. C'est une histoire principielle, reposant non sur des faits ordinaires mais sur ce qu'on doit appeler des faits originaires, des "Archi-faits"— sur un pouvoir supra-temporel, toujours présent et toujours agissant, situés dans l'histoire et pourtant méta-historique, la précédant en quelque manière »<sup>165</sup>.

Par son effort interprétatif, le phénoménologue doit prendre du recul par rapport à la factualité historique pour tourner son attention sur ce qui constitue la trame et l'enjeu invisible des différents événements que nous rassemblons sous le nom d'« histoire » — dans un mouvement semblable à celui des grands historiens de l'Antiquité tels Hérodote, Thucydide, Polybe, ou l'historien latin Tacite qui ont chacun rédigé l'histoire sur base d'une thèse interprétative. Pour Henry, il s'agit de mettre en lumière la téléologie des événements historiques, c'est-à-dire qu'il doit mettre en lumière que seule une Vie qui s'est déjà effectuée comme pouvoir d'auto-transformation potentie dans les vivants un pouvoir d'auto-transformation qu'ils auront à effectuer à leur tour. « Les lois de l'histoire ne sont donc rien d'autre que les lois de la vie, sa temporalité même ne s'épuise pas dans celle du monde — entendons l'extériorisation originelle de l'extériorité en laquelle advient chaque fois un monde —, elle consiste ultimement dans la temporalité immanente de la vie, dans la conversion en elle et rendue possible par elle du désir en sa satisfaction, de la souffrance dans la joie »<sup>166</sup>. La trame de l'histoire est dès lors identifiée à la modification de la relation interne du soi vivant à l'effectivité du procès d'ipséisation d'une vie qui l'engendre dans son propre pouvoir d'auto-transformation.

[...] le rapport interne du Soi transcendantal à la vie qui le génère [...] a une histoire, il se modifie. Dans la Bible, au temps d'Abraham, ce rapport était adoration et alliance. Ensuite le peuple de Dieu devient idolâtre, il se met à pratiquer la luxure, à aimer le

<sup>162</sup> LB, p. 141.

<sup>163</sup> DAP, p. 129.

<sup>164</sup> *Ibid.* Cf. également CC, p. 5.

<sup>165</sup> CC, p. 149.

<sup>166</sup> LB, pp. 140-141.

pouvoir, l'argent, donc il n'adore plus le vrai Dieu. [...] C'est d'abord la Loi de Moïse puis sa critique par Paul qui montre comment cette loi est impuissante : seule la puissance de la Vie en son amour peut rétablir l'homme dans son lien avec l'absolu<sup>167</sup>.

La clé heuristique de la constitution et de la modification de la relation interne entre le soi transcendantal fini et le procès d'effectuation d'une Vie absolue qui le potencie est au fondement d'une phénoménologie radicale de l'histoire. On la retrouve chaque fois que Henry interroge un fait historique, même de manière laconique : la construction des pyramides<sup>168</sup> ; les arènes romaines<sup>169</sup> ; le sens de la violence à l'époque médiévale<sup>170</sup> ; l'apparition des sciences galiléennes à l'époque moderne ; les révoltes paysannes<sup>171</sup> ; le fascisme<sup>172</sup> ; la clandestinité des maquisards durant la seconde guerre mondiale<sup>173</sup> ; les révoltes de mai 68<sup>174</sup> ; la chute du mur de Berlin et le déclin du système communiste<sup>175</sup> ; la décadence de l'Occident capitaliste<sup>176</sup> ; le monde digital et l'expansion du virtuel à l'aube du XXI<sup>ème</sup> siècle<sup>177</sup>. Ce qui est historiquement recherché, ce n'est pas de déduire à partir d'un principe une suite de conséquences nécessaires mais au contraire de percevoir à partir d'événements une modification de la relation à la source de l'histoire.

L'histoire est susceptible de nous apprendre quelque chose sur notre épreuve présente en tant que « structure possible d'un procès génétique universellement transposable »<sup>178</sup>. *L'histoire n'a d'intérêt que si nous sommes susceptibles de nous faire le contemporain d'événements passés en ce qu'ils rapportent des processus d'affection dont nos subjectivités portent toujours le pouvoir en tant qu'elles expriment essentiellement la potentialité dont elles procèdent.* Le phénoménologue ne se place par conséquent pas devant les Archi-faits historiques comme devant des objets extérieurs à analyser, mais les appréhende au contraire comme s'il s'agissait de sa propre généalogie et de sa propre histoire. La possibilité de se faire le contemporain de la vie dans des événements qui nous devancent ne se fait pas par le biais d'une représentation qui, précisément coupée de l'affect en jeu dans ses événements, serait piégée par l'incommensurabilité impliquée par l'ekstase du passé et retomberait dans l'horizon d'une idéologie présente plaquée sur le passé. Se faire le contemporain d'un événement passé n'est possible pour Henry qu'en entrant dans le procès même de possibilisation de la vie, qu'en se rapportant au processus d'auto-engendrement de la vie. « [...] il est possible de se

<sup>167</sup> E, p. 120.

<sup>168</sup> Cf. M II, p. 37.

<sup>169</sup> Cf. DS, pp. 151.

<sup>170</sup> Cf. AYE, p. 154.

<sup>171</sup> Cf. M I, p. 232 *sq.*

<sup>172</sup> Cf. CC, pp. 87-109.

<sup>173</sup> Cf. E, p. 13.

<sup>174</sup> Cf. AYE.

<sup>175</sup> Cf. CC.

<sup>176</sup> Cf. AD, pp. 179-195. Peu avant sa mort, Henry avait entamé la rédaction d'un essai dont le titre devait être *Occident*. Le manuscrit se trouve au Fonds Michel Henry déposé à l'Université catholique de Louvain.

<sup>177</sup> Cf. CMV, pp. 325-345.

<sup>178</sup> M. MAESSCHALCK ET B. GH. KANABUS, « Pour un point de vue d'immanence... », *loc. cit.*, p. 310.

faire le contemporain d'un événement qui s'est produit il y a vingt siècles et, *a fortiori*, de toute vérité rationnelle et comme telle intemporelle. "Se faire le contemporain" signifie toutefois : entrer dans le procès qui conduit à ce dont on veut être le contemporain et à la contemporanéité duquel on ne parvient qu'au terme de ce procès »<sup>179</sup>.

Cette possibilité nous est offerte par l'Archi-Soi qui, assurant la possibilité phénoménologique originaire de toute relationnalité, assure du même coup notre accès à la source de toute les effectuations possibles de la vie. Il détermine toute « communauté concevable »<sup>180</sup>, c'est-à-dire « la plus large possible »<sup>181</sup> — y compris la « communauté avec les morts » — en rendant possible « toute forme de relation historique, transhistorique ou éternelle entre eux »<sup>182</sup> comme l'explique ce passage d'*Incarnation*.

L'être-ensemble dans cette vie unique et absolue du Verbe [...] de tout Soi transcendantal charnel vivant, voilà ce qui constitue la teneur phénoménologique concrète de toute relation entre les hommes, ce qui leur donne de s'entendre les uns les autres avant qu'ils se rencontrent, ce qui leur donne à chacun de s'entendre avec l'autre en tant qu'il s'entend lui-même — non pas après coup, au terme d'une histoire, mais au lieu de sa naissance, pour autant qu'elle est identiquement celle de l'autre, de quelque endroit du monde, de quelque moment de l'histoire qu'il s'agisse<sup>183</sup>.

La phénoménologie radicale cherche à expérimenter à travers les événements historiques le mouvement d'effectuation d'une Vie absolue qui ne cesse de potentialiser l'histoire, en participant indirectement à des événements passés qui concernent la manière dont nous sommes susceptibles de l'effectuer à notre tour. « Car ce qu'elle recherche, ce que veut la vie dans l'histoire entendue comme discipline fondamentale de la culture, c'est, par delà l'écart du monde et du temps, se rejoindre soi-même, lire dans l'histoire de ceux qui sont venus avant elle sa propre essence, sa propre histoire donc en tant que voulue et prescrite par cette essence »<sup>184</sup>. Le phénoménologue doit dès lors se risquer à éprouver cette expérience au point de refigurer sa propre effectuation de la vie. « Être contemporain, cela veut dire répéter dans une répétition intérieure, dans la réactualisation de ce qui avait été actualisé autrefois »<sup>185</sup>. Nous pouvons alors ultimement reconnaître avec M. Maesschalck l'intérêt d'instaurer un point de vue d'immanence en histoire. Celui-ci « met en question le sens de l'archaïcité des puissances affectant la conscience pour une compréhension de notre être social-historique. L'archaïcité ne constitue plus le renvoi à un arrière-monde de représentations métaphysiques : il s'agit d'un rapport immédiat à la potentialité originaire de notre vie fondant l'activité consciente, un

---

<sup>179</sup> LB, p. 218.

<sup>180</sup> I, p. 348.

<sup>181</sup> PM, pp. 178-179.

<sup>182</sup> I, p. 354.

<sup>183</sup> I, p. 160.

<sup>184</sup> LB, p. 141.

<sup>185</sup> DAP, p. 294.

rapport d'affect qui permet de se comporter en sujet relationnel porteur de visées »<sup>186</sup>.

## 2. Regard phénoménologico-pragmatique sur la transformation de la communauté

De nos réflexions épistémologiques, il ressort que, pour Henry, la phénoménologie radicale de l'histoire est une théorie des conditions de possibilité de l'histoire, conditions comprises comme l'auto-potentialisation permanente et hétérogène de l'histoire<sup>187</sup>. Nous avons vu précédemment qu'à la suite de Marx, Henry assignait à l'histoire comme acte de potentialisation de la vie d'être la structure dans laquelle la répétition du besoin s'effectuait comme histoire de la production et de la consommation. « [...] la science historique chez Marx est essentiellement l'histoire (*Historie*) de la production et de la consommation, parce que le travail et le besoin humain forment le contenu propre de son objet, de l'histoire (*Geschichte*) »<sup>188</sup>. La thèse de Marx que Henry va tenter de vérifier par une relecture phénoménologique des grandes mutations de la production est la suivante : le rapport de l'individu à la communauté se transforme à cause de l'activité des individus. « [...] sous une forme ou sous une autre — plus ou moins adéquate —, Marx a constamment pensé le caractère social de l'activité des individus, donc les formes socio-historiques de l'individualité et le type de rapport des individus à leur propre mouvement so-

<sup>186</sup> M. MAESSCHALCK ET B. GH. KANABUS, « Pour un point de vue d'immanence... », *loc. cit.*, p. 315.

<sup>187</sup> C'est pourquoi Henry disqualifie logiquement une compréhension de l'histoire comme histoire de la lutte des classes. La sentence de Marx est pourtant connue : « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours, dit le *Manifeste du parti communiste*, c'est l'histoire de la lutte des classes » (*Manifeste du parti communiste*, trad. É. BOTTIGELLI, Paris, Aubier, 1971, p. 75). Or, cette sentence aux conséquences monstrueuses a été mal interprétée selon Henry. Un tel point de vue jeté sur l'histoire n'est en effet pas celui d'une phénoménologie radicale de l'histoire, il est celui d'une histoire factice qui prétend être expliquée par un caractère tout aussi factice. « Rien ne prouve, aucune condition apriorique ne fait qu'il doive en être ainsi » (M I, p. 200). La lutte des classes n'est en effet nullement entendue comme la potentialisation permanente de l'histoire comme en témoigne l'adjonction du complément circonstanciel de temps « jusqu'à ce jour ». Il faut donc voir que « Marx entend justement montrer que l'histoire factice s'engage sur une autre voie » (M I, p. 200). J.-Y. Calvez avait déjà bien vu que « si la lutte des classes est ainsi constitutive de l'histoire humaine, on ne peut se demander déjà si la suppression de cet élément ne supprime pas du même coup la condition même de cette histoire » (*La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1956, p. 237). Le concept de la lutte des classes n'est que dérivé et suppose le concept d'auto-transformation de la vie par le travail. La proposition « l'histoire est l'histoire de la lutte des classes » est donc « étrangère en tout cas à la dimension d'apodicticité principale où se meut la théorie de l'histoire », parce qu'« elle est comme telle extérieure au contenu apodictique qui définit la condition de possibilité de toute histoire en général. *La théorie de la lutte des classes est étrangère au matérialisme historique* » (M I, p. 201. Souligné par l'auteur). Elle repose en fait sur une double illusion. D'un côté, elle relève d'une définition de l'histoire reposant sur « une ontologie de l'universalité qui pose l'être comme une totalité préexistante à ses parties ». D'un autre côté, elle repose sur une « structure interne comme opposition visible par exemple dans le procès de son autoréalisation comme auto-objectivation » (DAP, pp. 111-112). Il en va « de même de toutes les théories plus particulières qui se rapportent à cette théorie plus générale, la théorie du prolétariat, de la révolution, etc., même si elles étaient comprises d'une façon correcte et non plus à la lumière d'une conception mythologique de l'histoire que nous avons dénoncée, n'en resteraient pas moins en dehors du domaine de la philosophie de l'histoire et de sa thématique propre » (M I, p. 201).

<sup>188</sup> G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, Un philosophe de la praxis*, *op. cit.*, p. 170.

cial »<sup>189</sup>. La production de leur condition d'existence par les individus est par essence communautaire mais l'effectivité de la communauté se transforme lorsque les individus transforment par leur activité historique leur mode de production matériel. Plus radicalement encore, il s'agit pour Henry de voir comment *le procès de production est un procès qui affecte la communauté et la transforme dans son rapport même à la potentiation de l'histoire*.

« Pendant longtemps », dit d'abord Henry, — et longtemps indique que cette réalité peut exister encore aujourd'hui aussi bien qu'elle put cesser dès l'origine —, le travail des hommes était un *travail commun*. Les hommes se définissaient par leur tâche matérielle parce qu'ils étaient uni au procès de la production dans une communauté où la répartition du travail était immédiate. « Aussi longtemps que dans la production l'élément déterminant est l'activité subjective, *la production coïncide avec la vie des individus*, son essence c'est leur processus vital et, inversement, ce que sont ces individus, c'est ce qu'ils font pour produire les subsistances nécessaires à leur entretien, c'est leur production "matérielle" »<sup>190</sup>. Dans un tel mode de production, l'individu ne se comporte en propriétaire des conditions objectives de son travail que parce qu'il appartient à une communauté de travail commun qui se vit immédiatement dans la partageabilité des forces de la vie qui l'engendre, ne s'effectuant que par cette partageabilité comme milieu où chacun peut se réaliser subjectivement dans une relationnalité.

Ce n'est qu'« à la suite d'une longue évolution historique » générationnelle que l'activité de production s'est peu à peu présentée « sous l'aspect d'un destin hostile et étranger »<sup>191</sup>. Très exactement à partir du moment où « d'autres lois que les lois de la vie »<sup>192</sup> vont en mener l'organisation. Mais si l'évolution fut longue, « l'humanité connut en quelques décennies de plus profond changement, pour le meilleur et pour le pire, que durant les millénaires qui la séparèrent de ses origines obscures »<sup>193</sup>. C'est à l'époque de cette transition historique de la production que Henry va chercher une série d'Archi-faits toujours à l'œuvre aujourd'hui révélant une transformation de la communauté qui touche à la potentiation même de l'histoire.

Ce qui met fin à cet état est ce que Marx appelle l'apparition du *travail social* comme conséquence de l'accaparement des biens communaux de productions par quelques-uns. Contrairement au travail commun, le travail social définit une situation où les individus sont séparés de leurs moyens productions parce qu'ils n'en sont plus ni les propriétaires ni les artisans. L'arrachement des individus à leurs moyens de production permet aux propriétaires de pratiquer sans vergogne une exploitation des forces de la vie de ceux qui ne possèdent plus ses moyens et leurs sont devenus dépendants, imposant un rythme de travail effréné, méprisant leur vie quotidienne et leur dignité. Plus qu'une situation facticielle historiquement et géo-

<sup>189</sup> J. TEXIER, « Marx est-il marxiste ? », *loc. cit.*, p. 397.

<sup>190</sup> M I, p. 459. Souligné par l'auteur.

<sup>191</sup> CC, p. 19.

<sup>192</sup> CC, p. 23.

<sup>193</sup> CC, p. 134.

graphiquement située, il « s'agit, dit Henry, d'une rupture ontologique déguisée sous l'aspect d'un événement historique »<sup>194</sup>. Car, « pour rendre disponible la force de travail, il fallut briser [la] co-appartenance et [la] co-appropriation primitive, arracher à la vie les matières premières et les instruments auxquels elle adhérerait de tout son être »<sup>195</sup>. On voit que Henry ne minimise nullement le caractère éminemment concret de notre relation à nos moyens de production puisque c'est bien dans cette relation que se joue l'effectuation de notre subjectivité<sup>196</sup>. Il attribue même à la modification de cette relation la transformation des conditions d'effectuation de la communauté et l'émergence de nouveaux rapports sociaux. Le travail social, loin d'assurer les conditions d'une effectuation de la communauté dans la partageabilité de ses forces productives, se présente comme une forme d'organisation du travail collectif qui substitue au partage immédiat des travaux particuliers réalisés pour la communauté la représentation d'un travail collectif. « Le point de départ n'est pas le travail des individus en tant que travail commun mais au contraire les travaux particuliers d'individus privés, travaux qui ne revêtent le caractère de travail social général que dans le procès d'échange, en se dépouillant de leur caractère primitif. Le travail social n'est donc pas un donné... »<sup>197</sup>. Avec le travail social, nous sommes en face d'une opposition entre l'individu et le social qui s'est autonomisé pour devenir une abstraction, une généralité.

L'*Archi-fait galiléen* intensifie l'aspect néfaste du travail social en créant les conditions de l'ultime avatar du mépris des individus : la « mathématisation de la réalité »<sup>198</sup>. « Assurément, si archaïque fut-il, le procès réel de production comportait et comporte nécessairement des éléments objectifs : les instruments et les matières premières »<sup>199</sup>. Cependant, par l'entremise de l'*Archi-fait galiléen* s'opère une substitution de « la connaissance géométrico-mathématique de l'univers matériel à son appréhension corporelle, subjective et vivante » ; ce qui entraîne « une subversion du phénomène de l'action qui se trouve au cœur de la production traditionnelle. Subversion telle en effet qu'elle mérite d'être appelée ontologique, en ce sens que *c'est l'action dans son être même qui est changée : elle n'est plus subjective mais objective* »<sup>200</sup>. Marx a été particulièrement attentif à cette transformation des rapports intersubjectifs avec l'apparition du concept de travail social qui, redoublé par l'*Archi-fait galiléen*, désigne le double irréel du travail réel, sa représentation objective et idéale à des fins évaluatives<sup>201</sup>. On remplace les travaux réels et particuliers des individus par la représentation d'un travail social général que l'on présente comme la norme à accomplir et qui ne devient donc, dit Marx dans un relent de critique adressée à

---

<sup>194</sup> CC, p. 135.

<sup>195</sup> *Ibid.*

<sup>196</sup>. Sur cette question, cf. R. GÉLY, « Que devient le concept d'action objective dans le *Marx* de Michel Henry ? », (manuscrit).

<sup>197</sup> K. MARX, *Critique de l'économie politique*, trad. M. RUBEL, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1963, p. 285.

<sup>198</sup> CC, p. 146.

<sup>199</sup> CC, p. 157.

<sup>200</sup> CC, p. 158. Souligné par l'auteur.

<sup>201</sup> Cf. CC, pp. 114-115.

Hegel, « social qu'en prenant la forme de son contraire immédiat, la forme de la généralité abstraite »<sup>202</sup>. On naturalise en quelque sorte la partageabilité des tâches en faisant comme si elle allait de soi. À la communauté du partage effectif immédiat des tâches se substitue « le temps des groupes et des équipes », bref de ce qui n'a de communauté que la « forme » puisque, dans les équipes ou dans les groupes, le partage du travail se fait selon la médiation d'une représentation dans laquelle chaque individu est interchangeable et dans laquelle aucun d'eux n'est irréductible, déniaient ainsi toute possibilité de s'effectuer dans une relationnalité<sup>203</sup>. Dans les équipes ou les groupes, il n'y a guère plus de communauté que d'individu<sup>204</sup>.

Ce motif « métaphysique et ontologique »<sup>205</sup> « s'accélère » avec l'essor de ce qui le prépare et l'accomplit, un nouvel Archi-fait « boulevers[ant] l'histoire des hommes »<sup>206</sup> : le *machinisme*. Cet Archi-fait « exprime le fait que l'union de l'individu et de la production, la définition de sa vie par les tâches matérielles qui en assurent l'entretien, le “travail” au sens qu'il a depuis des millénaires cessent »<sup>207</sup>. Le machinisme signifie la rupture de la relation fondatrice qui unissait la praxis subjective à la production. « Parce qu'elles sont maintenant celles de la machine, les forces productives ne sont plus la praxis, ne sont plus des “forces”, au sens des potentialités et des actualisations de la subjectivité organique et, en général, de la vie »<sup>208</sup>. Henry reprend à nouveau un concept hégélien dont il transforme le référent réel : « il ne s'agit plus d'une aliénation au niveau de l'idéalité, d'un devenir objet, représentation, mais d'une aliénation réelle, de l'aliénation de ce qui ne s'objective pas, de la praxis elle-même »<sup>209</sup>. Si, dans la technique traditionnelle, l'instrument technique

<sup>202</sup> K. MARX, *Critique de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 285.

<sup>203</sup> « Seulement voilà : pour Marx le travail n'existe pas. Parce que l'essence de la praxis est une subjectivité vivante individuelle, l'exploration de l'univers du travail conduit nécessairement à la reconnaissance d'une multiplicité de travaux concrets, subjectifs, individuels, déterminés, qualitativement différents. [...] Un “même” travail, entendons par là un travail d'un même genre, un même type d'activité, dès qu'il devient effectif dans l'actualité d'une praxis individuelle, dès qu'il est accompli par des individus différents, cesse précisément d'être “le même”. S'il s'agit par exemple de décharger un camion et de porter les sacs jusqu'à l'entrepôt voisin, l'effort d'un ouvrier, son activité subjectivement vécue diffère fondamentalement, substantiellement et par suite modalement, “existentiellement”, de celle d'un autre. Ce qui est ressenti par l'un comme un “fardeau insupportable” sera éprouvé par l'autre comme le déploiement positif de ses pouvoirs corporels et comme l'expression de sa vitalité. Ou encore, ce qui ennuie l'un sera indifférent ou agréable à l'autre. C'est pourquoi le “temps” de leur activité n'est pas non plus le même, l'un prendra appui sur le présent vivant de l'actualisation corporelle et tendra à se confondre avec elle, l'autre se projettera dès l'abord vers le futur de son interruption. Les existences, en d'autres termes, ne s'échangent pas, elles ne sont pas comparables, et le travail réel, sa temporalité subjective, mode chaque fois particulier d'une effectuation singulière, ne s'échange pas non plus » (M II, pp. 140-145. Souligné par l'auteur).

<sup>204</sup> Cf. M II, p. 467.

<sup>205</sup> CC, p. 133.

<sup>206</sup> M II, p. 459.

<sup>207</sup> M II, p. 464.

<sup>208</sup> SSM, p. 78.

<sup>209</sup> D. JERVOLINO, « Sur le “Marx” de Michel Henry », *loc. cit.*, p. 244. Chr. Dejours, psychiatre auteur du livre retentissant *Souffrance en France* (Paris, Seuil, coll. « Points », 1998), a appuyé et testé les thèses de Henry sur le travail à partir de remarques cliniques issues du terrain. Pour Chr. Dejours, « le travail n'est pas en première instance le rapport salarial ni l'emploi, c'est le “travailler”, c'est-à-dire un certain mode d'engagement de la personnalité pour faire face à une tâche encadrée par des contraintes (matérielles et sociales) » (« Travail et phénoménologie de la vie », *loc. cit.*, p. 353). Un travail, même si son orga-

met en œuvre la force subjective de la vie en étant le prolongement du corps<sup>210</sup>, désormais « la mutation des forces productives qui va commander le destin du monde moderne doit alors se formuler comme suit : la subjectivité — le travail vivant — se trouve progressivement éliminée du procès réel de production tandis que la part en lui du dispositif instrumental objectif ne cesse de grandir »<sup>211</sup>. C'est la possibilité même d'effectuer ses potentialités subjectives qui est alors déniée à l'individu. « Dès le début de la première révolution industrielle et comme le simple effet du remplacement progressif de la “force de travail” par des énergies naturelles, il était possible de pressentir la réduction de l'activité des travailleurs à un travail de surveillance, lequel signifie l'atrophie de la quasi-totalité des potentialités subjectives de l'individu et ainsi un malaise et une insatisfaction croissante »<sup>212</sup>. L'individu, qui ne réalise que partiellement ses multiples potentialités, est mutilé, sa vie est amoindrie<sup>213</sup>. La division du travail, écrit Marx, « attaque l'individu à la racine même de sa vie », « elle mutile le travailleur au point de le réduire à une parcelle de lui-même »<sup>214</sup>. L'exclusion de l'individu du procès de production du travail constitue en outre une mutation de la communauté elle-même objectivée comme « force collec-

---

nisation est rigoureusement circonscrite par un cahier des charges, ne peut être véritablement de qualité si l'on se borne justement à en exécuter scrupuleusement les tâches. Un simple travail d'exécution n'est d'ailleurs rien d'autre qu'une « grève du zèle ». Tout travail appelle par conséquent une créativité. Car « travailler, c'est combler l'écart entre le prescrit et l'effectif » (*ibid.*). Si une telle créativité, même minimale, est niée ou récusée, c'est à la fois la qualité du travail qui est amoindrie et la subjectivité du travailleur qui est atrophée. « Si j'insiste sur ce point, explique Chr. Déjours, c'est parce que précisément, en même temps que l'on méconnaît l'écart entre le prescrit et l'effectif, on méconnaît que tous ceux qui travaillent doivent mobiliser une intelligence inventive qui fait partie intégrante du travail ordinaire. Même les savants, en psychologie, en particulier en psychologie cognitive, méconnaissent cette intelligence, parce qu'ils n'étudient pas le travail, mais des situations artificielles. Ils n'étudient pas l'intelligence confrontée au réel, ils s'en tiennent à ce qu'on appelle la “résolution de problème” dont précisément on connaît déjà la solution » (*ibid.*, pp. 353-354). « Ce que suggère la clinique rapidement évoquée ci-dessus, c'est que le travail est toujours une lutte avec le réel, avec cela même qui résiste à la connaissance et à la maîtrise. Et pour surmonter cette épreuve, il faut user d'une intelligence qui procède de la mobilisation et de l'implication du corps tout entier engagé dans un corps-à-corps avec le réel : la “corpropration” du monde confine à une familiarisation qui s'offre comme une réconciliation avec soi lorsque la vie l'a emporté sur la résistance du réel » (*ibid.*, p. 356). En sens inverse, une telle clinique du travail révèle les « ravages » que le travail peut identiquement provoquer lorsqu'il se « clive » de la vie et dénie la subjectivité qui s'y réalise. « Lorsque tournant le dos à la culture, le travail déshonore la vie, lorsque le travail se retourne contre “l'être générique de l'homme” pour reprendre ici une expression marxienne des “manuscrits parisiens”, se profile le spectre de la psychopathologie voire de la mort sous la forme incroyable des hommes et des femmes qui viennent aujourd'hui se suicider sur le lieu même de leur travail » (*ibid.* p. 357). Sur cette question, cf. également les travaux de É. FAÏ, e. a. « Organisation virtuelle, travail réel, Une critique henryenne de l'organisation virtuelle du travail humain », in *Studia phaenomenologica*, IX (2009), (à paraître). ; « Vivant ou dérisoire, À propos du travail à l'âge de l'information, Une contribution basée sur la phénoménologie de Michel Henry », in *Dossier Michel Henry, op. cit.*, pp. 386-394.

<sup>210</sup> Cf. LB, pp. 95 sq.

<sup>211</sup> CC, p. 161.

<sup>212</sup> LB, p. 92.

<sup>213</sup> « La division du travail entraîne la possibilité et même la réalité que l'activité spirituelle et matérielle, la jouissance et le travail, la production et la consommation échoient à des individus différents » (K. MARX, *L'Idéologie allemande, op. cit.*, Costes VI, p. 171 ; Éditions sociales, p. 60-61).

<sup>214</sup> ID., *Le Capital*, trad. M. RUBEL, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1963, pp. 907-904.

tive de travail » excluant de fait toute relation intersubjective réelle. Ce déni de la dimension intersubjective du travail entraîne la communauté dans une régression de ces modes d'accomplissement. Le machinisme implique en effet une division du travail qui attaque le co-travail à sa racine, car

les puissances sociales de la production, habileté et coopération des individus au travail, savoir-faire et intelligence, cessent d'être des puissances subjectives, les puissances et les effectuations de ces individus, pour prendre place au contraire en face d'eux, sous la forme du "système automatique des machines", qui appartient au capital et tend à former l'essentiel du procès de production dont les individus ne sont plus que les auxiliaires dispersés, médiocres et bientôt inutiles<sup>215</sup>.

L'ensemble de ces Archi-faits est sous-tendu par ce que Henry repère comme la plus grande révolution « dans l'histoire de l'humanité »<sup>216</sup>, révolution qui dépasse de loin le cadre restreint de la révolution économique. Cette révolution apparaît lorsque la production n'a plus été orientée par la valeur d'usage mais par la *valeur d'échange*, cessant dès lors d'obéir à la vie pour obéir à l'économie<sup>217</sup>.

Jusqu'à présent "usage" voulait dire usage pour la vie, froment et pain cultivé et cuit pour être mangé, vin pour être bu, vêtements pour être portés, protégeant du froid ou du chaud, garants de la pudeur, expression de la beauté. Bref, c'était la vie au sens où nous l'entendons, la vie phénoménologique de l'individu vivant et elle seule qui prescrivait à l'action sa finalité unique et la seule concevable. Et cette finalité n'était pas jetée devant elle à la manière d'un but séparée d'elle, d'un idéal, elle s'accomplissait dans la vie même, dans sa subjectivité souffrante et jouissante<sup>218</sup>.

Or, si les rapports que les individus entretiennent entre eux sont médiés par la valeur d'échange, alors la communauté finit par apparaître « non comme un donné sur le plan de la vie immédiate mais comme le résultat de ce procès d'aliénation, sous une forme abstraite et irréelle »<sup>219</sup>. Le constat est dramatique : « La communauté ne réside plus dans la vie, mais dans l'argent »<sup>220</sup>. Henry reconnaît ainsi à la suite de Marx que l'instauration des seuls rapports de valeurs d'échange entre les individus a été une véritable aliénation de la communauté<sup>221</sup> :

<sup>215</sup> M II, pp. 453-454.

<sup>216</sup> SSM, p. 33.

<sup>217</sup> Cf. CC, p. 166.

<sup>218</sup> CC, pp. 174-175.

<sup>219</sup> M II, p. 469.

<sup>220</sup> M II, p. 473. Sur cette question, cf. les travaux de FR. SEYLER, e. a. « Geld, Kapital und die Technisierung der Gesellschaft. Zur lebensphänomenologischen Kritik Michel Henrys », in *Ökonomie als ethische Herausforderung, op. cit.*, pp. 54-79.

<sup>221</sup> « Là où elle est arrivée au pouvoir, la bourgeoisie a détruit tous les rapports féodaux, patriarcaux, idylliques. Elle a impitoyablement déchiré la variété bariolée des liens féodaux qui unissaient l'homme à ses supérieurs naturels et n'a laissé subsister d'autre lien entre l'homme et l'homme que l'intérêt tout nu, le dur paiement comptant. Elle a noyé dans les eaux glacées du calcul égoïste les frissons sacrés de l'exaltation religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la mélancolie sentimentale des petits-bourgeois. Elle a dissout la dignité personnelle dans la valeur d'échange et substitué aux innombrables libertés reconquises par lettres patentes et chèrement acquises la seule liberté sans scrupule du commerce. En un mot, elle a substitué à l'exploitation que voilaient les illusions religieuses et politiques l'exploitation ouverte, cynique, directe et toute crue. La bourgeoisie a dépouillé de leur auréole toutes les activités tenues jusqu'ici pour vénérables et considérées avec une piété mêlée de crainte. Elle a transformé le médecin, le juriste, le prêtre,

Par une telle aliénation les déterminations, les lois, les relations de la vie, entendons des individus vivants, deviennent des déterminations, des lois, des relations économiques. C'est cette substitution des relations économiques aux relations vivantes de la vie que Marx décèle partout et dénonce impitoyablement. C'est par cette substitution que se définit l'économie marchande [...]. Ce qui caractérise une telle économie, en effet, c'est que *les relations qui s'instituent entre les individus ne procèdent pas d'eux et ne trouvent pas en eux leur principe*, ne sont pas chaque fois l'expression de leurs déterminations subjectives essentielles<sup>222</sup>.

Cette lecture phénoménologico-pragmatique des Archi-faits historiques déterminant une transformation de la communauté sert à Henry de vérification à l'une de ses thèses centrales : l'activité des individus transforme autant leur condition d'existence que les conditions de l'effectuation de la communauté. Cette thèse, il la reprend une fois encore à Marx : « En acquérant de nouvelles forces productives les hommes changent leur mode de production et en changeant le mode de production, la manière de gagner leur vie, ils changent tous leurs rapports sociaux »<sup>223</sup>. Il y a donc bien une histoire de la communauté pour Henry mais cette histoire renvoie à la modification de son effectuation sur base d'une communauté potentielle originaire. « Loin d'être imaginaire, une organisation sociale et non économique de la production et de la consommation se trouve réalisée dans ce qui constitue la cellule de toute organisation sociale plus complexe »<sup>224</sup>. Cependant, *la communauté est ravalée au rang de communauté potentielle tant qu'elle ne peut effectuer réellement le partage originaire des forces de la vie. Si la communauté pulsionnelle est toujours bien donnée dans la vie, il demeure que sa relationnalité ne s'effectue que par le partage des moyens de production*. Pour la phénoménologie radicale, il ne peut être question de simplement dire que — parce que la vie qui engendre la communauté dans son Archi-Soi est originairement caractérisée par la partageabilité et par la solidarité —, la communauté serait toujours vécue comme telle et s'effectuerait toujours comme relationnalité. Les réflexions que Henry mènent à partir de Marx montrent au contraire que la manière dont la communauté effectue son action est justement le mode *par lequel* elle accomplit la partageabilité *dans laquelle* elle est donnée comme relationnalité ou tout au contraire la dénie. C'est donc dire que *Henry interroge le fait que si la communauté est engendrée dans la partageabilité, elle peut très bien ne jamais effectuer cette partageabilité comme relationnalité*. Henry propose une explication très nette de ce déni :

Pour autant toutefois que, dans l'économie marchande, le social n'advient que sous la forme d'un travail général et abstrait opposé aux travaux réels des individus, c'est-à-dire à leur existence effective, ce qui doit constituer *le lien de toutes ces existences et leur*

---

le poète, l'homme de science, en salariés à ses gages » (K. MARX, *Manifeste du parti communiste*, éditions sociales, op. cit., p. 25).

<sup>222</sup> M II, p. 70. Souligné par nous. C'est pourquoi les rapports féodaux, pour être certes un système d'exploitation, ne relèvent pas de cette analyse pour Marx. Dans l'« industrie patriarcale des campagnes », le caractère social des travaux leur est consubstantiel, de même dans les corvées du Moyen Âge, « ce qui constitue le lien social, ce sont les travaux déterminés de l'individu fournis en nature ; c'est la particularité et non la généralité du travail » (K. MARX, *Critique de l'économie politique*, op. cit., p. 284).

<sup>223</sup> ID., *Misère de la philosophie*, trad. M. RUBEL, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1963, p. 79.

<sup>224</sup> M II, p. 470.

*substance, à savoir précisément le social, se révèle étranger à la vie immédiate, c'est au-delà d'elle, dans l'irréalité, qu'il déploie son règne, dans un univers fantastique par lequel l'existence ne cessera plus d'être affectée*<sup>225</sup>.

Nous citons plus longuement cet autre passage :

Car il faut bien comprendre que la “force collective de travail”, les “forces productives sociales”, bref les “forces productives” telles qu’elles existent au terme de l’évolution que leur a fait subir le capitalisme, *ne peuvent précisément plus désigner les activités individuelles en tant qu’elles sont sociales dans leur réalité même, en tant que le travail humain est toujours un co-travail*. [...] Il faut distinguer dans le concept générique des forces productives, d’une part, les “forces” objectives du capital, les forces “sociales”, “collectives” du travail, qui ne sont pas du “travail”, des “forces de travail”, qui ne sont ni sociales ni collectives — socialité et collectivité sont et ne peuvent être que des modalités de la vie —, qui désignent seulement une totalité instrumentale cohérente et son fonctionnement objectif. D’autre part, les forces individuelles qui appartiennent à la vie, qui pourrait être sociales et collectives, l’ont été et ne le sont plus, dans la mesure où *les travailleurs sont maintenant éparpillés aux divers points du système mécanique, en rapport avec lui sans rapport entre eux*<sup>226</sup>.

C’est en ce sens qu’une proposition de Marx qui semblait opposer la force collective à la force individuelle a en fait particulièrement bien cerné que l’objectivation de l’une conduit à l’appauvrissement de l’autre : « Dans la manufacture l’enrichissement du travailleur collectif, et par suite du capital en forces productives sociales, a pour condition l’appauvrissement du travailleur en forces productives individuelles »<sup>227</sup>. Il y a bien pour Henry une façon de développer les potentialités de la vie qui s’oppose à la culture de la vie et qui ne peut manquer d’appauvrir l’adhésion des individus au pouvoir de s’éprouver de la vie. Il y a des formes d’organisation de la production qui, au lieu d’être les modes *par lesquels* une communauté effectue et accomplit sa partageabilité comme relationnalité, la dépotentient, la détruisent. Et la détruisent non pas seulement en étant des modes d’organisations de la production qui l’empêchent foncièrement de s’effectuer comme relationnalité mais en se retournant parfois contre le principe même *dans lequel* la communauté est engendrée : la partageabilité de la vie<sup>228</sup>. L’effet de ce retournement est double. Il conduit à l’atomisation des individus, d’une part, et à la réification des relations intersubjectives d’autre part. Nous avons longuement interrogé premier effet. Arrêtons-nous sur le second. Lorsque les relations que contrac-

<sup>225</sup> M II, p. 469. Souligné par nous.

<sup>226</sup> M II, p. 462. Souligné par nous.

<sup>227</sup> K. MARX, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 904.

<sup>228</sup> On comprend pourquoi Henry parle d’un Archi-fait en parlant du capitalisme. Que le capitalisme apparaisse sur le plan de l’histoire facticiel en Europe à la fin du Moyen-âge et qu’il ait trouvé une formidable résonance dans l’éthique protestante comme l’a montré M. Webber est une chose (*L’Éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, trad. J. CHAVY, Paris, Plon, 1964). Mais pour la phénoménologie radicale, on ne saisit pas l’essence de l’Archi-fait tant qu’on en reste à une compréhension factice et géographique du capitalisme. On ne se donne pas les moyens de comprendre comment il parasite aujourd’hui le principe qui potencie l’histoire. « Le capitalisme, écrit Henry, est la révolution mondiale, la seule révolution qu’ait connue l’humanité au cours de sa longue histoire. Les sociétés qui ont été touchées par elle ont été modifiées de fond en comble. [...] à la différence des révolutions politiques, il n’est pas un événement [...] : c’est une puissance nouvelle sise au cœur de la société et qui ne cesse d’y être agissante et d’y produire de nouveaux effets, c’est une révolution permanente » (M II, pp. 87-88).

tent les individus se font via la valeur d'échange de leurs travaux privés, « leurs produits deviennent des marchandises » et « le lien qui s'établit entre les individus n'est plus celui de ces produits. [...] La relation sociale existe toujours, mais son statut ontologique à changé : ce n'est plus une relation immanente intérieure à l'existence et définie par elle, comme relation subjective entre des subjectivités, c'est une relation idéale entre des réalités elles-mêmes idéales [...] »<sup>229</sup>. Comme le dit Marx, ce sont « non des rapports immédiats des personnes dans leur travaux, mais bien plutôt des rapports sociaux entre les choses »<sup>230</sup>.

Au travail social abstrait, opposé à toute communauté effective, s'oppose l'exemple paradigmatique de la *famille* par laquelle la communauté pulsionnelle peut effectuer l'épreuve de sa partageabilité comme relationnalité. Dans la famille, « le travail de chaque individu est d'emblée un travail "social", qui n'a donc pas à se doubler idéalement pour acquérir une propriété qu'il a déjà sur le plan de la réalité, dont le produit, par suite, n'a aucune valeur économique et n'est pas échangé, mais prend place naturellement dans l'ensemble des valeurs d'usage mises à la disposition de l'ensemble des membres de cette famille et de chacun selon ses besoins »<sup>231</sup>. Dans la *communauté primitive* aussi, écrivait Marx, « le caractère social du travail ne provient manifestement pas de ce que le travail de l'individu prend la forme abstraite de la généralité, ou de ce que son produit révèle le caractère d'un équivalent général. C'est bel et bien la communauté, posée avant la production, qui empêche le travail des individus d'être du travail privé et son produit un produit privé »<sup>232</sup>. Henry, de l'avis de J. Texier, a parfaitement rendu la thèse de Marx lorsqu'il écrit que « c'est parce que le caractère social du travail, au sens d'un caractère réel, est compris par lui comme originel que Marx conçoit au contraire le travail privé et la propriété privée comme l'effet historique et le résultat de la dissolution du mode primitif de production »<sup>233</sup>.

Pour que la communauté rende pleinement les relations intersubjectives à la vie, la condition est donc que le travail individuel soit d'emblée un travail social. L'activité radicalement et irrémédiablement singulière doit être saisie dans son effectuation même comme une part de l'activité communautaire de laquelle elle fait toujours partie. On lit ainsi chez Marx que « sur la base des valeurs d'échange, l'échange doit rendre le travail général. Sur la base communautaire, il le serait avant l'échange ; autrement dit, l'échange des produits ne serait en aucune façon l'intermédiaire grâce auquel l'individu participe à la production universelle »<sup>234</sup>. Ou encore : « L'individu est l'être social. La manifestation de sa vie [...] est donc une manifestation et une affirmation de la vie sociale »<sup>235</sup>. Mais dans le cas d'une effec-

<sup>229</sup> M II, p. 473.

<sup>230</sup> K. MARX, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 607.

<sup>231</sup> M II, p. 470.

<sup>232</sup> K. MARX, *Critique de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 285.

<sup>233</sup> M II, p. 471.

<sup>234</sup> K. MARX, *Fondements (Grundrisse) de la critique de l'économie politique*, trad. R. DANGEVILLE, Paris, Anthropos, 1967, t. II, p. 109.

<sup>235</sup> ID., *Le Manuscrit de 44*, trad. É. BOTTIGELLI, Paris, Éditions Sociales, 1968, p. 90.

tuation vivante de la communauté, c'est le principe de la médiation qui est modifié. Dans le cas

de la production marchande, on part de la production autonome des individus particuliers qui est déterminée et modifiée *post factum* par des rapports complexes : la médiation s'effectue par l'échange des marchandises, la valeur et l'argent, autant d'expression d'un seul et même rapport. Dans le second cas, c'est la présupposition elle-même qui sert de médiation ; autrement dit la présupposition, c'est une production collective, la communauté étant le fondement de la production. D'emblée le travail de l'individu y est posé comme travail social<sup>236</sup>.

Les résultats de notre recherche nous permettent de dire que, pour Henry en tout cas, *la communauté effective est une communauté de l'ipséisation qui « renvoie au logos originnaire », à l'Archi-Soi potentiel qui l'engendre dans une partageabilité, « dissimulée au sein de la réalité humaine, en elle continûment donné et reçu dans la passivité de sa praxis immanente »*<sup>237</sup> et qu'elle doit à son tour s'effectuer comme relationnalité. Dans une communauté vécue comme telle, la division du travail n'empêche pas que chacun puisse réaliser toutes ses potentialités en lui permettant d'atteindre la perfection dans l'une d'elle, les hommes limitant eux-mêmes leur sphère d'action. Chacun peut être le soi irréductible qu'il est. L'exhortation un peu folle de Marx que chacun devienne chasseur, pêcheur, peintre, critique etc., ne se comprend qu'au niveau de la radicale subjectivité de nos besoins qui ne cessent de réclamer à l'individu de réaliser l'ensemble des potentialités incluses dans sa subjectivité. Mais la limitation est l'alliée du plus sûr accomplissement de soi. Davantage de concentration, davantage de soi. C'est pourquoi « la critique de la division du travail n'a chez Marx aucune signification éthique principielle, puisqu'elle peut aussi bien se changer en un éloge relatif [...] ». L'éloge de la division du travail a le même sens que sa critique, celui de reconduire à l'état de la subjectivité individuelle [...] »<sup>238</sup>. Henry cite ce texte irréfutable.

Les écrivains de l'antiquité classique, au lieu de donner tant d'importance à la quantité et à la valeur d'échange, s'en tiennent exclusivement à la qualité et à la valeur d'usage. Pour eux la séparation des branches sociales de la production n'a qu'un résultat : c'est que les produits sont mieux faits et que les penchants et les talents divers des hommes peuvent se choisir les sphères d'action qui leur conviennent le mieux, car si l'on ne sait pas se limiter, il est impossible de rien produire d'important. La division du travail perfectionne donc le produit et le producteur<sup>239</sup>.

Ce n'est donc bien en définitive que le mode de partage par la communauté des potentialités subjectives de la vie dans la production pour atteindre une ipséisa-

<sup>236</sup> ID., *Fondements (Grundrisse) de la critique de l'économie politique*, op. cit., p. 109.

<sup>237</sup> G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, Un philosophe de la praxis*, op. cit., p. 107.

<sup>238</sup> M I, p. 277. L'éloge de la division du travail à la même sens que sa critique comme en témoigne un passage du *18 Brumaire de Louis Bonaparte* où Marx explique que l'absence de division du travail dans la famille paysanne qui vit repliée sur elle-même et doit de ce fait subvenir elle-même à l'ensemble de ces besoins est un appauvrissement tout autant des individus que de leurs rapports communautaires : « L'exploitation de la parcelle ne permet aucune division du travail, aucune utilisation des méthodes scientifiques, par conséquent, aucune diversité de développement, aucune variété de talents, aucune richesse des rapports sociaux » (op. cit., p. 349).

<sup>239</sup> K. MARX, *Le Capital*, op. cit., pp. 909-910.

tion de chacun qui est le critère évaluatif des différentes organisations de la production comme structure d'effectuation d'une relationnalité de la communauté.

Imagine l'homme humain, a écrit Marx, et son rapport au monde comme un rapport humain, et tu ne pourras échanger l'amour que contre l'amour, la confiance que contre la confiance, etc. Si tu veux jouir de l'art, tu devras avoir une culture artistique ; si tu veux avoir un ascendant sur autrui, tu devras être capable d'agir pour le bien des autres et exercer une influence stimulante. Chacun de tes rapports avec l'homme — et avec la nature — devra être une manifestation déterminée, conforme à l'objet de ta volonté, à ta vraie *vie individuelle*. Si tu aimes sans susciter l'amour réciproque, si ton amour ne provoque pas la réciprocité, si vivant et aimant tu ne te fais pas aimer, alors ton amour est impuissant, et c'est un grand malheur<sup>240</sup>.

### 3. *Pour une sortie de la crise par la désautopotentialisation*

La communauté est engendrée par la partageabilité originarie de la vie que rien ne pourra jamais détruire parce qu'elle s'est toujours déjà effectuée dans la Vie absolue. Mais, cela ne signifie pas pour autant que l'épreuve que la communauté fait d'elle-même dans tel ou tel mode d'organisation sociale consente toujours pleinement à cette partageabilité de telle sorte que la communauté s'effectue dans une relationnalité. C'est le cas atroce de conditions d'existence où ne règne que la pénurie radicale. Le corps mis dans une telle situation de manque objectif ne cesse d'être habité de l'épreuve subjective que la vie fait de soi mais cette épreuve ne parvient plus à se convertir dans un agir où s'éprouve le pur pouvoir de la vie, la vie comme mouvement de réalisation de soi. Lorsque nos besoins les plus fondamentaux ne peuvent être satisfaits que de façon minimale, la force subjective de la vie qui est au cœur de tout besoin ne parvient pas à s'exprimer pour elle-même. L'atteinte faite au corps fonctionnel est une atteinte qui est tout autant faite à la chair qu'à la subjectivité. On comprend dès lors l'aliénation insupportable, au sens propre du terme, que vivent les individus dans une situation qui les réduit à la pure et simple nécessité de survivre. En sens inverse, Henry montre également que la partageabilité de la vie est mise en danger lorsque les individus se vivent dans un monde où il n'y a plus rien à faire. Autant que l'esclavage, l'oisiveté participe à atrophier la créativité originarie de la vie<sup>241</sup>. Lorsque la vie, par exemple, se replie sur des besoins trop frustrés (par exemple, des comportements de pure et simple consommation), l'agir que ses besoins appellent ne peut être véritablement vécu comme un agir où s'éprouve le pouvoir même de vivre et d'agir de la vie. « Malaise il y a dans une civilisation chaque fois que l'énergie de la vie demeure inemployée, et elle demeure en cet état

<sup>240</sup> ID., *Fondements (Grundrisse) de la critique de l'économie politique*, op. cit., chapitre « L'argent ».

<sup>241</sup> « Qu'advient-il lorsque les forces productives seront devenues tout entières objectives, lorsqu'elles se confondront avec le dispositif instrumental mis en place par une technologie de plus en plus élaborée et, lorsque, en conséquence, la subjectivité des individus sera laissée à elle-même ? Comment pourront-ils vivre quand leur vie ne sera plus rythmée mais aussi bien protégée par les tâches matérielles, par le travail ? Nous pouvons dire de la vie future : ce sera une vie spirituelle ou elle ne sera pas. Ce que nous montre le grand malaise qui s'étend déjà sur le monde, le doute qui s'empare de la vie dès qu'elle échappe à la dure nécessité de se manifester chaque jour en vie, c'est en tout cas que le destin de l'être se joue là où il trouve son site originel, au creux de la subjectivité » (DAP, p. 38).

parce que le plus qui la constitue en tant que le plus de soi-même, en tant que le parvenir en soi de la subjectivité absolue, n'a plus licence de s'effectuer — parce que plus rien n'est proposé à l'homme, à son voir ou à son faire, en tant que tâche infinie à la hauteur et à la mesure de son Énergie »<sup>242</sup>. Les recherches de R. Gély montrent dans cette perspective qu'il y a dans certaines logiques économiques, notamment de types capitalistes, « une certaine façon de faire valoir la positivité de l'adhésion originaire de la vie à elle-même qui risque de nous faire passer à côté des conditions sociales susceptibles de permettre aux individus d'accroître en eux et entre eux cette adhésion immanente au pouvoir de s'éprouver de la vie »<sup>243</sup>.

La communauté qui est toujours engendrée dans la partageabilité de la vie peut donc s'éprouver dans des situations d'organisations sociales et institutionnelles qui l'empêchent véritablement d'effectuer cette partageabilité comme relationnalité. Or, si c'est bien l'effectuation qui possibilise la possibilité même de la partageabilité de la vie, les formes d'organisation collective qui empêchent la communauté de s'effectuer dans sa partageabilité attaque la communauté dans son pouvoir même de potentiation. Ce qui touche les vivants dans leurs conditions d'existence sociale, ce n'est pas tant ce qui touche la vie considérée d'un point général et abstrait mais bien plutôt ce qui touche au pouvoir même de la vie de se partager. Conformément au cadre épistémologique que nous avons mis en place, nous appelons ici le fait que la communauté soit attaquée dans la force de sa potentiation un moment de « crise » révélant une dépotentiation de l'histoire.

Communisme et capitalisme en sont des révélateurs évidents de moments de dépotentiation. L'un comme l'autre ont placé dans une structure idéale extérieure à la vie la source potentialisant l'histoire. Le déclin généré par ces deux systèmes vient de la substitution de la relation de l'individu à la vie par une relation de l'individu à une entité abstraite — l'Histoire, le libre échange, la Société, le Prolétariat, la Technique, la Révolution, le Plan —, relation qui au lieu de générer le soi, finit par le dénier. Il n'y a, entend-t-on dire de Washington à Pékin, de Helsinki à Johannesburg, de salut dans l'histoire que par la croissance économique continue. Seule une telle croissance, ajoute-t-on, sera susceptible d'assurer une cohésion à la communauté. La convergence principielle qui « se dévoile entre le marxisme et le libéralisme » est « une même croyance : celle qu'il existe une réalité économique autonome dont il importe, avant toute action dirigée sur elle, de connaître et de respecter les lois spécifiques »<sup>244</sup>. Capitalisme et communisme sont exemplatifs de la répétition d'un même blocage. « Aux erreurs théoriques du marxisme correspond dans l'univers triomphant de la technique, se déroulant selon une temporalité spécifique, le même procès monstrueux qui jette

<sup>242</sup> LB, p. 181.

<sup>243</sup> R. GÉLY, « Souffrance et attention sociale à la vie... », *loc. cit.*, p. 14. « C'est très précisément pour cette raison que l'aliénation de la vie subjective générée par le capitalisme consiste à pousser le plus loin possible une telle naturalisation du désir de s'éprouver de la vie. Cette naturalisation consiste à tenter de faire comme si chaque épreuve que l'individu fait de lui-même n'était pas habitée par un débat affectif plus originaire que celui impliqué par l'état de ses transactions avec son environnement, ce débat affectif originaire étant interne à la genèse même du pouvoir de s'éprouver de la vie » (ID., « La question de l'accroissement de la vie... », *loc. cit.*, (à paraître).

<sup>244</sup> DAP, pp. 130-131. Souligné par l'auteur.

l'homme hors du monde et le monde hors de la vie »<sup>245</sup>. Par son exclusion de la vie du procès de production, le communisme est une « forme historique développée de la contradiction inhérente au capitalisme »<sup>246</sup> et de « tous ceux qui, en dépit de leur opposition déclarée au communisme, portent en eux le même mal mortel »<sup>247</sup>. La dépotentiation accompagne ces régimes parce qu'elle est principielle. C'est pour quoi « on se trompe gravement quand on ne voit là que certaines péripéties historiques ou locales, porteuses d'effets limités et transitoires »<sup>248</sup>. Toute résolution de crise qui ne prend pas en compte le fait que la crise ne touche pas seulement un système mais d'abord la manière dont la communauté se rapporte à son action dans l'histoire est condamnée à la « répétition »<sup>249</sup>. Ainsi loin que la faillite du communisme et du capitalisme « appartienne déjà à l'histoire comme une péripétie dépassée, la compréhension de ses motivations dessine les traits d'un proche avenir. La production idéologique, économique, scientifique, technique des abstractions constitutives de la modernité et qui partout prennent la place de la vie dresse devant celle-ci le mur menaçant de leur accumulation et de leur identité »<sup>250</sup>. Si le fondement de l'histoire et de tous les phénomènes économiques et sociaux sont bien les individus vivants et leur relation à la vie comme nous l'avons défendu jusqu'ici,

il s'ensuit que la méconnaissance de cette réalité entraîne en effet des conséquences ruineuses : il ne s'agit pas seulement d'un échec théorique, d'une falsification de l'ensemble de ces phénomènes et ainsi de la nature des sociétés où nous vivons. Il s'agit beaucoup plus gravement, d'une faillite atteignant ces sociétés dans le cœur de leur être, au principe de leur activité, d'une subversion si grave qu'elle met en question leur simple survie et cela parce que ce qu'elle frappe en effet, *ce n'est rien moins que la vie même des individus vivants [...]*<sup>251</sup>.

Le risque de la répétition des blocages est donc clairement identifié. L'humanité ne pourra que répéter sans fin la construction d'organisation sociale et institutionnelle entraînant les mêmes crises tant que les principes qui guident son action impliquent « la désorganisation profonde de la vie individuelle et de son histoire pathétique », car « la perturbation du mouvement profond de la vie et très précisément sa maladie, ce mal frappe partout où la vie est atteinte, au site qui est le sien : dans l'individu. Chaque fois qu'en celle-ci la séquence pathétique fondamentale qui produit le mouvement de la vie sera ébranlée c'est l'individu lui-même qui le sera, au tréfonds de son être »<sup>252</sup>. Pour Henry, il ne faut par conséquent pas résoudre la crise dans les termes dans lesquels elle se posait mais il faut modifier tout le rapport que porte la crise pour relancer l'expérience.

C'est en ce sens que nous comprenons son appel à une désautopotentiation de l'histoire. Henry appelle à une désautopotentiation de notre engagement homo-

---

<sup>245</sup> CC, p. 23.

<sup>246</sup> SSM, p. 96.

<sup>247</sup> DAP, p. 124.

<sup>248</sup> CC, pp. 130-131.

<sup>249</sup> DAP, p. 124.

<sup>250</sup> DAP, p. 145.

<sup>251</sup> DAP, pp. 128-129. Souligné par l'auteur.

<sup>252</sup> DAP, pp. 144-145.

générisant dans des organisations sociales et institutionnelles de croissance économique pour nous réancrer sur la source hétérogène de la potentiation de l'histoire. Car l'une des thèses tout aussi importante de la phénoménologie radicale de l'histoire face aux moments de crises que traverse l'humanité est que la crise peut également être un moment qu'il s'agit d'intégrer en tant qu'il est la possibilité même d'une relance de l'histoire. « Le concept de crise désigne en général un moment crucial à l'intérieur d'un processus dont elle n'est qu'une phase. Processus qui la précède donc et, le plus souvent, lui survit. La crise est passagère, elle sera surmontée : c'est elle qui [met] à nu des contradictions qui ont mûri lentement et les [porte] brusquement à un degré extrême de tension. [...] Plus qu'elle ne liquide un certain passé, la crise ouvre la voie de l'avenir »<sup>253</sup>. La condition pour que la crise puisse être intégrée comme un moment désautopotentiation permettant une relance du mouvement de l'histoire est le fait de la comprendre comme ontologique. La crise de l'histoire n'est pas une catastrophe. Elle nous amène à nous interroger sur ce qui bloque affectivement notre relation à la vie potentiante dans notre autopotentiation dans les structures de l'histoire<sup>254</sup>. La crise doit alors faire signe vers ce qui est tout à la fois immanent et hétérogène au blocage, c'est-à-dire le pouvoir-pouvoir de s'auto-transformer de la vie. « Rendre compte de l'univers de la valeurs, c'est-à-dire de l'ensemble des déterminations économiques, c'est donc se placer hors de cet univers, c'est faire retour au pouvoir qui produit les valeurs de telle façon que les vicissitudes qui affectent celles-ci et que les paramètres économiques ne font jamais que signaler après coup, renvoient nécessairement aux vicissitudes de la force du travail, à l'histoire de la vie elle-même »<sup>255</sup>.

Une communauté qui, au contraire, oublie la source de la potentiation ne se vit plus dans la relation à l'historialité de la vie, à son destin. Elle ne peut inlassablement que répéter ses moments de crise. Le pessimisme profond qui parcourt les dernières pages de *C'est moi la Vérité* surgit du constat de la crise d'un monde sombrant dans la répétition et le manque de volonté de la dépasser, ne cessant métaphoriquement de reprendre rendez-vous avec la mort — comme dans la fable allégorique du *Rendez-vous de Samarkand* que Henry aimait à citer. Mais l'œuvre de Henry doit également être lue comme un éloge magnifique à la vie, un éloge qui appelle aux ressources inépuisables dont dispose l'humanité pour transformer son destin. Il s'agit pour Henry de penser la possibilité d'une transformation de la communauté dans les conditions mêmes de sa transformabilité. Cette approche

---

<sup>253</sup> DAP, p. 123.

<sup>254</sup> C'est également le constat que pose Chr. Dejours dans son article consacré à Henry : « Cette évolution désastreuse et ruineuse n'a rien d'inéluctable. Elle dépend d'abord et avant tout du consentement de nos contemporains à apporter leur concours à des organisations du travail qui déshonorent la vie, et sont fondés sur des contresens aberrants quant aux rapports entre le travail et la vie. Mais beaucoup d'entre eux s'exécutent sans y penser [...] » (« Travail et phénoménologie de la vie », *loc. cit.*, p. 354).

<sup>255</sup> CC, p. 147. « La critique de l'économie, en tant qu'elle s'oppose à une *théorie* de l'économie, ne saurait se fonder sur une *théorie* de la vie — comme, par exemple, la théorie biologique de Darwin — mais plutôt sur une phénoménologie de la vie : la description de cette vie du point de vue qui est le sien, de son propre point de vue sur elle-même » (J.-P. PETIT, « Marx et l'ontologie de la praxis », *loc. cit.*, p. 370. Souligné par l'auteur).

consiste — à partir d'un geste que nous avons déjà vu à l'œuvre — à référer la transformation de la communauté à ce qui la rend phénoménologiquement possible. Ainsi dans le même pas qu'il récuse l'hypostasiation de l'histoire ou de l'économie, Henry récuse celle de la société<sup>256</sup>. Cette récusation lui permet de dégager le véritable plan sur lequel doit être interrogé la transformation de la communauté. « C'est parce que les individus vivent, travaillent, cohérent de telle manière qu'ils composent tel type de société. Une relation entre la société — qui n'existe pas — et l'individu est principiellement impossible. Seule peut être problématisée la relation des individus entre eux »<sup>257</sup>. Par là se trouve percée à jour « la thèse absurde qui détermine encore aujourd'hui comme un de ses leitmotivs le monde "culturel" auquel nous appartenons et le situe d'emblée dans la sphère de la non-pensée... thèse selon laquelle il faut d'abord changer la société et alors ensuite naturellement tout sera changé et notamment la vie des individus »<sup>258</sup>. Pour Henry, les oppositions et des contradictions que connaît l'histoire, « sont subjectives et trouvent leur origine dans la subjectivité, dans sa structure et dans ses lois spécifiques. [...] C'est donc l'historial de la vie subjective monadique tel qu'il se trouve défini à partir des tonali-

<sup>256</sup> M I, p. 166. Au prétendu individualisme de Stirner qui en fait accomplit une hypostase de la société impliquant une nouvelle opposition entre les individus et la société, « nous aimons à lui opposer, écrit Marx, le passage d'un économiste américain qui reproche aux autres économistes tout le contraire : l'entité morale (*the moral entity*), l'être grammatical (*the grammatical being*) nommé société a été revêtu d'attributions qui n'ont d'existence réelle que dans l'imagination de ceux qui avec un mot font une chose » (*Misère de la philosophie*, op. cit., p. 62). Marx ironise ainsi contre Stirner qui prétendait que l'État était une puissance au-dessus des gens. « L'abstraction de toute opposition apparaît immédiatement en ce qu'il parle de "la révolution", personne morale, qui doit lutter contre "l'état des choses existant", autre personne morale » (*L'Idéologie allemande*, op. cit., Costes, VII, p. 246 ; Éditions sociales, p. 415. Souligné par l'auteur). Marx dénonce le fait que Stirner fasse de « tous » une personne qu'il appelle la « société ». « Au moyen de quelques guillemets, Sancho transforme ici "tous" en une personne, la société en tant que personne, en tant que sujet » (*ibid.*, pp. 200-201 ; Éditions sociales, p. 233). Penser la réalité de la société au-delà des individus qui la composent, c'est donc hypostasier la société et se couper de ceux qui en constituent le contenu réel. Le débat entre Marx et Proudhon est tout aussi éclairant à ce sujet. « M. Proudhon personnifie la société, il en fait une société-personne, société qui n'est pas tant s'en faut la société des personnes puisqu'elle a ses lois à part, n'ayant rien de commun avec les personnes dont se compose la société, et son "intelligence propre" qui n'est pas l'intelligence du commun des hommes mais une intelligence qui n'a pas le sens commun » de sorte que « la vie de cette société suit des lois opposées aux lois qui font agir l'homme comme individu » (*Misère de la philosophie*, op. cit., pp. 62-63). La position de Marx que reprend Henry est donc très claire : « il est faux de considérer la société comme un sujet unique : c'est un point de vue spéculatif » (*Introduction générale à la critique de l'économie politique*, trad. M. RUBEL, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1963, p. 247).

<sup>257</sup> DAP, p. 111. Si les masses ont tendance à s'autonomiser de l'individu, cette autonomisation n'est toutefois qu'une illusion, une projection. Les rapports sociaux, dit Marx, ne sont qu'« en apparence indépendants des individus eux-mêmes » (*L'Idéologie allemande*, op. cit., Costes, VII, p. 8 ; Éditions sociales, p. 117). Ou encore : « Les conditions d'après lesquelles les individus sont en relation les uns avec les autres sont des conditions faisant partie de leur individualité, elles ne sont rien qui leur soit extérieur. [...] Ce sont les conditions de leur propre activité et elles sont produites par cette propre activité » (*ibid.*, Costes, VI, p. 233 ; Éditions sociales, p. 98).

<sup>258</sup> M I, p. 190. Marx ironisait déjà sur les « vrais socialistes » : « nous apprenons que la société est dépravée et que pour cette raison les individus qui forment cette société souffrent de toutes sortes de maux. La société est séparée de ses individus, autonomisée, elle se déprave de son propre chef, et ce n'est qu'à la suite de cette dépravation que les individus souffrent » (*L'Idéologie allemande*, op. cit., Costes IX, pp. 137-138 ; Éditions sociales, 511).

tés aprioriques appartenant à cette vie et la constituant, et lui seul, qui rend compte de toute "opposition" et de toute contradiction possible »<sup>259</sup>. La désautopotentiation des individus ne passera donc pas par l'imposition extérieure d'une nouvelle organisation sociale et institutionnelle considérée comme plus vertueuse, ni par une refondation purement théorique des normes qui encadrent leur action. « Celui qui conçoit », dit Henry que le changement viendra du seul remplacement d'une théorie « normative » par une autre, « celui-là se heurtera toujours à l'ironie de Schopenhauer »<sup>260</sup>. Et de citer *Le Monde comme volonté et comme représentation* : « Une éthique qui voudrait modeler et corriger la volonté [entendons la vie] est impossible. Les doctrines en effet n'agissent que sur la connaissance mais celle-ci ne détermine jamais la volonté elle-même »<sup>261</sup>. Tout changement social et institutionnel doit d'abord passer par un changement chez les individus qui ont reconnu que c'est ici et maintenant, dans leurs conditions d'existence actuelles, qu'ils doivent adhérer au pouvoir d'auto-transformation de la vie et renouveler l'action dans laquelle il s'auto-potentie<sup>262</sup>. C'est seulement, explique Henry, dans la révolution des affects qu'est véritablement dégagé le pouvoir libérateur de dépassement des blocages. C'est ce que Marx disait déjà à Stirner : « L'état de chose se modifie seulement si les hommes se modifient »<sup>263</sup>. Nous relisons dans cette perspective une thèse fondamentale de M. Maesschalck : « De manière radicale, dans nos actions tant collectives qu'individuelles, c'est de la générabilité du pouvoir de vivre dont il est question en tant que *potentia* et non en tant que *forma*. L'enjeu c'est de "rendre capable de pouvoir" et de se demander comment élaborer l'attention à cette exigence dans la production même de notre apparaître social »<sup>264</sup>.

Si nous suivons rigoureusement notre hypothèse, il faut ramener l'attention des individus sur la potentiation hétérogène à leur effectuation, sur leur pouvoir d'auto-transformation de la vie, c'est-à-dire sur la capacité permanente que la vie leur offre de dépasser par leur activité inventive leurs conditions d'existence. Car la communauté est porteuse d'une puissance interne de la vie qui lui donne la capacité de dépasser les blocages<sup>265</sup>. Une des réponses que Henry apporte par conséquent aux moments de crise de la communauté dans l'histoire est de retrouver la force de créativité et d'inventivité qu'elle reçoit de la vie par l'Archi-Soi potentiel.

Si la communauté dépend, explique M. Maesschalck, au sens de Henry, d'un *rapport typique* à l'Archi-engendrement de l'Archi-Fils, c'est-à-dire d'un concept de filiation

<sup>259</sup> M I, p. 219.

<sup>260</sup> SER, p. 33.

<sup>261</sup> A. SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. BURDEAU, Paris, Alcan, 1888, t. III, p. 36.

<sup>262</sup> Cf. R. GÉLY, « Du courage de mourir au courage de vivre », *loc. cit.*, p. 128.

<sup>263</sup> K. MARX, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, Costes, VI, p. 187 ; Editions Sociales, p. 71.

<sup>264</sup> M. MAESSCHALCK, « L'attention à la vie... », *loc. cit.*, p. 275. Cf. également, ID., « Sens et limite d'une philosophie du don », in *Archivio di filosofia*, LXXII/1-3 (2004), p. 295. Nous comprendrons ici le concept d'attention transcendantale saisi dans le geste de l'Archi-Soi comme une attention aux conditions d'effectuation de la vie dans le monde en ouvrant la possibilité de rejoindre les individus dans leur situation concrète, de manière à ce que chaque condition d'existence dans laquelle des vivants s'éprouvent apparaissent « comme incorporée à sa condition de vivant » (*ibid.*).

<sup>265</sup> R. GÉLY, « Souffrance et attention sociale à la vie », *loc. cit.*, p. 15.

transcendantale, c'est en fait parce qu'elle n'est accessible, comme forme de vie, que par son archi-intelligibilité, c'est-à-dire par l'attention des individus à ce qui les constitue originellement comme vivants. Sans cette attention, constituée en culture intermédiaire, entre l'individualisme empirique et le communautarisme transcendantal, aucune communauté d'action visant à se maintenir dans une forme de vie n'est possible<sup>266</sup>.

### Que dit en effet Henry ?

[...] si l'affaire générale peut être visée politique comme telle, comme l'affaire de tous, c'est uniquement dans la mesure où elle l'est réellement en elle-même, où elle se réfère à la vie de chacun de ceux qu'elle concerne et ainsi à cette communauté de la vie où sont pris tous les vivants. Sans cette communauté originelle, anté-politique, anté-sociale, aucun projet commun ne pourrait se faire jour, parce que aucun projet de cette sorte ne peut se former indépendamment de son enracinement dans la structure organique du désir et de l'action<sup>267</sup>.

Par sa thèse sur la transformation du social, Henry pense rejoindre une thèse fondamentale que Marx opposait à Hegel, à Feuerbach, à Stirner ou encore à Bauer : l'aliénation ne consiste pas seulement dans un acte de représentation de sorte que, pour vaincre l'aliénation, il suffirait de substituer à la représentation aliénante une autre représentation, comme si pour transformer la réalité sociale il suffisait de « modifier son “point de vue” »<sup>268</sup>. Au contraire dit Marx, « ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur manière d'être, c'est leur manière d'être qui détermine leur conscience » ou, selon une autre version donnée par Henry, « ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience »<sup>269</sup>. C'est pourquoi la transformation des affects est le préalable d'une véritable déstabilisation des points de vue. Car l'attitude qui correspond à une telle puissance d'auto-transformation de la vie est en effet subséquemment la déstabilisation de nos représentations dominantes pour reconnaître la « surprise » de la vie dont la puissance n'est jamais restreinte à une représentation mais toujours capable de s'en départir pour s'élancer vers de nouvelles constructions conforme à son essence. Il y a bien dans cette perspective une réflexion de Henry entièrement positive sur les représentations qui peuvent « correspondre » à la vie lorsqu'elles « s'enracine[nt] dans la vie » pour en être « l'“ expression », la “langue” »<sup>270</sup>. Dans ces représentations, les hommes narrent leur pathos, expriment leur souffrance pour intensifier le lien qui les unit à la vie. En ce sens, on ne peut réfléchir sur les normes abstraction faite d'une réflexion sur le sens de l'action de la communauté — sous peine d'hypostasier les normes et d'en faire ou plutôt d'en refaire le bras armé des processus de dépotentiation de l'histoire.

[...] s'il y a des fins et des normes à prescrire à la vie, écrit Henry dans un des rares textes évoquant cette question, il ne peut s'agir que des fins et des normes qui proviennent d'elle à l'aide desquelles elle tente [...] de se représenter ce qu'elle veut. Loin de déterminer par conséquent l'action de la vie, ces fins et ces normes sont au

<sup>266</sup> M. MAESSCHALCK, « L'attention à la vie... », *loc. cit.*, pp. 271-272.

<sup>267</sup> CC, p. 195.

<sup>268</sup> CC, p. 41.

<sup>269</sup> K. MARX, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, Costes VI, p. 158 ; Éditions sociales, p. 51.

<sup>270</sup> M I, p. 372 et p. 410.

contraire déterminées par elle. La tâche de l'éthique, c'est donc en réalité de comprendre pourquoi il y a une téléologie immanente à la vie, et comment c'est celle-ci en effet qui décide de sa propre action<sup>271</sup>.

Selon la lecture proposée par M. Maesschalck, au plan d'une philosophie politique, « la phénoménologie radicale oriente ainsi la question de la rationalité politique vers celle de la “potentation” d'une “extraordinaire *attention* pour chacun”, “l'élimination de toute considération relative à une condition professionnelle, économique, sociale, intellectuelle, ethnique ou autre” pour ce que chacun a d'unique dans sa capacité de vivre »<sup>272</sup>. Dans cette perspective, M. Maesschalck propose de distinguer trois types d'exigences pour « opérationnaliser cette attention au plan politique » :

L'accès pour chaque soi à cette générabilité est-il assuré ? La communauté dans son ensemble est-elle protégée contre une main mise sur la générabilité par son objectivation dans des formes de représentations ? Le rapport entre chaque soi et la communauté est-il constitué de manière à être ouvert à l'élargissement de sa sphère objective de générabilité, tant au plan transhistorique qu'au plan transculturel ? Par ces trois types d'exigence, Henry nous semble permettre de déterminer une forme de rationalité politique dont la structure est l'attention aux conditions de garantie de la générabilité de chaque soi dans la vie en commun<sup>273</sup>.

C'est « non seulement la dimension politique de l'auto-capacitation des individus [...] qui peut être pensée, mais encore la disposition cognitive qui [l'] accompagne, celle consistant à s'ajuster à ce qui dans l'expérience pourrait devenir possible »<sup>274</sup>. C'est à ce niveau que l'on peut corréler, toujours selon M. Maesschalck, le concept d'attention générative au concept pragmatique d'apprentissage :

Au plan transcendantal, il s'agit de rendre possible l'apprentissage d'une forme de vie en fonction de cette donation immanente qu'elle constitue pour la condition du vivant. Alors que la variation de l'expérience naturelle du don fait apparaître la possibilité pour l'individu délié de former une communauté de destin à travers des promesses et des engagements qui garantissent l'avenir, la variation de l'attention transcendantale met en évidence la nécessaire thématization de ces garanties du point de vue immanent d'un apprentissage de la condition de vivant : apprendre à vivre selon une communauté de destin met en jeu une attention transcendantale à la donation immanente de la condition de vivant dans cette forme de vie<sup>275</sup>.

Pour notre propos, il est important pour conclure de repérer que c'est précisément dans le milieu de l'effectuation de l'Archi-engendrement que se joue le destin de la vie. Il ne s'agit pas de renvoyer seulement à la puissance vitale (mythologi-

<sup>271</sup> SER, p. 33.

<sup>272</sup> M. MAESSCHALCK, « L'attention à la vie... », *loc. cit.*, pp. 272-273. Souligné par l'auteur.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>274</sup> R. GÉLY, « Du courage de mourir au courage de vivre », *loc. cit.*, p. 144. Cf. également, FR. SEYLER, « Michel Henry et la critique du politique », in *Studia phaenomenologica*, IX (2009), (à paraître).

<sup>275</sup> M. MAESSCHALCK, « Sens et limite d'une philosophie du don », *loc. cit.*, p. 295. Nous ne pouvons le faire dans le cadre de ce travail mais ce serait dans cette direction que la phénoménologie radicale pourrait aborder la dimension de l'éducation (« *Erziehung* ») et d'éducation de l'éducateur (« *Erzieher selbst erzogen werden muss* ») ou d'auto-éducation comprise dans la *Troisième thèse sur Feuerbach* sur laquelle nous avons pris appui plus haut.

sation) ni de constituer une nouvelle représentation médiatrice unique à atteindre (utopisation). Il s'agit d'« être attentif à cette vie absolue et infinie »<sup>276</sup> en tant que potentiation de notre capacité d'auto-transformation (Archi-Soi potentiel), mais de telle sorte que nous devons l'effectuer à notre tour dans un acte d'ipséisation unique et à jamais le nôtre (Archi-Soi effectif). L'Archi-Soi effectif de la vie joue alors le rôle d'« archétype »<sup>277</sup> inscrivant en nous le désir de nous accomplir selon le principe de l'ipséisation. Dit autrement, la communauté tente d'accomplir le procès de sa naissance en répétant le procès de la naissance et de l'accomplissement du Soi effectif de la Vie comme relationnalité ; elle tente d'accomplir sa partageabilité avec la vigueur de l'accomplissement de la relationnalité de la vie comme Soi. Nous avons affaire ici à une « téléologie immanente de la vie »<sup>278</sup>, comprise comme une tendance interne à l'épreuve de la vie qui ne propose nullement un but substantiellement défini auquel il faudrait s'efforcer de correspondre existentiellement mais une téléologie relative à son procès même d'effectuation, précisément toujours singulier, toujours unique. En ce sens, l'idée d'évolution ou de progrès lui est étrangère. Si l'on tente donc de tirer un quelconque enseignement en philosophie politique des thèses de la phénoménologie radicale, ce sera d'abord à condition d'admettre que toute raison politique tirée de sa phénoménologie ne peut être qu'une raison attentionnelle orientée à partir d'un contenu matériel vivant vers une finalité dont la forme est indéterminée.

## CONCLUSION

Au-delà de l'intérêt strictement spécialisé de l'émergence d'une nouvelle position phénoménologique en philosophie de l'histoire près de deux siècles après Schelling qui, selon une expression heureuse de X. Tilliette, en est le « semeur d'idées »<sup>279</sup>, reconstruire la position phénoménologique radicale en philosophie de l'histoire était un moment absolument nécessaire pour notre étude du concept d'Archi-Soi. Une telle phénoménologie de l'histoire atteste en effet de l'opérativité phénoménologique de l'Archi-Soi de la vie. Seule une réflexion sur la transformation historique de la communauté pouvait en effet attester que le pouvoir d'être soi de la vie est le fondement potentiateur de l'histoire et que, en retour, l'histoire est le milieu structurel où la partageabilité au cœur de l'éprouver originaire de la vie vient s'effectuer comme relationnalité ou tout au contraire se perdre. C'est à ce niveau que nous avons pu systématiser les conséquences épistémologiques de notre analyse de la potentiation de l'histoire en les reliant au phénomène de sa possible dépotentiation. La dépotentiation désigne la stricte force inverse à celle de la potentia-

---

<sup>276</sup> E, p. 111.

<sup>277</sup> Cf. PC, p. 65.

<sup>278</sup> LB, p. 169.

<sup>279</sup> X. TILLIETTE, *Une introduction à Schelling*, Paris, Honoré Champion, coll. « Travaux de philosophie », 2007, p. 133.

tion, c'est-à-dire un moment où l'histoire dans son organisation sociale et institutionnelle attaque la partageabilité originaire de la vie. Mais il nous est aussi apparu que la phénoménologie radicale de l'histoire permet de penser une désautopotentialisation des individus des structures historiques qu'ils considéraient illusoirement comme les potentiateur de l'histoire, une désautopotentialisation qui permet dès lors une possible relance de l'histoire. La désautopotentialisation ne vise plus alors la potentialisation hétérogène mais le moment où la communauté se défait de son engagement homogénéisant dans des structures idéales illusoirement potentialisante pour laisser à nouveau sourdre en elle la source hétérogène potentialisant son pouvoir révolutionnant d'auto-transformation à l'intérieur même des circonstances objectives dans lesquelles elle est bloquée.

Dans cette perspective, nous avons vu l'Archi-Soi resplendir de toute sa puissance, archétype relatif et particulier potentialisant sans relâche la communauté et l'individu dans son pouvoir de s'ipséiser. Archétype dynamisant la vie à n'être jamais la même, mais sans cesse plus riche de ses singularisations tout en restant toujours soi. Là encore, l'Archétype nous conduisait, étonnamment nul doute, mais nous conduisait tout de même à rejoindre la plus haute exigence de la pensée de Marx : « l'épanouissement entier de l'intériorité humaine »<sup>280</sup>. Et cela en inscrivant dans la communauté le désir de s'effectuer dans des processus de production qui répondent à ses besoins en accroissant la partageabilité de la vie d'une communauté qui adhère à son pâtre de soi. « La plus haute évolution des forces productives et donc aussi, écrit Marx, le plus ample développement des individus »<sup>281</sup>.

Contre le pessimisme et le renoncement qui étendent leur ombre sur la noirceur du monde, la phénoménologie radicale de l'histoire nous exhorte à remobiliser les forces de la vie. Son éloge, même dans l'authentique pitié qui la parcourt, annonce que si vulnérable soit la vie, si bafouée soit-elle, jamais personne ni rien ne la détruira.

Je crois que, parce qu'elle porte en elle la plus grande force, celle de l'amour par exemple, la vie l'emportera toujours sur toutes les puissances qui veulent l'écraser, y compris sur celles qu'elle a fabriquée elle-même, l'économie, la politique, etc. Le vrai danger, le seul danger, celui qui menace partout aujourd'hui, c'est que la vie perde confiance en elle-même, que toute culture et que toute vie spirituelle disparaisse, que l'individu s'abandonne au désespoir et, finalement, se tourne contre soi-même<sup>282</sup>.

C'est encore ce que Henry résume dans une apostrophe fulgurante : « la vie est une force victorieuse aussi longtemps que l'on croit en elle »<sup>283</sup>.

<sup>280</sup> K. MARX, *Fondements (Grundrisse) de la critique de l'économie politique*, op. cit., t. I, p. 450.

<sup>281</sup> *Ibid.*, t. II, p. 34.

<sup>282</sup> E, p. 54.

<sup>283</sup> DAP, p. 312.



## Chapitre 4

### LA RAISON DU CHRISTIANISME

*J'ai relu tous les textes du Nouveau Testament et j'ai compris qu'au fond, sans vouloir en aucune façon réduire le christianisme à une philosophie, celui-ci contenait des présupposés philosophiques, et même des thèses philosophiques qui sont celles d'une phénoménologie de la vie<sup>1</sup>.*

Notre hypothèse est que la philosophie de l'histoire permet de résoudre un problème capital pour l'accès à la pensée de Henry, à savoir le statut et la portée du rôle joué par la référence au christianisme. Il faut en effet distinguer différents usages du christianisme dans l'œuvre henryenne, usages qui s'expliquent selon nous par une radicalisation de la position phénoménologique en philosophie de l'histoire qui revêt trois aspects. [I.] Une compréhension du christianisme comme simple *miroir* de la description phénoménologique lorsque Henry conduit des réflexions an-historiques sur la structure de la subjectivité comme c'est le cas dans la première philosophie. Ensuite, la construction de deux usages conjoints du christianisme dans la trilogie. [II.] Le premier consiste à réinterpréter le christianisme comme une *attestation culturellement édifiée dans l'histoire* des descriptions de la potentiation de la vie finie par le mouvement d'effectuation de la Vie absolue. Le christianisme atteste dans ce cas une expérience historique particulière de la potentiation. [III.] Le deuxième est fondé sur une perspective radicalisée. Il consiste à considérer l'incarnation du Christ comme *l'Archi-fait* permettant de construire la potentiation de la communauté dans le pouvoir d'auto-transformation de la vie en lui ouvrant le désir de sa réalisation comme relationnalité. Ce second cas permet de comprendre

---

<sup>1</sup> AD, p. 165. Souligné par nous.

le rapport protohistorique au Christ comme figure de l'Archi-Soi révélant la condition de potentiation de l'histoire

Il apparaît ainsi, selon la distinction de ces usages, que l'Archi-Soi a été conceptualisé de manière à suggérer ou autoriser une identification à la figure du Christ mais en fonction d'une interprétation radicale de la potentiation de l'histoire<sup>2</sup>. Pour assurer les conditions d'une lecture phénoménologique du concept d'Archi-Soi, il faut justifier la nature strictement phénoménologique de l'interrogation du christianisme opérée par Henry pour élaborer ce concept. Car si cette interrogation n'était pas phénoménologique de part en part le concept d'Archi-Soi serait dépendant en tout ou en partie d'une construction doctrinale dont il ne pourrait être distinct sans perdre immédiatement sa fondation ou une partie de celle-ci. Il y aurait bien dans cette perspective une incursion du théologique dans l'œuvre henryenne ouvrant un abîme entre la première et la seconde philosophie. L'enjeu de ce chapitre est donc de distinguer les usages de « la figure du Christ »<sup>3</sup> en recadrant selon un point de vue généalogique et selon un point de vue méthodologique les références au Christ dans la philosophie henryenne, et partant d'évaluer la pertinence de notre lecture phénoménologique du concept d'Archi-Soi.

# I

## D'UN PREMIER USAGE : LE CHRISTIANISME COMME MIROIR

Les références au Christ sont rares dans la première philosophie et ne fonctionnent qu'en miroir des descriptions phénoménologiques. Elles ont en effet deux caractéristiques évidentes : premièrement, le Christ n'a qu'une valeur figurative à la fois ponctuelle et médiate soit par un auteur soit par une œuvre d'art ; deuxièmement, ces références ont l'intérêt notable d'être toujours liées à un contexte d'élucidation phénoménologique en progression dans l'œuvre : celui de la description d'un pouvoir d'être soi de la vie — dont nous savons qu'il initie le futur concept d'Archi-Soi. Aucune méthodologie ne vient sous-tendre l'utilisation de ces références. Henry puise dans le réservoir de représentations chrétiennes comme il puise dans les représentations picturales ou dans la littérature avec pour unique but

---

<sup>2</sup> Prenant au sérieux l'intégrité phénoménologique de l'œuvre henryenne, nous avons choisi d'adopter jusqu'à présent une lecture indépendante des multiples références au christianisme qui percolent de l'élaboration de concept. L'objectif de cette lecture était de participer à l'ouverture de l'enjeu philosophique du concept d'Archi-Soi sans présupposer la familiarité avec un horizon chrétien. Nous rejoignons par là la thèse de R. Gély pour qui « il n'est en rien nécessaire d'être chrétien pour que les thèses de Henry sur cet archi-soi, ce premier vivant ou encore cette ipséité essentielle de la vie acquièrent une intelligibilité » (*Rôles, action sociale et vie subjective, op. cit.*, p. 63). En 2001, une journaliste demandait à Henry s'il considérerait être un penseur chrétien. Il dut, presque contraint, rappeler une évidence : « Précisons toutefois que j'ai commencé à travailler au milieu du siècle dernier non à partir du christianisme, mais à partir de la phénoménologie » (AD, p. 164).

<sup>3</sup> PC, p. 78.

de fournir un miroir évocatif à ses descriptions. La « figure » du Christ n'est précisément qu'une figure.

Cette stricte limitation de l'usage du christianisme découle directement des difficultés qui conduiront à la rédaction de la seconde philosophie. Notre étude de la première philosophie a en effet montré que la première philosophie ignore l'effectuation originaire de la vie comme *Archi-Soi* en tant qu'elle est la possibilisation même de notre engendrement comme soi vivant. Elle s'arrête à la description de notre engendrement dans un pouvoir d'être soi de la vie. Or, en ne pensant pas cette effectuation originaire, elle ignore du même coup la potentialité en tant que telle de la subjectivité puisque celle-ci ne peut être pensée dans sa possibilisation même qu'à partir d'une vie qui a toujours déjà accompli cette Potentialité en elle-même en s'auto-engendrant comme *Archi-Soi*. Henry — pour le dire dans des termes qui prendront ici un relief plus particulier — ne pose nullement dans la première philosophie la question de l'origine s'originarisant comme condition de notre procès d'ipséisation. C'est pourquoi la première philosophie est marquée par un usage limité du christianisme en termes de miroir : le christianisme est le miroir de la structure de la subjectivité phénoménologiquement décrite. En aucun cas, il n'est interrogé comme la révélation de l'auto-possibilisation de cette structure. Nos analyses de la première philosophie ont en outre montré que, n'ayant pas accès au potentiel en tant que tel, Henry n'a pas non plus accès à la communauté à partir de son acte d'adhésion comme partageabilité intrinsèque du pouvoir d'être un *Soi* de la vie. Henry en reste à une compréhension passive de la communauté en termes de nappe affective ou de condition de l'intersubjectivité. C'est dès lors une seconde limite de l'usage du christianisme qui surgit lorsque la question de l'*Archi-Soi* n'est pas posée : toute réflexion sur le corps mystique ou la Communion des Saints y est d'emblée écartée.

Sans prétendre à l'exhaustivité, nous allons proposer ici une généalogie représentative des occurrences du Christ dans la première philosophie qui confirmera textuellement ce constat tout en montrant la corrélation génétique croissante entre la figure du Christ et la description du pouvoir d'être soi de la vie qui s'instaure dans la première philosophie. Cette corrélation est en effet la clé pour comprendre tout à la fois la continuité et la césure qui marque le passage de la première philosophie à la trilogie qui consacre la thématization du concept d'*Archi-Soi*.

Par l'intermédiaire de Luther et de *l'Initiation à la vie bienheureuse* de Fichte, le personnage de Jésus parcourt *L'Essence de la manifestation*. En nous appuyant sur la lecture prospective de X. Tilliette, ce sont toutefois d'autres passages qui requièrent plus particulièrement notre attention<sup>4</sup>. Le Christ apparaît significativement à travers « l'apport essentiel de la pensée d'Eckhart »<sup>5</sup> lorsque Henry élucide la capacité de

---

<sup>4</sup> X. Tilliette recense à deux reprises les passages susceptibles d'annoncer le concept d'*Archi-Soi* dès *L'Essence de la manifestation* : pp. 407-408, pp. 536-537, pp. 549-556 ; il apparaît encore en « surimpression » pp. 828-852, pp. 856-858, p. 860, pp. 860-886. Cf. *Le Christ de la philosophie, Prolégomènes à une christologie philosophique*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 1990, p. 262 ainsi que « La christologie philosophique de M. Henry (2000) », *loc. cit.*, pp. 172-174.

<sup>5</sup> EM, p. 407.

révélation à soi de la structure interne de l'immanence, c'est-à-dire sans que cette révélation ne passe par le détour de quelque extériorité que ce soit. La « théorie du Verbe » de Maître Eckhart aide Henry à montrer le caractère phénoménologique de la structure interne de l'immanence de façon à constituer l'œuvre de la manifestation de l'Absolu et de sa réceptivité par l'*ego*.

La compréhension de la structure interne de l'immanence comme celle de la révélation, comme constituant, d'une manière plus précise, l'essence originaire de celle-ci, [...] se trouve interprétée, sur le fond en elle de cette identité, non comme de l'étant mort et perdu dans sa nuit, mais au contraire comme Raison, c'est-à-dire comme un pouvoir d'intelligibilité dont le contenu intelligible est d'ailleurs constitué par lui, comme un pouvoir de révélation par conséquent, et cela précisément en tant qu'elle demeure en elle-même et ne se rapporte à rien d'autre. Ainsi voit-on qu'immédiatement après avoir déclaré que le contenu de l'essence qu'il appelle le Seigneur est constitué par elle "et rien d'autre", Eckart ajoute : "et le Seigneur, c'est la Raison vivante, essentielle et existante, qui se comprend elle-même, *qui n'est et ne vit absolument qu'en elle-même*"<sup>6</sup>.

La révélation de l'essence s'opère dans l'unité avec soi car la révélation est son propre logos, son propre Verbe. « En celui-ci donc se manifeste tout ce qui se manifeste, l'essence qui accomplit l'œuvre de la manifestation, le Père »<sup>7</sup>. Il est frappant que la réflexion sur la manifestation de l'Absolu débouche déjà dans *L'Essence de la manifestation* sur une réflexion sur la filiation capable de la recevoir. « Parlant de la Dêité comme Abîme, c'est-à-dire de la révélation originaire de soi de l'essence dans l'unité, Eckhart dit que Dieu "l'engendre dans son Fils unique pour que nous soyons aussi le même Fils" »<sup>8</sup>.

Henry enrichit sa démonstration par un commentaire soutenu du poème de Novalis, *Hymne à la nuit*. Le Christ est la nuit pascalle, « la sainte, la mystérieuse Nuit »<sup>9</sup>. L'éloge et les considérations dont Henry assortit le poème sont importantes. « L'auto-attestation de la vie, le témoignage qu'elle rend d'elle-même est son essence, sa révélation. À celle-ci, à la Nuit, il appartient de révéler qu'elle est, dans cette révélation, la vie. C'est la Nuit elle-même qui parle dans l'*Hymne*, c'est à elle que s'adresse Novalis : "Tu m'as révélé la Nuit comme l'essence de la vie"<sup>10</sup> »<sup>11</sup>. Henry assimile la Nuit à ce qu'il appelle dans son vocabulaire l'invisibilité de l'essence. Ce poème, et l'analyse des rapports entre le visible et l'invisible qui en découle, est aussi l'occasion pour Henry d'affirmer avec vigueur le biais de lecture qu'il applique au christianisme. « La compréhension de l'invisible dans son opposition insurmontable, non dialectique, à ce qui est visible et à son élément s'accomplit pour la première fois dans le christianisme où elle trouve sa réalisation concrète »<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> EM, pp. 407-408. Souligné par l'auteur.

<sup>7</sup> EM, p. 417.

<sup>8</sup> EM, p. 415.

<sup>9</sup> NOVALIS, *Hymnes à la Nuit*, trad. G. BLANQUIS, Paris, Aubier, 1943, p. 79.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 89.

<sup>11</sup> EM, p. 556. Souligné par l'auteur.

<sup>12</sup> EM, p. 562.

La fonction figurative du Christ est plus marquante dans le *Marx*. Parmi les réflexions qu'il mène sur l'épreuve de notre individualité transcendante dans l'agir, Henry écrit une phrase singulière qui pourrait d'abord passer pour une digression subite.

Plus l'étoile est haute dans le Ciel, plus profond son reflet dans la mer. [...] Dans la passion du Christ et dans son sacrifice se révèle la loi métaphysique de la vie pour autant qu'elle trouve son essence dans l'affectivité, 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>13</sup>.

Henry ne glose pas ici sur la signification de la Passion. Il veut signifier à partir d'une représentation visible et connue le phénomène invisible qu'il vise dans sa description : la phénoménalité de l'épreuve de soi de la vie transcendante repose sur une expérience que nous ne cessons de faire dans les conditions pratiques de notre existence concrète, l'expérience d'une vie qui nous donne et qui se donne à nous dans notre souffrance. Si ce contexte descriptif n'est évidemment pas neutre du point de vue rétrospectif de la trilogie, cette figuration ne fait pourtant que suivre rigoureusement le fil de la pensée de Marx qui, dans les *Manuscrits de 44*, substitue à la représentation sacrée du Christ souffrant celle profane du prolétariat.

On l'a dit à juste titre : le prolétariat, c'est le Christ. C'est celui — car, comme le Christ, le prolétariat est une personne — qui doit aller jusqu'au fond de la souffrance et du mal, jusqu'au sacrifice de son être, donner sa sueur et son sang et finalement sa vie même, pour parvenir, à travers cet anéantissement complet de soi, à travers cette négation de soi, qui est une négation de la vie, à la vie véritable qui laisse là toute finitude et toute particularité, qui est une vie totale et le salut lui-même<sup>14</sup>.

Il ne faut donc guère s'étonner de retrouver la figure du Christ quand Henry commente *Le Capital*. La figure du Christ y est liée à l'élucidation de la vie transcendante qui donne à chaque vivant d'être un individu unique, sentant tout ce qu'il sent. « Dans le polyptyque de l'*Agneau mystique* que Van Eyck peignit dans la cathédrale de Gand entre 1426 et 1432, parmi la multitude de ceux qui entourent l'Agneau, chacun le voit et le regarde ; et la source de la vie sourd en chacun d'eux »<sup>15</sup>.

Dans *La Barbarie*, la double caractéristique des références au Christ, celle d'être à la fois figurative et contextualisée, est plus explicite encore. Henry restaure pour ses lecteurs le Christ Pantocrator de la mosaïque mutilée de Daphni afin que « nous voyons des figures de la vie »<sup>16</sup>. Il perçoit les personnages qui l'entourent (saints, prophètes, archanges...) comme autant de « manifestations ou d'émanations de sa puissance ». Le Christ de *La Barbarie* s'est donc étoffé des précisions apportées par les dernières avancées philosophiques dans la description du pouvoir d'être

<sup>13</sup> M I, p. 143.

<sup>14</sup> M I, p. 143.

<sup>15</sup> M II, p. 444.

<sup>16</sup> LB, p. 70.

soi de la vie. Il figure la vie créatrice et génératrice. Henry lui attribue clairement la fonction de représenter visiblement notre invisible génération.

Cette représentation de la vie c'est, en l'occurrence, celle du Christ Pantocrator dont l'image gigantesque trône au sommet de la grande coupole et, parce que la vie est 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) [...] <sup>17</sup>.

De manière similaire, sur le retable d'Issenheim qu'il contemple avec son lecteur dans *Voir l'invisible*, Henry voit le Christ représenté comme « le jaillissement irrésistible, l'irruption triomphale de la vie » <sup>18</sup>. La subjectivité de la vie figurée par le Christ se rapporte à la matière à partir de son intention affective ; elle ne reproduit ni ne copie jamais mais elle crée sans cesse des formes nouvelles, devient ce qui n'a jamais été. « La vision de l'invisible, c'est l'invisible lui-même prenant conscience de soi en nous, s'exaltant lui-même et nous communiquant sa joie » <sup>19</sup>. Et Henry de conclure *Voir l'invisible* : « L'art est la résurrection de la vie éternelle » <sup>20</sup>. On retrouve d'ailleurs cette idée dans le travail sur *Pierre Magré* où l'art se voit chargé de manifester l'affect, de montrer la figure de Dieu <sup>21</sup>, d'être en fait une icône, pour autant que l'on comprend que l'icône ou « le retable d'Issenheim ne représente pas la vie, il nous la donne à sentir en nous, là où elle sommeille depuis toujours » <sup>22</sup>.

Nous savons qu'il revient à *Phénoménologie matérielle* d'entamer l'élucidation du pouvoir d'être soi de la vie dans sa corrélation à l'apparaître d'une vie originaire à elle-même. Henry y thématise le concept d'« Archi-révélation » — l'auto-révélation de la vie à elle-même dans son effectuation originaire. Parallèlement à cette avancée philosophique, le Christ est d'abord compris dans sa signification de « Verbe de la vie » <sup>23</sup>, il est le Soi de la vie originaire assimilé à la même essence que la vie. La connexion entre le Christ et l'élucidation de l'effectuation originaire de la vie comme un Soi, bien qu'encore ponctuelle, semble donc moins figurative pour se présenter déjà comme une corrélation définitivement posée : la fonction figurative étant désormais définitivement subordonnée à la description du pouvoir d'être soi de la vie.

En sa teneur originelle, le logos assurément est identique à la phénoménalité pure et repose sur elle : c'est l'apparaître dans son acte d'apparaître qui conduit à lui-même, qui est la Voie. [...] Il ne s'agit plus ici de déceler, ici et là, la présence d'une essence commune mais de pénétrer dans la nature interne de celle-ci. C'est écrasée contre soi dans l'implosion invincible de son pathos que la vie est l'Archi-révélation et, de cette façon, la Voie qui conduit jusqu'à elle — la Vérité et la Voie indissolublement <sup>24</sup>.

<sup>17</sup> LB, p. 59.

<sup>18</sup> VI, p. 227.

<sup>19</sup> VI, p. 79.

<sup>20</sup> VI, p. 244.

<sup>21</sup> Cf. PMA, p. 11.

<sup>22</sup> VI, p. 225.

<sup>23</sup> PM, p. 132.

<sup>24</sup> PM, pp. 132-133.

C'est-à-dire, les épithètes christiques qui occuperont une position centrale dans les descriptions phénoménologiques de l'Archi-Soi lors de la trilogie.

L'article « Acheminement vers la question de Dieu », contemporain de *Phénoménologie matérielle* est une confirmation supplémentaire du rapprochement de la figure du Christ et du Soi de la vie. Henry prolonge de surcroît cette réflexion en refusant la conception anselmienne d'un Dieu extatique et mondain au nom d'un accès à Dieu par le pathos de notre propre vie, là où nous touchons à notre ipséité en prise sur le mouvement ipséisé de la vie. Le Christ est associé à l'intermédiaire liant l'Ipséité de la vie originaire à l'ipséité des vivants. La grande thèse de la trilogie se met en place.

Accéder à Dieu dans la vie veut dire accéder à lui de la façon dont la vie accède à soi, hors monde, dans son pathos, selon la loi de celui-ci, la loi de l'épreuve de soi qui est souffrance et joie. [...] C'est pourquoi on dit que les épreuves de la vie sont la voie qui conduit à Dieu, parce que la vérité qui fraye cette voie, la Révélation, l'Archi-révélation, est un pathos, parce qu'elle est la Vie. Dieu n'est pas un être tel que je ne puisse en concevoir de plus grand ou de meilleur, ou encore un être tel que nous ne puissions le penser — il est plutôt celui qui dit : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie »<sup>25</sup>.

De cette prosopographie de la figure du Christ dans la première philosophie, il ressort, comme nous l'annoncions, que *le contexte et la fonction figurative du Christ est toujours motivée par le biais d'un auteur ou par une œuvre d'art. Les références au Christ n'ont donc par elle-même rien de systématique, elles sont ponctuelles et dépendantes du contexte dans lequel elles apparaissent. En revanche, elles s'accordent d'une manière symétrique et explicite à l'évolution de la description toujours plus autonome d'un pouvoir d'être un Soi de la vie.* En ce sens, on ne s'étonnera pas de voir Henry autoriser l'identification du concept d'Archi-Soi à la figure du Christ dans la trilogie. Car la rencontre avec le christianisme, on le voit, n'est pas non plus fortuite. Si la pensée de Henry l'a rencontré avec une nécessité croissante, c'est parce que le christianisme instruit un problème auquel il était confronté : le problème d'une Ipséité de la vie dans son effectuation originaire. Mais il faut souligner avec vigueur l'enseignement de cette généalogie : la figure du Christ, loin de conduire la pensée de Henry vers un approfondissement de sa propre auto-compréhension, suit sa pensée et varie en fonction des acquis démontrés phénoménologiquement. Elle ne se détache donc nullement en tant que question propre. À telle enseigne que Henry explique à deux reprises en 1991 la limitation de sa phénoménologie ou plutôt le travail qu'il lui reste à accomplir sur la question de Dieu : « J'ai découvert au fur et à mesure mes solutions philosophiques et les ai appliquées à la vie économique [...] ; j'ai fait le diagnostic de notre époque dans *La Barbarie* ; j'ai travaillé sur l'inconscient, sur les phénomènes historiques actuels, puis sur l'art. Il me reste à traiter le problème de l'éthique dans sa relation au problème de l'intersubjectivité et à celui de Dieu »<sup>26</sup>. Ou, plus certain de l'orientation que vont prendre ses recherches : « [...] je risquerai la question de

---

<sup>25</sup> SER, p. 80.

<sup>26</sup> E, p. 71.

Dieu, si difficile soit-elle — mais tout de même avec un certain nombre d'éléments qui possèdent un fondement »<sup>27</sup>.

## II

### D'UN DEUXIÈME USAGE : LE CHRISTIANISME COMME ATTESTATION CULTURELLE DE LA POTENTIATION

Si face à la trilogie, une évidence semble signaler à certains commentateurs que nous sommes en face d'un « tournant », à tout le moins d'une « seconde navigation »<sup>28</sup> pour les plus prudents, dans la mesure où Henry ne se contente plus de références ponctuelles et à valeur exemplative à « la figure du Christ »<sup>29</sup> mais qu'il se la donne désormais pour objet d'élucidation explicite à travers le contenu philosophique du christianisme, nos réflexions viennent toutefois de montrer que *la rencontre du christianisme ne surgit pas à la suite d'une subite métamorphose de l'œuvre ou de ce que l'on pourrait appeler « conversion soudaine »*<sup>30</sup>, mais elle est au contraire possible sur la base des thèses qu'il a déjà formulées. « Je ne suis pas parti du christianisme, explique-t-il dans un entretien, mais de la phénoménologie. C'est tardivement, en relisant les textes du Nouveau Testament, que j'ai découvert, avec une certaine émotion, que les thèses impliquées dans ces textes étaient celles auxquelles m'avait conduit le développement interne de ma philosophie [...] »<sup>31</sup>.

Nous partageons de ce point de vue l'avis de P. Audi : « La question conjointe de l'incarnation et de l'individualité est au cœur de la pensée de Michel Henry. Et c'est elle qui l'a amené sur le tard, à s'intéresser aux énoncés du christianisme, loin que ce soit le christianisme qui l'ait conduit à conférer à l'individu incarné (au Soi vivant) une “valeur infinie” »<sup>32</sup>. Nonobstant, ce qui manquait à la description de la première philosophie, c'est l'élucidation d'une effectuation originaire du pouvoir de la vie d'être un Soi comme le moment même de sa possibilisation à être à chaque fois une vie ipséisée. Or, le christianisme ne cesse précisément de décrire l'effectuation originaire de la vie comme Verbe, effectuation hétérogène au consentement des hommes mais qui est pourtant la possibilité même de leur engendrement comme les soi vivants qu'ils sont. Et c'est cette signification profonde du christianisme — concomitante depuis *Phénoménologie matérielle* à la radicalisation de sa description de la vie — qui va sous-tendre selon nous le deuxième usage du christianisme que construit Henry dans le cadre de sa trilogie.

<sup>27</sup> E, p. 69.

<sup>28</sup> P. AUDI, *Michel Henry, Une trajectoire philosophique*, op. cit., p. 60.

<sup>29</sup> PC, p. 78.

<sup>30</sup> X. TILLIETTE, « La christologie philosophique de M. Henry (2000) », loc. cit., p. 172. Souligné par nous.

<sup>31</sup> E, pp. 153-154.

<sup>32</sup> P. AUDI, *Michel Henry, Une trajectoire philosophique*, op. cit., p. 133.

Pour asseoir cette voie interprétative, l'enjeu est de montrer que l'usage du christianisme dans la trilogie se fait selon un cadre épistémologique rigoureusement défini. [1.] Henry construit une lecture phénoménologique transcendantale des thèses qu'il considère à caractère philosophique du christianisme. Ces thèses décrivent, selon sa perspective, l'expérience du mouvement de l'auto-effectuation originaire de la vie dans sa potentiation des soi vivants. De ce point de vue, Henry réitère vis-à-vis du christianisme ce qu'il avait déjà pu faire pour d'autres œuvres philosophiques, artistiques ou culturelles.

En s'interrogeant sur l'origine, la phénoménologie radicale est en effet amenée à interroger les différents contenus philosophiques, artistique et culturels qui en manifestent une expérience vive, c'est-à-dire « toutes les différents couches de sens [qui] se trouvent maintenant sédimentées dans l'histoire ; dans cette histoire elles se sont perpétuées jusqu'à nous, et, pour que nous nous y reconnaissons à notre tour, elles font repasser en nous la fondation même qui y a été produite »<sup>33</sup>. [2.] Il est vrai que le christianisme est cependant pour Henry une manifestation particulièrement aiguë de l'expérience du mouvement originaire de la vie, c'est-à-dire une attestation culturelle privilégiée pour confirmer et enrichir sa description de l'expérience phénoménologique radicale d'une vie qui, dans son pouvoir de s'auto-transformer, possibilise en permanence notre propre pouvoir de nous auto-transformer. L'intérêt du christianisme est donc qu'il contient à la fois une description rigoureuse de la potentiation de l'histoire et l'expérience pratique culturellement édifiée dans l'histoire de cette potentiation. [3.] C'est pourquoi l'interrogation du christianisme, considéré ici comme contenant, dans ses thèses philosophiques, la possibilité d'« une autre phénoménologie radicale de la vie »<sup>34</sup>, apporte à Henry au *pro rata* de l'attention qu'il y porte une série d'avancées remarquables dans la voie descriptive qu'il s'était frayé.

### 1. Une phénoménologie transcendantale du christianisme

Malgré sa puissance et sa fécondité pour la trilogie, la rencontre du christianisme n'est pas méthodologiquement différente d'autres rencontres philosophiques ou artistiques qui jalonnèrent l'œuvre de Henry. Cette rencontre se situe elle aussi « sur un plan philosophique »<sup>35</sup>. Les sous-titres que portent *C'est moi la Vérité* et *Incarnation* le déclarent sans ambages au lecteur, respectivement *Pour une philosophie du christianisme* et *Une philosophie de la chair*. Laissons Henry s'exprimer à ce sujet : « Quand j'étudie philosophiquement le salut chrétien, je prends comme fil conducteur les thèses du salut chrétien et j'essaie de les comprendre exactement comme, quand j'étudiais le salut selon Spinoza, j'ai étudié les textes de Spinoza avant de dire

<sup>33</sup> J. ENGLISH, « Le Christ, figure de l'amour ou figure de la vie ? Husserl et Michel Henry », in *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, op. cit.*, pp. 211-219, p. 212.

<sup>34</sup> E, p. 121.

<sup>35</sup> I, p. 23.

ce qu'est pour lui le salut »<sup>36</sup>. Ou bien parlant de la question de l'intersubjectivité qu'il aborde dans *Incarnation* : « Me souvenant de la thèse du corps mystique du Christ, je me suis référé à Paul et j'ai fait pour le christianisme ce que j'avais fait pour Marx »<sup>37</sup>.

Dans cette perspective, l'usage du mot « christianisme » recouvre une définition précise<sup>38</sup>. Il est entendu comme l'ensemble des thèses à caractère philosophique du christianisme, thèses qui « déterminent ce que l'on peut appeler un "système de l'humain" »<sup>39</sup>. Et l'ensemble de ces thèses représente « une autre phénoménologie de la vie »<sup>40</sup>. De ce point de vue, l'intérêt élogieux et fécond pour le christianisme ne fait que rejoindre celui que Henry avait eu pour l'œuvre de Marx, elle aussi reconnue comme une « phénoménologie de la vie »<sup>41</sup>. Méthodologiquement, il mettait « entre parenthèses les énoncés dogmatiques de Marx de manière à révéler un fondement phénoménologique essentiel tout au long de la philosophie de Marx et qui ne peut être réduit ni à de purs concepts théoriques ni à des considérations relevant de l'idéologie politique. [...] Il n'est donc pas surprenant qu'il retrouve un angle d'approche semblable dans le discours chrétien à l'occasion de son prétendu "tournant théologique" à la fin des années 90 »<sup>42</sup>. Henry est d'ailleurs très clair sur l'annonce de cette méthode d'interrogation du christianisme :

Car, il y a des vérités théoriques dans le christianisme malgré tout, par exemple qu'il y a un Dieu unique, que ce Dieu est vie, et ces intuitions étaient, me semble-t-il, tout à fait intelligibles dans la perspective d'une phénoménologie de la vie qui, d'une certaine façon, prépensait cela. Quand j'ai analysé le christianisme, j'ai essayé de rendre intelligible un certain nombre de proposition, comme "c'est moi la voie, la vérité et la vie" car il faut comprendre que c'est une chose ahurissante que la vérité soit *moi*, mais pour en saisir le sens il faut également comprendre que la vérité, c'est l'affectivité, c'est la vie et que dans la vie, il y a une ipséité ; ce sont des équations fondamentales sur lesquelles la phénoménologie de la vie est susceptible de jeter une lumière et elle le fait<sup>43</sup>.

Henry définit dès la première ligne de *C'est moi la Vérité* le type de lecture qui va guider son usage rationnel du christianisme, son travail de reconstruction. « Notre propos n'est pas de nous demander si le christianisme est "vrai" ou "faux", d'établir par exemple la première de ces hypothèses. Ce qui sera ici en question c'est plutôt *ce que le christianisme considère comme la vérité*, le genre de vérité qu'il propose aux hommes, [...] qui leur convient par quelque affinité mystérieuse »<sup>44</sup>. C'est pourquoi

<sup>36</sup> « De la conception grecque du corps à la conception chrétienne de la chair, Débat », in *Retrouver la vie oubliée*, op. cit., pp. 213-229, p. 228.

<sup>37</sup> E, p. 121.

<sup>38</sup> Cf. le chapitre 3 « Qu'appellerons-nous "christianisme" ? » de CMV.

<sup>39</sup> PC, p. 26.

<sup>40</sup> « Ce que je pensais en tant que philosophe se trouvait exprimé dans les textes de Paul et de Jean d'une façon plus directe que ne peut le faire un philosophe » (E, pp. 130-131).

<sup>41</sup> M I, p. 269.

<sup>42</sup> R. WELTEN, « De Marx au christianisme et retour : la philosophie de la réalité de Michel Henry », in *Dossier Michel Henry*, op. cit., pp. 359-370, p. 359.

<sup>43</sup> SER, p. 229.

<sup>44</sup> CMV, p. 7. Souligné par l'auteur.

nous qualifierions sa lecture de « tautégorique »<sup>45</sup>, puisque Henry entend analyser le christianisme à partir de ses propres prémisses en le laissant s'expliquer par lui-même. « Dans le christianisme, écrit-il encore, il n'y a pas de métaphore, rien qui soit de l'ordre du "comme si". Et cela parce que le christianisme n'a à faire qu'à la réalité, non à l'imaginaire ou à des symboles »<sup>46</sup>. Henry veut ainsi rendre la parole au christianisme comme il avait voulu rendre « la parole à Marx lui-même »<sup>47</sup>.

En passant en revue les thèses du christianisme, Henry ne s'intéresse donc pas en premier lieu à l'explication historique ou exégétique du phénomène du christianisme en tant qu'objet d'analyse donné, encore moins comme contenu susceptible d'une fixation dogmatique. Ce qui retient son attention est la manière dont le christianisme décrit la vie, la relationnalité du vivant à la vie, et de quelle manière cette description correspond et étaye la structure de l'engendrement de la subjectivité qu'il a lui-même mise à jour. « Le contenu du christianisme est l'élucidation systématique, encore inouïe, de ce rapport de la Vie à tous les vivants, rapport, qui est la génération ou la naissance comme telle »<sup>48</sup>. Sur un plan épistémologique, Henry opte donc pour une « phénoménologie transcendantale »<sup>49</sup> du christianisme. *L'ambition de la phénoménologie radicale de la vie consiste, d'une part, à dégager les thèses à caractère philosophique du christianisme parce que celles-ci sont porteuses d'une expérience de la potentialité de l'histoire et, d'autre part, à en expliciter les fondements et les implications au moyen de ses propres outils méthodologiques*<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> C'est un concept que nous reprenons aux études schellingiennes. Refusant tout à la fois les approches allégoriques, naturalistes ou poétiques du phénomène mythologique, Schelling opte en effet pour une approche « tautégorique ». Pour la mythologie, « les dieux sont des êtres qui existent réellement, ils ne sont pas quelque chose d'autre, ils ne signifient pas quelque chose d'autre, ils signifient *seulement* ce qu'ils sont » (*Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, trad. du GDR Schellingiana, J.-FR. COURTINE et J.-FR. MARQUET (dir.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1998, pp. 195-196). « Je n'entends pas à présent, annonce Schelling dans la *Philosophie de la révélation*, considérer le christianisme autrement que la mythologie, en l'envisageant en effet comme un phénomène que je cherche à faire comprendre autant que possible à partir de ses propres prémisses, en m'attachant donc uniquement à le laisser s'expliquer par lui-même » (*Philosophie de la Révélation*, trad. du RCP Schellingiana, J.-FR. COURTINE et J.-FR. MARQUET (dir.), Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1994, t. III, p. 55). Pour une analyse de ce terme qui en scrute aussi l'origine chez S. T. Coleridge et K. Ph. Moritz auquel Schelling emprunte lui-même ce concept, cf. X. TILLIETTE, *Schelling, Une philosophie en devenir*, t. II, *La dernière philosophie 1821-1854*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », p. 411 ; ID., *L'Absolu et la philosophie, Essais sur Schelling*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1987, pp. 201 et 203 ; ID., *La mythologie comprise, Schelling et l'interprétation du paganisme*, op. cit., pp. 33-34 et p. 39 ; J.-FR. COURTINE, « Avant-propos », in F. W. J. SCHELLING, *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, op. cit., pp. 7-21, pp. 10-11.

<sup>46</sup> CMV, p. 148.

<sup>47</sup> MI, p. 33.

<sup>48</sup> CMV, p. 82.

<sup>49</sup> CMV, p. 69.

<sup>50</sup> Que l'effort porte sur les thèses philosophiques du christianisme en témoigne le choix raisonné des textes : les plus spéculatifs. Non pas les textes narratifs qui rapportent les actes du Christ, ni les textes qui rapportent l'enseignement normatif illustré par les Paraboles, mais les textes qui définissent qui est le Christ. Schématiquement, on retrouve principalement le *Prologue* selon saint Jean dans *C'est moi la vérité* qui développe une phénoménologie du Verbe. *Incarnation* qui développe une phénoménologie de la chair et de l'intersubjectivité s'appuie principalement sur les écrits des Pères de l'Église, en particulier saint Irénée de Lyon dont on sait qu'il était disciple de Jean par la succession apostolique de saint Polycarpe, ainsi que les *Épîtres* pauliniens sur le corps mystique. Ce sont en revanche les *Ipsissima Verba* que privilégie Henry dans *Paroles du Christ* en relation avec une phénoménologie de l'auto-justification de l'épreuve du pâtir. Enfin,

Il est en effet très clair pour X. Tilliette que la trilogie reste une œuvre phénoménologie de part en part. Car loin d'être « la projection et le reflet de la foi dogmatique dans le monde conceptuel de la philosophie »<sup>51</sup>, la lecture du christianisme qui y est opérée ne se laisse pas prescrire sa démarche, au contraire, elle comprend toujours son objet avec ses propres instruments et son propre appareil conceptuel : « la phénoménologie de la vie n'est pas le placage artificiel d'une philosophie sur le corps doctrinal du christianisme. Elle reconnaît tout simplement que l'objet de la philosophie et celui de la religion sont identiques »<sup>52</sup>. Mais si l'objet est le même, la conception méthodologique de ses « livres sur le christianisme [...] » est en fait une phénoménologie radicale »<sup>53</sup>. Ce qui n'a pas toujours été compris par les philosophes ne le fut guère mieux par les théologiens. À titre d'exemple, rapportons les réserves de l'exégète Y.-M. Blanchard lors du débat de 2001 à l'Institut catholique de Paris. Y.-M. Blanchard reprochait à Henry un choix arbitraire de versets du *Prologue* de Jean, « sans que le texte lui-même soit reçu dans son être-là, tel qu'il se présente, en quelque sorte préalablement à toute thématization, fût-elle le fait d'une tradition de lecture théologique ou philosophique »<sup>54</sup>. La réponse de Henry fut ferme et claire. Il n'entendait pas se laisser dicter son interrogation par un autre ordre de considération que celle requise par la méthodologie de la phénoménologie de la vie.

L'analyse phénoménologique, en faisant surgir, dans son progrès même, c'est-à-dire en suivant une série d'implications phénoménologiques, des propositions essentielles, engendre un ordre de raisons qui vient se superposer à l'ordre des versets. Pour autant que l'analyse phénoménologique dont nous parlons croise les vérités du christianisme, le nouvel ordre des raisons qu'elle met au jour cherche et trouve des références qui correspondent à chaque strate ou phase de sa démarche, références disposées selon l'exigence de celle-ci et choisies par elle<sup>55</sup>.

Transcendantale, la phénoménologie du christianisme de Henry l'est très précisément en ce sens indiqué par X. Tilliette : « son projet, scruter l'être et l'essence (la vérité) du Christ, est porté par le vecteur indispensable de toute christologie philosophique, à savoir l'*Idea Christi*, en l'occurrence sous l'aspect du Fils, du Premier Né »<sup>56</sup>. Seul le réseau des « relations transcendantales »<sup>57</sup> du christianisme l'intéresse.

Il s'agit, avec le christianisme, explique Henry, d'une phénoménologie transcendante dont les concepts centraux sont ceux de Père et de Fils. [...] C'est la raison pour laquelle nous introduisons le concept philosophique de "transcendental", qui ne désigne

---

mais plus disséminé, l'*Évangile* selon saint Matthieu sur le point très ponctuel de la dénonciation de l'hypocrisie mise en relation avec une phénoménologie de l'apparaître.

<sup>51</sup> X. TILLIETTE, « La christologie philosophique de Michel Henry (2000) », *loc. cit.*, p. 171.

<sup>52</sup> E, p. 131. Sur cette question, cf. J. LECLERCQ, « La provenance de la chair », *loc. cit.*

<sup>53</sup> E, p. 121.

<sup>54</sup> « Phénoménologie de la chair, Philosophie, théologie, exégèse », *loc. cit.*, p. 156.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>56</sup> X. TILLIETTE, « La christologie philosophique de Michel Henry (2000) », *loc. cit.*, p. 172.

<sup>57</sup> CMV, p. 80.

pas les choses telles que nous les voyons — une naissance, un père, un fils —, mais remonte à leur possibilité la plus intérieure, à leur essence<sup>58</sup>.

Il ne faut cependant pas se tromper sur ce terme de « condition transcendante » dont nous avons déjà vu qu'il désigne en phénoménologie radicale une condition immanente à tout ce qu'elle rend possible, la source de potentialité permanente de la vie des individus. Condition transcendante signifie que c'est seulement en partant de l'hétérogénéité de la Vie (autrement dit de la transcendance dans l'immanence) — qui est la révélation absolument originaire de la vie présupposée par tout ce qui s'éprouve soi-même et indépendamment de tout consentement à ce qui est ainsi donné à s'éprouver — que l'on peut véritablement saisir ce qu'est un individu vivant, le saisir dans son pouvoir même de s'auto-potentialier.

C'est bien la description phénoménologique d'une telle source de potentialité que Henry cherche à reconstruire dans le christianisme à partir d'un point de vue d'immanence. Deux propositions de Maître Eckhart renvoient en effet à la thèse henryenne de l'identité entre la vie et Dieu : « l'essence de Dieu est la vie » et « l'essence de la vie est Dieu ». Ces deux propositions auront une importance décisive dans l'approche henryenne de Dieu. Lorsque Henry écrit en 1996, ce qui correspond à la fin de la rédaction de *C'est moi la Vérité*, « Dieu, ou disons plutôt la vie — car, par Dieu, on entend un être supérieur, alors qu'il n'est purement et simplement que le vivre [...] »<sup>59</sup>, il indique bien que, en tant que phénoménologue, il exclut de ses analyses toute transcendance de Dieu qui serait extérieure à la vie et à son expérience. « Comme par hasard, dit-il autre part, Jean ne dit pas seulement que Dieu est vie mais également qu'il est amour, il en donne une définition affective »<sup>60</sup>. Pour Henry, qui s'est mis à l'école de Eckhart et de Jean, *Dieu ne renvoie donc jamais à un au-delà de l'épreuve affective*, thèse qu'il posait dès le § 26 de *L'Essence de la manifestation*.

Car chez Henry, comme nous avons déjà eu l'occasion de le montrer, l'hétérogénéité, l'altérité ou la transcendance de cette effectuation originaire de la Vie absolue ne désigne que l'immanence de la Vie en chaque vivant. Ce rapport ne ressort donc en rien de l'ek-stase, rien n'outrepasse ce qui prend naissance en lui, mais c'est un rapport pathétique qui est le rapport du vivant à la vie, l'épreuve que le vivant fait de l'Antécédence de la Vie, l'épreuve d'une Vie qui n'est pas mon activité, l'épreuve que rien ne peut s'éprouver qu'à la condition que la Vie se soit toujours déjà éprouvée elle-même. Cette hétérogénéité, qui est l'effectuation de l'Antécédence dans l'immanence de chaque vivant, n'engage donc chez Henry aucune discontinuité entre la Vie et le vivant, elle est la manière dont la Vie se fait vie en chaque vivant par l'Archi-Soi dans l'Archi-Soi potentiel. Si l'hyperpuissance archaïque de la vie dans son effectuation comme Archi-Soi effectif demeure une Antécédence, elle n'est telle que dans sa relation à ce qu'elle transcende, elle est transcendante, mais au sein d'une relation dont l'Archi-Soi potentiel est la médiation immanente.

---

<sup>58</sup> CMV, p. 69.

<sup>59</sup> AD, p. 149.

<sup>60</sup> E, p. 131.

Il est dans l'âme, écrit Eckhart, une puissance qui ne touche ni au temps ni à la chair ; elle flue [...]. Dans cette puissance, Dieu verdoie et fleurit absolument dans toute la joie et tout l'honneur qu'il est en lui-même. C'est une telle joie du cœur, une joie si ineffablement grande que personne n'est capable de l'exprimer pleinement. Car le Père éternel engendre sans cesse son Fils éternel dans cette puissance, en sorte que cette puissance coopère à la naissance du Fils du Père et d'elle-même, comme étant le même Fils dans cette puissance du Père<sup>61</sup>.

C'est pourquoi, selon S. Laoureux, « à tout le moins, le geste henryen semble fort similaire à celui préconisé par Husserl lui-même dans les *Ideen I*, d'une suspension de la transcendance »<sup>62</sup> entendue au sens d'une extériorité. Cela n'a d'ailleurs pas non plus échappé à D. Janicaud que « l'exclusion de tout rapport de transcendance au sein de la vie divine qui nous est ouverte va donc de pair avec une intégration du moment de l'athéisme »<sup>63</sup>. Et de fait, dans le § 46 de *L'Essence de la manifestation*, Henry oppose à l'athéisme « naïf », c'est-à-dire positiviste, un athéisme noble qui est « devenu conscient de soi » où « le rejet du concept de Dieu est celui d'un absolu transcendant, extérieur à la vie, est le rejet de l'extériorité comme incapable d'enfermer en elle l'essence de celle-ci »<sup>64</sup>. Cet athéisme noble purifie la pensée, cet athéisme là encourage « le retour à la vie et à la sphère originelle de l'existence [...] »<sup>65</sup>. Excluant les illusions d'arrière-monde, Henry refuse avec l'athéisme noble « de substituer à la réalité immanente de la vie un monde du rêve ou de l'espoir dont le seul effet est de nous détourner de celle-ci et de nous empêcher de la vivre dans sa splendeur. Ce n'est point la réalité de la vie ni son absoluté, c'est la prétention de la trouver dans l'irréalité de la représentation qui se trouve mis en cause par l'athéisme »<sup>66</sup>.

C'est exactement en ce sens que, près de quarante ans plus tard, se penchant sur la preuve anselmienne, Henry la réfute en raison de la conception transcendante et extérieure de Dieu qu'elle suppose.

Loin de frayer l'accès à Dieu, la preuve d'Anselme l'interdit. Et cette interdiction s'enracine dans l'hétérogénéité phénoménologique et ontologique qui sépare à jamais le comment de la révélation de Dieu de toute monstration extatique et mondaine. De cette hétérogénéité structurelle insurmontable saint Anselme a un instant l'intuition. C'est au chapitre XIV, le plus important de l'opuscule : « As-tu trouvé, ô mon âme, ce que tu cherchais ? Tu cherchais Dieu et tu as trouvé qu'il est quelque chose de supérieur à tout, dont on ne peut rien concevoir de meilleur... Or si tu l'as trouvé, com-

<sup>61</sup> ECKHART, *Sermons*, trad. J. ANCELET-HUSTACHE, Paris, Seuil, 1974, p. 54.

<sup>62</sup> S. LAOUREUX, *L'Immanence à la limite*, op. cit., p. 243.

<sup>63</sup> D. JANICAUD, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, op. cit., p. 62.

<sup>64</sup> EM, p. 509. Souligné par l'auteur.

<sup>65</sup> EM, p. 509.

<sup>66</sup> EM, p. 510. « L'opposition du visible et de l'invisible — qui est reprise et explicitement formulée dans le credo chrétien — a une portée philosophique décisive. Elle ne trace pas une ligne de partage entre ce qui est humain et ce qui est divin, l'invisible désignant le "Ciel" et devenant comme ce dernier une sorte d'"arrière-monde" ou d'"au-delà" mystique, objet de scepticisme pour tous ceux qui prétendent s'en tenir à ce qu'on peut voir et toucher. L'homme est double en effet, visible et invisible » (PC, p. 24). Le « ciel » dont parle le christianisme trouve donc une détermination phénoménologique rigoureuse : « "Aux cieus" ne veut évidemment pas dire : dans les espaces interstellaires, dans l'univers astrophysique exploré par les cosmonautes qui, en regardant pas les hublots de leur vaisseau, n'ont pas vu Dieu. "Aux cieus" signifie : dans la vie invisible en laquelle vivent tous les vivants, en laquelle ils sont eux-mêmes invisibles, tout comme cette vie » (PC, p. 54).

ment ne sens-tu pas ce que tu as trouvé ? Pourquoi, ô seigneur mon Dieu, mon âme ne te sent-elle pas si elle t'a trouvé ? »<sup>67</sup> Mon âme, poursuivrai-je me substituant à saint Anselme, ne sent pas son Dieu parce qu'elle n'a rien trouvé qui ait trait, si peu que ce soit, à la réalité de Dieu, mais seulement à un enchaînement boiteux de concepts qui n'ont en tout cas rien à voir avec la substance divine<sup>68</sup>.

*C'est moi la Vérité* prend acte de cette critique et intègre la mise à l'écart définitive du concept d'être et ainsi du « contresens massif qui ramène l'essence du Dieu chrétien à l'Être »<sup>69</sup>. Il s'agit d'un côté, à l'encontre d'une vision statique, de retrouver le mouvement de la vie comme potentiation permanente des individus : « La vie n'"est" pas. Elle advient et ne cesse d'advenir. Cette venue incessante de la vie, c'est son éternel parvenir en soi, lequel est un procès sans fin, un mouvement »<sup>70</sup>. Il s'agit d'un autre côté, et cette fois à l'encontre d'une vision extatique, de supprimer ce qui lie la vie à la transcendance du monde : « L'absurde subordination de Dieu à l'Être, c'est la subordination de la Vérité de la Vie à celle du monde. Bien plus, c'est la méconnaissance de la première au profit de la seconde et de son règne exclusif »<sup>71</sup>. C'est pourquoi, quelques lignes plus bas, Henry rejettera avec véhémence la « proposition irrecevable » d'une éventuelle intervention extérieure d'un « dieu » — comme le laissa entendre énigmatiquement Heidegger dans un entretien<sup>72</sup>. Il la refuse, et cela mérite d'être souligné, autant par rejet d'un concept de Dieu extérieur à l'expérience immanente que nous pouvons en avoir que par rejet de l'appauvrissement qu'une telle intervention induit sur le plan d'une phénoménologie de notre existence dans le monde : « Loin que l'éclaircie de l'Être déploie l'apparaître en lequel puisse se montrer à nous quelque chose comme le "sacré", le "dieu" ou les "dieux" — ces dieux de fantaisie mis là pour faire bien, pour dissimuler les limites et finalement la platitude de toute pensée du monde »<sup>73</sup>. Aussi Henry achèvera-t-il *C'est moi la Vérité* sur une réponse cinglante à l'adresse de Heidegger. « Ce n'est pas n'importe quel dieu aujourd'hui qui peut encore nous sauver, mais — quand partout grandit et s'étend sur le monde l'ombre de la mort — Celui-là qui est Vivant »<sup>74</sup>.

<sup>67</sup> ANSELME, *Fides quaerens intellectum*, *Proslogion*, trad. A. KOYRÉ, Paris, Vrin, 1967, p. 33.

<sup>68</sup> SER, p. 73.

<sup>69</sup> CMV, p. 41.

<sup>70</sup> « Comme nous l'avons déjà observé, nous employons au sujet de la vie le mot "être" — disant par exemple et tenant cette proposition fallacieuse pour une évidence : "la vie est" — que pour autant que nous parlons le langage des hommes, qui est celui du monde — qui est précisément celui de l'Être » (CMV, p. 74). Sur cette question, cf. J. LECLERCQ, « La vérité qui ne resplendit pas ou la vérité de la vie », in B. BOURGINE, J. FAMERÉE et P. SCOLAS, *Qu'est-ce que la vérité ?*, Paris, Cerf, 2009, pp. 19-41, p. 25.

<sup>71</sup> CMV, p. 198.

<sup>72</sup> Michel Henry se réfère à l'augure « Seul un dieu peut encore nous sauver » que Heidegger prononça, peu avant sa mort, au cours d'un célèbre entretien accordé au quotidien allemand *Der Spiegel*, paru le 23 septembre 1966. Sur le contexte, cf. B. SICHÈRE, *Seul un dieu peut encore nous sauver, Le nihilisme et son envers*, Paris, Desclée De Brouwer, coll. « Philosophie », 2002.

<sup>73</sup> CMV, p. 199. Les pages dont sont issues les dernières citations contiennent deux des rares notes de bas de page de CMV. Ces notes renvoient à l'ouvrage de J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982 dont la problématique est précisément la désontologisation de Dieu et, tout aussi significativement, à l'ouvrage de J. GREISCH, *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980.

<sup>74</sup> CMV, p. 345.

Il ne faut cependant pas se fourvoyer sur le sens des références au Dieu comme Premier vivant dans la phénoménologie radicale de la vie, et ce même dans la trilogie. L'usage du vocabulaire chrétien, comme le fait remarquer R. Vaschalde, ne tient que sur base de ses acquis phénoménologiques<sup>75</sup>. Lisons attentivement la citation où Henry pose la correspondance sémantique qu'il utilisera dans la trilogie. On y voit très clairement qu'il part de sa description phénoménologique pour ensuite rejoindre la formulation du christianisme. « Ce qui est généré dans la Vie en tant que le Premier Vivant, *le christianisme l'appelle* le Fils premier né, ou le Fils unique ou, selon la tradition hébraïque, le Christ ou le Messie. Ce qui est généré dans la Vie absolue en tant qu'un homme, c'est-à-dire l'homme lui-même, *il l'appelle* "Fils de Dieu". La Vie absolue, en tant qu'elle s'engendre elle-même et que, ce faisant, elle engendre le premier Vivant, *le christianisme l'appelle* Père »<sup>76</sup>. Attardons-nous sur quelques autres passages clés. L'auto-révélation phénoménologique de la vie, dit Henry dans *C'est moi la Vérité*, c'est « présomptivement »<sup>77</sup> qu'il l'appelle Dieu. « [...] celle que le christianisme appelle Dieu, nous l'appellerons la Vie absolue ou encore, [...], la vie phénoménologique absolue »<sup>78</sup>. Nous l'entendons encore dans *Incarnation* : « La réalité absolue, celle que la philosophie appelle de cette façon, et que la religion nomme Dieu »<sup>79</sup>. Dieu est donc un nom pour désigner la Vie absolue. D'autres l'appellent « Volonté ou vouloir-vivre »<sup>80</sup> à l'instar de Schopenhauer, « nature »<sup>81</sup> tel Spinoza et Condillac, ou encore « Dionysos »<sup>82</sup> comme Nietzsche. Bien d'autres propos pourraient être cités. Ce que manifestent toutes ces citations, c'est que ce n'est que « discrètement », de façon prudente et modérée, que Henry « suggère des analogies »<sup>83</sup> entre l'Archi-Soi et le Christ.

Sur le plan méthodologique, l'œuvre de Henry évolue du point de vue de sa reconstruction historique du christianisme et donc de son usage philosophique, mais elle n'est pas brisée par une « rupture » ou un « tournant ». Dans la trilogie, l'investigation reste phénoménologique. C'est pourquoi, congédiant l'interprétation d'un « tournant », J. Greisch préfère celle de « césure ». Cette dernière expression fait davantage droit au fait que c'est bien en répondant à une motivation interne de sa phénoménologie, en allant toujours plus loin dans l'élucidation de l'effectuation originaire de la vie phénoménologique, que Henry approfondit le rapport de sa phénoménologie au christianisme. Mais, en aucun cas, insiste J. Greisch, ce n'est la

<sup>75</sup> Cf. R. VASCHALDE, « Du Christ de Michel Henry », in *Dossier Michel Henry*, *op. cit.*, pp. 504-511, p. 505.

<sup>76</sup> CMV, p. 69. Souligné par nous.

<sup>77</sup> CMV, p. 37.

<sup>78</sup> CMV, p. 68.

<sup>79</sup> I, p. 29.

<sup>80</sup> I, p. 258.

<sup>81</sup> I, p. 199.

<sup>82</sup> SER, p. 214. « Dionysos n'a pas de monde. C'est un dieu qui est celui du désir ou de la vie écrasée contre elle-même, dans sa joie et dans sa souffrance. Et c'est un dieu qui est chargé de soi dans un pathos si lourd qu'en effet il veut se décharger de soi. [...] Dionysos est une image mais dans laquelle se déploie aussi le christianisme [...] » (DAP, pp. 287-288).

<sup>83</sup> X. TILLIETTE, « La christologie philosophique de Michel Henry (2000) », *loc. cit.*, p. 176.

phénoménologie matérielle qui, à l'inverse, se serait pliée aux exigences propres du christianisme<sup>84</sup>.

## 2. Une attestation culturellement édifiée dans l'histoire

Cette phénoménologie transcendantale des thèses à caractère philosophique du christianisme permet à Henry de montrer que le christianisme est porteur en un sens positif d'une expérience de l'effectuation originaire de la vie qui s'est culturellement édifiée dans l'histoire, se perpétuant jusqu'à nous pour que nous y reconnaissons l'expérience même qui s'y est manifestée. Henry n'a en effet cessé d'opposer à l'effet dévastateur de l'Archi-fait galiléen provoquant la désensibilisation et la déculturation du monde par l'exclusion de la vie, la « résistance »<sup>85</sup> de cette même vie qui possède son propre savoir. Car, si la vie est exclue comme objet de savoir par la science galiléenne, elle n'est jamais tout à fait éliminée, elle continue inlassablement à vivre et à sous-tendre nos activités mêmes les plus dénégatrices.

Ce monde galiléen qu'on nous enseigne, raille-t-il dans une conférence, en lequel nous croyons, qui nous donne des crédits de recherche, que peut-il dire sur ce qu'est un individu ? En dépit de "la crise du sujet" ou de "la critique du sujet" — cette petite marotte parisienne qui sévit depuis trente ans —, nous ne doutons pas un seul instant que chacun de nous ici est lui-même ! Personne ne le remet en question, pas même ceux qui adhèrent à ce type d'idéologie<sup>86</sup>.

Il est toujours possible de lire une « exposition pratique de la vie »<sup>87</sup> — une exposition de la vie par la vie — dans ce qu'il nous reste de culture. C'est avec cette volonté farouche de découvrir la vie partout où elle s'expose pratiquement que Henry a été conduit à interroger si intensément la peinture, la musique, l'esthétique, la religion, et singulièrement le christianisme. « La vie demeure encore dans le monde moderne, notamment dans le domaine de la culture. Cette vie là va me servir à expliquer ce qu'est la vie dont parlent Jean et le Christianisme »<sup>88</sup>.

Dans cette perspective, le christianisme n'est nullement la seule représentation culturelle qui puisse convenir aux réquisits de la phénoménologie radicale de la

---

<sup>84</sup> Cf. J. GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, *op. cit.*, pp. 336-337. Nous partageons encore la position de P. Audi sur ce point : « [...] un philosophe (phénoménologue de surcroît) peut très bien s'intéresser à des énoncés considérés comme "théologiques" en dehors de tout contexte religieux. À ce titre, nous dirons que Michel Henry a sollicité le "christianisme", qu'il a pris ce qu'il souhaitait prendre pour approfondir sa phénoménologie de la vie [...] » (*Michel Henry, Une trajectoire philosophique*, *op. cit.*, p. 62). A. David ou Fr.-D. Sebbah s'accordent aussi sur le fait qu'« il n'y a rien d'anti-phénoménologique à repérer en quoi et comment le christianisme révèle tout particulièrement la vie » (Cf. respectivement *L'Épreuve de la limite*, *op. cit.*, p. 170 et « Michel Henry : le problème de la réception », *loc. cit.*, p. 369), pour autant que « sa prise en considération », comme toute question relative à Dieu, soit traitée selon l'exigence que Henry s'est assigné à lui-même, « non pas seulement d'un point de vue phénoménologique mais du point de vue de ce que j'appelle, contre la phénoménologie historique maintenant classique, une phénoménologie radicale » (SER, p. 82).

<sup>85</sup> LB, p. 247 et E, p. 13.

<sup>86</sup> AD, pp. 150-151.

<sup>87</sup> DAP, p. 310.

<sup>88</sup> AD, p. 145.

vie<sup>89</sup>. Henry n'hésita d'ailleurs pas à dresser des analogies entre la figure de la divinité bouddhiste Kannon et les descriptions qu'il produisait en conférence<sup>90</sup>. Il indiquait par là à son auditoire ce qu'il avait déjà relevé dans le Marx : des représentations idéologiques, culturelles ou religieuses peuvent « correspondre » à la vie car elles « s'enracine[nt] dans la vie » pour en être « l'« expression », la « langue » »<sup>91</sup>. Dans ces représentations, les hommes « narrent leur pathos » — c'est-à-dire leur naissance « et, j'irai plus loin, [leur] propre histoire »<sup>92</sup> — et intensifient le lien qui les unit à la vie. J. Leclercq a attiré notre attention sur cette autre citation manifeste :

[...] la philosophie n'est pas condamnée à se référer à des textes appartenant à un corpus canonique réputé philosophique et délimité une fois pour toutes. Des intuitions essentielles se trouvent aussi bien ailleurs, dans la poésie, la littérature, dans les textes dits spirituels, ou religieux, ou sacrés. Dans les textes initiatiques de Jean par exemple. Son fameux Prologue exprime-t-il autre chose que le procès d'autogénération de la vie comme génération en elle d'un Premier Soi vivant en lequel elle s'éprouve et se révèle à elle-même ? Un tel procès, tout entier placé sous le signe d'une immanence radicale, ne se reproduit-il pas dans la génération de ces multiples Soi transcendants que nous sommes — génération qui est leur naissance transcendante dans la vie, de telle façon qu'elle demeure en eux comme ils demeurent en elle ?<sup>93</sup>

Une telle citation explicite remarquablement l'usage du christianisme dans la seconde philosophie. Le christianisme est une attestation édifiée dans l'histoire de l'expérience de la potentation des soi vivant par une effectuation originaire de la vie qui, tout en étant radicalement hétérogène aux vivants — au sens très précis où elle ne cesse jamais de s'effectuer radicalement elle-même dans chaque vivant, de lui donner sans cesse la vie qu'il reçoit —, leur est en même temps absolument immanente en étant la possibilisation même de leur pouvoir de s'éprouver. C'est pourquoi Henry peut tout à fait faire droit à cette question de P. Audi :

Quelle *attestation phénoménologique* avons-nous, demande-t-il, — nous qui sommes certes des vivants, mais qui sommes marqués dans notre être, en tout point de notre chair, par la finitude au gré de laquelle nous butons sur nous-mêmes, sans échapper à soi —, oui, quelle attestation avons-nous du processus d'auto-génération de Dieu sous la forme d'un Archi-Soi ? Nous avons, il est vrai, une attestation phénoménologique de notre *ipséité*, qui nous vient de l'auto-révélation phénoménologique du « s'éprouver soi-même ». Mais le « s'éprouver soi-même » de Dieu ?<sup>94</sup>.

La réponse de Henry consiste à dire que nous avons une expérience phénoménologique de cette auto-effectuation originaire de la vie dans l'épreuve même de la pos-

<sup>89</sup> Cf. P. AUDI, *Michel Henry, Une trajectoire philosophique, op. cit.*, p. 214 ; ainsi que M. VILLEMOT, *Re-commencer en phénoménologie*, Paris, Parole et Silence, coll. « Thèse de l'école cathédrale », 2007, p. 253.

<sup>90</sup> « À Kyoto, il y a un temple bouddhiste, le Sanjusangendo. C'est une vaste charpente, très allongée, sous laquelle sont déposées mille et une statues de Kannon, la déesse de la compassion. [...] Cependant, dans chaque figure, c'est la même déesse que l'on admire, car Kannon est le présent vivant de la compassion. Elle est la puissance, c'est elle qui donne chaque fois, car elle seule *peut* donner. Ainsi les multiples actes de cette puissance ne sont-ils que la représentation, par l'imagination de l'essence de la vie » (AD, pp. 60-61. Souligné par l'auteur).

<sup>91</sup> M I, pp. 372 et 410.

<sup>92</sup> DAP, p. 323.

<sup>93</sup> PV, p. 208.

<sup>94</sup> P. AUDI, *Michel Henry, Une trajectoire philosophique, op. cit.*, p. 221.

sibilisation de notre p  tir, comme nous l'avons montré dans nos chapitres précédents, mais qui, de surcroît, s'atteste culturellement, notamment dans la poésie, dans la littérature, dans les religions.

Pas plus que celle de l'immanence, affirme Henry, la question de la relation de la vie au vivant n'est une question métaphysique, objet de constructions spéculatives ou de débats indéfinis. Elle relève de la phénoménologie, et précisément d'une phénoménologie de la vie, dont elle devient la question centrale. C'est aussi une question originaire. Elle nous contraint de remonter à une vie absolue, à la Vie dont parle Jean<sup>95</sup>.

Car la particularité des religions est qu'elles ne sont pas des œuvres culturelles parmi d'autres dans laquelle la vie se serait édifiée<sup>96</sup>. Les religions n'ont pu s'engendrer que dans la vie elle-même, et pour cela il fallait qu'elles furent quelque chose de *vécu* et d'*  prouv  *. Les religions ont pour objet unique la vie, non pas à la manière d'un traité théorique, mais en tant que ce lien phénoménologique se « donne pratiquement »<sup>97</sup>, se manifeste et restitue la force de la vie dans une expérience vive, c'est-à-dire « dans des expériences pures qui sont pathétiques »<sup>98</sup>. S'il y a donc des objets culturels que la phénoménologie est appelée à interroger avec plus d'intensité que tout autres, ce sont bien les religions qui font du renvoi vers la source de la potentiation l'expérience fondamentale inscrite dans leur formulation. « Religion, *religio*, désigne un lien, celui qui lie l'homme à Dieu. Ce lien est celui de la vie au vivants »<sup>99</sup>.

<sup>95</sup> AD, p. 34.

<sup>96</sup> Si nous suivons J.-M. Longneaux — et nous l'avons vu dans nos réflexions précédentes —, la référence à Dieu et au contenu des écritures se présente chez Henry comme « un donné culturel extérieur, étranger, que la démarche phénoménologique avait pris soin de mettre entre parenthèses, et on regarde s'il peut concorder ou non avec les acquis de la philosophie [...] » (J.-M. LONGNEAUX, «   tude sur le spinozisme de M. Henry », *loc. cit.*, p. 338). On pourrait en effet l'admettre, observe avec finesse J.-M. Longneaux, si l'on se réfère à l'un des objectifs que Henry attribuait à l'ontologie dès ses premiers écrits : « C'est par une telle recherche (du fondement) que l'ontologie exerce précisément sa juridiction à l'égard du patrimoine culturel — philosophique, religieux ou moral — dont dispose l'humanité, et qu'elle se manifeste à nous comme la seule science réellement positive susceptible de donner éventuellement un sens à la tradition. Cette tâche qui, en tant qu'elle doit être appelée une élucidation ontologique, est la plus haute à laquelle puisse prétendre la philosophie [...] » (PPC, p. 285). Cependant, J.-M. Longneaux ajoute que la « référence à un donné culturel qui a été mis au préalable entre parenthèses, n'est pas totalement aléatoire, si l'on se rappelle que la vie s'affirme elle-même comme *praxis* et, dans cette affirmation de soi, s'édifie à travers des œuvres culturelles ou religieuses. Interroger celles-ci, qui sont comme le dépôt où l'expression de la vie, ce n'est pas seulement éclairer telle ou telle tradition selon des convictions personnelles, c'est surtout retrouver la vie qui, à travers des pratiques culturelles, a cherché à jouir davantage de soi [...]. Or, il semble, aux yeux de M. Henry, que la religion, et non la pensée rationnelle (cf. PC, p. 87), soit le lieu privilégié où l'expérience d'une vie absolue en nous ait trouvé à se dire. Ainsi, si M. Henry rejoint la tradition religieuse, ce n'est certes pas pour la justifier par conviction personnelle, c'est-à-dire pour des raisons qui échapperaient à la phénoménologie, c'est parce que cette tradition est la seule à se faire l'écho d'un donné phénoménologique irrécusable » (J.-M. LONGNEAUX, «   tude sur le spinozisme de M. Henry », *loc. cit.*, p. 339).

<sup>97</sup> R. KÜHN, « Le passage absolu », *loc. cit.*, p. 162.

<sup>98</sup> DAP, p. 297.

<sup>99</sup> SER, p. 108. Nous rejoignons en ce sens la thèse de J. Leclercq : « [...] il peut être cohérent et conséquent d'approcher un objet qui — parce que *religio* — parle de "modes de vie" et d'un "ensemble de pratiques" d'individus dont le christianisme (comme effectuation phénoménologique et historique) ne cesse de répéter que leur vérité est intimement et précisément liée à l'individualité, pratiques que la ph  -

R. Kühn a ainsi raison de montrer que le choix de nommer l'Archi-Soi de la vie « Christ » n'a pas pour portée de restreindre la prétention universelle de l'expérience phénoménologique rapportée à une formulation culturellement et historiquement circonscrite<sup>100</sup>. La réalité phénoménologique de la potentiation des vivants dans l'Archi-engendrement de la vie comme Archi-Soi s'atteste dans d'autres religions. Et si Henry n'a pas poussé plus loin la recherche de concordances entre ses descriptions et les expériences vives d'autres religions, c'est par probité intellectuelle ; expliquant qu'il ne les connaissait pas suffisamment — au sens bien entendu où il n'en avait pas l'expérience culturelle<sup>101</sup>.

[...] chaque pensée trouve à s'exprimer au plus près de ses préoccupations et se trouve culturellement enracinée : il faudrait rappeler, d'une part que, pour Michel Henry, comme pour la plupart des penseurs occidentaux, la terminologie disponible pour aborder la problématique de l'essentiel se trouve naturellement et primordialement au sein de la tradition chrétienne ; d'autre part, que les formulations évoquées se situent [...] à l'intérieur d'une contexte d'analyse particulier qui concerne la dernière partie de l'œuvre, cependant que d'autres ont été utilisées ailleurs<sup>102</sup>.

L'effort pour déceler dans les œuvres culturelles une expérience de l'engendrement de la vie comme Archi-Soi ne s'arrête donc pas au christianisme et demanderait certainement d'être poursuivi. « [...] cette reconnaissance de la Vérité christique — provenant d'un langage historique — implique, par la suite, son universalisation, à savoir le travail de la “passion philosophique” à la ressaisir, le cas échéant, sous toute forme historique »<sup>103</sup>, les théologies dites païennes ou naturelles<sup>104</sup>. Il demeure — et disons-le franchement — que pour Henry le christianisme lui semblait insister « plus que tout autre religion sur le Soi, sur l'idée d'individu qui est consubstantiel à la vie »<sup>105</sup>, puisque l'ensemble du christianisme repose bien sur cette thèse que « l'Ipséité transcendante est la condition de l'individu aussi bien que de la Vie »<sup>106</sup>. Et nul ne peut lui reprocher d'avoir vu là plus qu'ailleurs s'attester la splendeur de ce qu'il éprouvait personnellement.

Cette immanence phénoménologique d'une vie s'éprouvant (s'aimant) originairement dans son Verbe et générant en lui tout vivant comme Soi — cette thèse inouïe qui fait l'originalité et la profondeur sans exemple du christianisme, on la trouve partout dans les textes canoniques, dans les Synoptiques, comme chez Paul. Chez Jean, elle respalendit d'un éclat éblouissant dans ce que j'appelle l'Archi-intelligibilité johannique<sup>107</sup>.

---

noménologie regarde comme actualisation de ce qui relie mienneté et absoluté et comme indication phénoménologique des déterminations de la vie humaine ainsi façonnée » (J. LECLERCQ, « La provenance de la chair », *loc. cit.*, (à paraître)).

<sup>100</sup> Cf. R. KÜHN, « Le passage absolu », *loc. cit.*, p. 165.

<sup>101</sup> Cf. AD, p. 156.

<sup>102</sup> R. VASCHALDE, « Du Christ de Michel Henry », *loc. cit.*, p. 510.

<sup>103</sup> R. KÜHN, « Le passage absolu », *loc. cit.*, p. 163.

<sup>104</sup> Cf. ID., « Crise la culture et vie culturelle », in *Retrouver la vie oubliée*, *op. cit.*, pp. 139-163, p. 155.

<sup>105</sup> AD, p. 156.

<sup>106</sup> CMV, p. 153.

<sup>107</sup> « Phénoménologie de la chair, Philosophie, théologie, exégèse », *loc. cit.*, pp. 174-175.

### 3. *La fécondité du christianisme*

De l'aveu de Henry, son usage rationnel du christianisme lui ouvre la possibilité d'approfondir ses propres thèses parce que le christianisme, entendu comme une autre phénoménologie de la vie, offre une attestation pratique de notre potentiation par l'effectuation de la vie originaire. « En plaçant la barre de l'intelligibilité très haut — au niveau de ce que j'appelle maintenant une *Archi-intelligibilité* —, le christianisme m'a obligé à poser des problèmes impliqués sans doute dans mes recherches antérieures mais qui n'avait pas fait l'objet d'un traitement explicite [...] »<sup>108</sup>. La référence au christianisme peut ainsi elle-même s'expérimenter comme potentiante du point de vue même d'une phénoménologie de la potentiation de l'histoire.

Nous identifions au moins trois thématiques “potentiées” dans la trilogie sur fond du dialogue entrepris avec le christianisme, thématiques que nous ne faisons que rappeler puisqu'elles furent longuement expliquées dans les chapitres précédents.

*Premièrement, l'élucidation de la structure de la vie transcendante.* Ce premier apport lui offre de rediscuter la structure interne de l'immanence qu'il avait développée dans *L'Essence de la manifestation*. La confrontation avec le christianisme — en particulier avec l'*Évangile* de Jean — permet en effet à Henry de thématiser l'effectuation originaire de la vie comme *Archi-Soi*, effectuation qui potentialise l'engendrement des vivants comme soi. Citons une reconnaissance de dette explicite à l'égard de cet apport,

à savoir 1/ la définition de l'absolu (Dieu) comme Vie ; 2/ l'affirmation que le procès de la vie comme venue en soi et comme épreuve de soi génère nécessairement en elle une Ipséité en laquelle précisément elle s'éprouve elle-même et ainsi se révèle à elle-même, - qui est son verbe ; de telle façon que celui-ci n'advient pas au terme de ce procès mais lui appartient comme constitutif de son accomplissement et lui est ainsi contemporain. “Au début était le Verbe.” ; 3/ que ce que nous appelons l'homme, c'est-à-dire le *Soi* transcendantal vivant que nous sommes chacun, ne peut être compris qu'à partir de ce procès immanent de la vie, jamais à partir du monde<sup>109</sup>.

Lisant les textes du *corpus* chrétiens, Henry conceptualise ce qu'il considère comme leur intuition fondatrice : le Christ comme intermédiaire entre l'homme et Dieu, c'est-à-dire une Ipséité originaire qui fasse office de médiation, intuition qu'il recherchait lui-même diligemment. « En quoi consiste ce rôle d'intermédiaire, voilà ce qu'une phénoménologie de la vie permet de saisir dans une radicalité à laquelle aucune autre forme de pensée, faute de disposer des moyens appropriés, n'avait su s'élever »<sup>110</sup>. Sous l'insistance de cette médiation, le terme d'« Absolu », omniprésent dans *L'Essence de la manifestation*, n'est plus employé que comme l'adjectif de la « Vie absolue ».

---

<sup>108</sup> E, pp. 17-18.

<sup>109</sup> E, p. 154.

<sup>110</sup> CMV, p. 138.

*Deuxièmement, la chair.* Henry revient ici à la question du corps qui avait fait l'objet de ses premières recherches dans *Philosophie et phénoménologie du corps*. « En travaillant sur la chair, j'ai repris le prologue de l'*Évangile de Jean* où l'incarnation joue un rôle essentiel avec des phrases telles que "Et le Verbe s'est fait chair". J'ai alors interprété à la lumière de mes thèses le phénomène de l'incarnation »<sup>111</sup>. En outre, en interprétant des versets sur la disqualification de l'hypocrisie choisis avec circonspection chez Matthieu, — versets qui lui apparaissent comme essentiels d'un point de vue phénoménologique<sup>112</sup> —, Henry approfondit sa phénoménologie de la dualité de l'apparaître.

D'abord j'ai écrit un livre sur le christianisme très tardivement et pour la raison suivante : quand on construit une phénoménologie de la vie, on est très seul et, au fond, on en cherche des illustrations ; et c'est vrai que — je ne veux pas du tout dire que le christianisme est une illustration, d'autant que ce n'est pas une philosophie, c'est une religion, ce qui est tout à fait autre chose — dans le corps, puisqu'il y a à la fois un corps dans le monde et un corps dans la vie, j'ai trouvé une preuve en quelque sorte de la dualité de l'apparaître qui est le fondement de ma phénoménologie<sup>113</sup>.

*Troisièmement, l'intersubjectivité.* Le christianisme est encore mobilisé dans la radicalisation d'un autre versant de la philosophie henryenne, celui d'une phénoménologie de la communauté.

Je voulais écrire un livre sur l'intersubjectivité. Or, ce problème est d'une difficulté extraordinaire. Et je me disais : pourquoi avec les présupposés, non plus ceux du "hors de soi" mais ceux du pathos invisible, ne pourrait-on pas faire des avancées dans ce domaine qui, il faut bien le reconnaître, a été un échec pour toutes les pensées philosophiques sérieuses — et cela bien que l'intersubjectivité serve de base à la sociologie, à toutes les théories de l'interactivité et de la rationalité interactive. Car le phénomène qui est partout présupposé, c'est l'intersubjectivité, mais celui-ci n'est jamais résolu. Je voulais écrire ce livre et puis je me suis souvenu des textes de Paul sur le corps mystique<sup>114</sup>.

De « la théorie chrétienne des relations avec autrui »<sup>115</sup>, Henry tire la possibilité de penser la relation du soi transcendantal avec autrui sans passer par le détour d'une philosophie de l'*alter ego* mais en faisant immédiatement droit à la communauté des Fils, laquelle se fonde sur l'affectivité de la vie donnée à tous en partage dans l'Archi-Soi potentiel. C'est bien cette vie, à la fois l'universalité véritable et absolue et en même temps singulière, qui génère une multiplicité de vivants<sup>116</sup>. « Ce sont les déclarations du Nouveau Testament, du Christ lui-même, qui entrent directement en jeu pour produire, dans ce domaine de l'expérience d'autrui plus qu'en aucun

<sup>111</sup> AD, p. 165.

<sup>112</sup> Cf. AD, pp. 154-155.

<sup>113</sup> SER, p. 228.

<sup>114</sup> AD, p. 164. « C'est ainsi que voulant réfléchir sur l'expérience d'autrui, j'ai fait travailler mes présupposés sur la question de l'autre, puisque c'est le point sur lequel phénoménologues et philosophes me semblent avoir échoués. J'ai voulu voir à titre de challenge, si ma phénoménologie de la vie pourrait résoudre ce problème que personne n'a résolu à mon sens. Me souvenant de la thèse du corps mystique du Christ, je me suis référé à Paul [...] » (E, p. 121).

<sup>115</sup> CMV, p. 314.

<sup>116</sup> Cf. E, p. 20.

autre, leur effet révolutionnaire »<sup>117</sup>. Henry radicalise très clairement dans la trilogie la phénoménologie de la communauté qu'il développait dans *Phénoménologie matérielle*. « C'est l'une des intuitions cruciales du christianisme : la relation à l'autre n'est possible qu'en Dieu. Très exactement dans le procès de la Vie divine et selon les modalités conformément auxquelles cette Vie s'accomplit »<sup>118</sup>.

Ces coupes thématiques resituent de façon exacte les apports du christianisme à la trilogie. Ceux-ci sont évidents du point de vue de la progression des descriptions phénoménologiques sur l'effectuation du pouvoir de la vie d'être un Soi tant dans la problématique de la structure interne de la vie, que de celle de la chair ou de l'intersubjectivité. Mais, du parallélisme thématique entre la première philosophie et la trilogie, il ressort avec autant de force que c'est toujours la phénoménologie henryenne qui conduit l'interrogation et sollicite le christianisme en fonction de la démonstration qui l'occupe. À l'instar de la première philosophie, remarque X. Tilliette, Henry « de toute évidence, n'a pas cherché systématiquement à recentrer sa philosophie sur les énoncés du christianisme authentique [...] »<sup>119</sup>. Henry s'est en fait risqué dans une confrontation dialogique avec une autre phénoménologie de la vie que sont les *Évangiles*, sans pour autant les confondre l'une et l'autre. Le gain est double. *En se confrontant au christianisme, la phénoménologie de la vie offre son intelligence à la compréhension du Verbe, en retour les thèses du christianisme fournissent à Henry la possibilité d'approfondir et de radicaliser ses descriptions sur l'effectuation originaire de la vie comme Archi-Soi*<sup>120</sup>.

### III

#### D'UN TROISIÈME USAGE : LE CHRIST COMME POTENTIATEUR DE L'HISTOIRE

Il ressort clairement des réflexions que nous venons de mener qu'il n'est jamais question pour Henry de ratifier de l'extérieur un contenu dogmatique, en ce compris celui du christianisme. Henry propose une approche transcendantale des thèses à caractères philosophiques du christianisme en tant qu'elles expriment elles-mêmes l'auto-engendrement de la Vie, c'est-à-dire dans la mesure où elles ne peu-

<sup>117</sup> CMV, p. 309.

<sup>118</sup> CMV, p. 318.

<sup>119</sup> X. TILLIETTE, « La christologie philosophique de Michel Henry (2000) », *loc. cit.*, p. 176.

<sup>120</sup> « Il semble bien, remarque également Fr. Seyler, que la démarche henryenne ne repose pas sur la croyance religieuse au sens habituel du terme, autrement dit que ce n'est pas en tant qu'adhérant à la foi chrétienne que Michel Henry développe une phénoménologie de la vie qui aurait une telle foi pour pré-supposé. Il s'agirait plutôt de l'inverse : le développement de sa phénoménologie conduit l'auteur à trouver dans les *Évangiles* une intuition de la vie qui rejoint la sienne et la féconde en retour » (FR. SEYLER, « L'Enjeu éthique de la figure du Christ chez Michel Henry », in *Les cahiers du Portique*, 6 (2008), pp. 243-265, p. 244).

vent être dissociées du contenu vivant qui leur donne une signification ; pour autant qu'elles trouvent un fondement dans l'expérience immanente de la vie.

À la question de savoir si « en présence du système autarcique constitué par l'intériorité phénoménologique réciproque de la Vie phénoménologique absolue et de son Verbe, système dont rien de ce qui lui appartient ne se sépare jamais, en lequel rien de ce qui lui est extérieur ne pénètre jamais, n'est-ce point, demande Henry, l'enseignement même du christianisme qui fait soudain problème ? »<sup>121</sup>, Henry répond que « l'Évangile n'est pas un traité métaphysique sur le dynamisme interne de la vie [...], il est tourné vers les hommes »<sup>122</sup>, c'est-à-dire sur une expérience de la vie faite par les vivants. Si la vie s'auto-engendre elle-même dans un acte d'adhésion à son pâtre d'elle-même qui nous est hétérogène, l'hétérogénéité de cet acte d'adhésion est, dans son effectuation même, ce que nous éprouvons comme la possibilité la plus immanente de notre propre adhésion à notre pâtre. L'hétérogénéité de l'effectuation originaire de la vie est en ce sens l'assurance d'une vie qui ne cessera jamais de nous potentialiser en permanence par son effectuation d'elle-même à l'intérieur de notre pâtre, effectuation que rien ni personne ne pourra jamais abolir.

C'est dans cette perspective que nous comprenons un troisième usage du christianisme qui vient radicaliser dans la trilogie le deuxième usage. Il ne s'agit plus seulement de produire une « *phénoménologie transcendantale du christianisme* » comme attestation culturellement édifée dans *l'histoire de l'expérience de la potentialisation* mais d'interroger plus radicalement, à partir d'une « *phénoménologie transcendantale du Christ* »<sup>123</sup>, l'Archi-fait manifestant *la potentialisation même de l'histoire* par une effectuation originaire de la Vie. C'est ce troisième usage du christianisme qui fait de la trilogie « un très bel exposé de christologie philosophique, entendu au sens d'une compréhension spéculative du Christ de la foi »<sup>124</sup>.

L'ensemble de la lecture du christianisme a été en effet profondément marquée par ce constat posé à la fin du Marx et auquel Henry tenta d'échapper dans la trilogie : « Quand aux “philosophes chrétiens”, écartelés entre le projet d'une fondation transcendantale de la vérité scientifique et la nostalgie de la vie personnelle, ils maintinrent comme ils purent un semblant d'accord entre les deux principes ennemis »<sup>125</sup>. [1.] L'option que choisit Henry pour sortir de ce dilemme est la constitution d'une position phénoménologique en philosophie de l'histoire qui permet de comprendre la dimension protohistorique contenue par le rapport au Christ comme Archi-fait manifestant la potentialisation de l'histoire. « [...] si une anthropologie philosophique ne peut fonder l'inédit socio-historique du discours théologique, l'événement religieux, une philosophie de l'histoire est essentielle pour mesurer l'impact de cet événement sur l'autocompréhension et l'autoréalisation de la liberté,

---

<sup>121</sup> CMV, p. 118.

<sup>122</sup> PC, p. 140.

<sup>123</sup> X. TILLIETTE, « La christologie philosophique de M. Henry (1998) », *loc. cit.*, p. 373. Souligné par nous.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>125</sup> M II, p. 444.

écrit M. Maesschalck »<sup>126</sup>. La phénoménologie radicale de l'histoire tente de reconstruire dans l'événement du Christ ce qu'il a de potentiant en contenant en lui-même un moment de crise de l'histoire permettant une désautopotentiation de la subjectivité des structures illusoire de son agir pour la recentrer sur la source de sa potentiation, sur le « déferlement dans [un] soi reconduit à son essence originelle »<sup>127</sup>. Un tel usage radical du christianisme est impossible sans une position phénoménologique radicale en philosophie de l'histoire puisqu'elle seule peut mettre en évidence la tension vers un avenir qu'on ne peut pas se donner à soi-même mais qui renvoie dans son désir, dans son espérance même à l'incessant processus de potentiation à l'auto-transformation de soi. [2.] Dans cette perspective, la lecture des Écritures a pour but de revenir au rapport à l'événement proto-fondateur de l'histoire, non pour le limiter historiquement, mais pour en percevoir la performativité présente. [3.] La foi n'est dès lors que l'autre nom de ce rapport protohistorique à une vie qui a toujours déjà adhéré à elle-même pour possibiliser notre propre acte d'adhésion à nous-mêmes. [4.] Le moment christique permet ainsi à la communauté croyante de devenir attentive à la source de sa potentiation, au potentiel généré par l'effectuation originaire de la vie, révélant en même temps à la communauté humaine en fonction de l'extrapolation de la communauté croyante son pouvoir d'auto-transformer l'épreuve de sa partageabilité en vue de se réaliser comme relationalité d'une Communion des saints.

### 1. *Le Christ comme crise de l'histoire*

Selon la première position acquise par l'usage radical du christianisme, le christianisme n'est pas seulement une religion historique, c'est la religion de l'historialisation même de la vie. C'est pourquoi l'histoire du christianisme ne se réduit pas à la vie de Jésus, à l'histoire extérieure de ses actions et de ses souffrances. Car le destin du Christ est infiniment plus vaste que les règnes de Auguste et de Tibère qui en délimitent l'existence terrestre. L'enjeu de la phénoménologie radicale est au contraire de comprendre le rapport protohistorique de la subjectivité à la figure du Christ comme révélation de la potentiation même de l'histoire. « Le problème de l'existence du Christ ne signifie rien d'autre. Ce n'est pas celui de son existence historique. Celle-ci ne concerne encore que Jésus »<sup>128</sup>.

— 1. *Le Christ comme Archi-fait*. La phénoménologie radicale de l'histoire entend donc dépasser une attestation historique du Christ purement mondaine. Car, du point de vue mondain d'une histoire objective, « comment en présence de cet homme nommé Jésus pourrait-on bien savoir que ce n'est précisément pas un homme mais le Christ, l'Archi-Fils consubstantiel au Père, se tenant avec lui au

<sup>126</sup> M. MAESSCHALCK, « L'incarnation dans les christologies spéculatives », *loc. cit.*, p. 677. Souligné par l'auteur. Sur cette question, cf. également J. GREISCH, « "Paroles du Christ", un testament philosophique », in *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, *op. cit.*, pp. 193-210, pp. 176-177.

<sup>127</sup> CMV, p. 214.

<sup>128</sup> I, p. 23.

commencement et Dieu lui-même ? »<sup>129</sup>. Au témoignage historique, on pourra toujours opposer non pas la non-existence historique de Jésus mais son inadéquation avec un supposé Verbe de Dieu.

On peut bien supposer l'existence historique du Jésus, ses parcours à travers la Judée et la Galilée, ses rencontres avec ses disciples, avec les femmes qui le servaient, les foules qui le suivaient. On peut imaginer qu'il a fait tout ce qu'il a fait et dit tout ce qu'il a dit, y compris ses paroles très étonnantes sur lui-même. On peut supposer que tout cela est vrai au sens de l'histoire, au sens où nous l'entendons, nous pauvres positivistes d'aujourd'hui. Tout cela pourrait s'être passé effectivement de la façon qui nous est rapportée et pourrait néanmoins être faux. Jésus, dupe de son amour ou de son exaltation, aurait affirmé qu'il est le Christ alors qu'il ne l'est pas. Les faits seraient authentiques, et le Dire du Christ mensonger<sup>130</sup>.

Si le Christ est pleinement incarné, si le Christ a éprouvé ce que la corporéité a de plus vil — jusqu'à son aspect d'« ordures qu'ont mise dans le ventre les organes génitaux, sur ces hideux cailloux de sang et d'eau »<sup>131</sup>, aspect que Tertullien n'hésita pas à rappeler dans sa diatribe contre Marcion —, il reste que l'incarnation même dans cette épreuve la plus primitive de sa constitution n'est possible, selon une phénoménologie radicale, qu'en vertu de l'effectuation originaire de la Vie absolue comme chair. C'est pour Henry une « aporie » que « prétendre expliquer le Christ à partir d'une nature humaine qui n'existait pas lorsque le Christ a été engendré dans l'auto-engendrement de la Vie, de telle façon que son essence était accomplie en sa totale indépendance à l'égard de cette prétendue nature humaine et bien avant qu'ait vu le jour quelque chose comme un homme »<sup>132</sup>. C'est pourquoi l'incarnation du Christ ne peut être comprise selon une phénoménologie radicale de l'histoire à partir de son sens objectif, comme si Dieu, à un certain moment, avait assumé la nature humaine. Elle exige une protologie de la potentiation de l'histoire. « Construire une christologie, c'est-à-dire, en fin de compte, le Christ lui-même par l'adjonction à une essence divine — dont on ne sait rien — d'une nature humaine qui, du point de vue chrétien, n'existe pas, c'est le paradoxe de ces théologies qui croient pouvoir s'élever de la considération de données mondaines et par exemple humaines à l'idée de Dieu [...] »<sup>133</sup>. L'incarnation de la vie est au contraire une incarnation originaire qui est la condition même de son épreuve de soi. En quoi consiste cette incarnation originaire de la vie ? « Appelons archi-passibilité la possibilité *apriorique* de s'éprouver soi-même dans l'Archi-Pathos d'une Archi-Chair : alors nous voyons très clairement que cette Archi-passibilité appartient à la Vie absolue comme sa "nature" même, comme la matière phénoménologique en laquelle sa venue originaire en soi-même s'accomplit »<sup>134</sup>. De ce point de vue, l'incarnation historique en

<sup>129</sup> CMV, p. 104.

<sup>130</sup> SER, p. 117.

<sup>131</sup> TERTULLIEN, *La Chair du Christ*, trad. J.-P. MAHÉ, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1975, p. 223.

<sup>132</sup> CMV, p. 126.

<sup>133</sup> CMV, p. 128.

<sup>134</sup> I, p. 175.

tant que telle est donc l'événement de la coïncidence de la Potentialité et de l'accomplissement, du pouvoir et de l'adhésion.

[...] la coexistence du Verbe et de l'homme dans le Christ ne se présente à aucun moment comme un assemblage de deux réalités opaques et irréductibles. Tout au contraire, un seul et même principe d'intelligibilité, ou plutôt d'Archi-intelligibilité traverse le Verbe et l'homme pour les unir dans le Christ. Cette Archi-intelligibilité, c'est l'auto-révélation de la Vie absolue. [...] Que l'Archi-passibilité de cette Archi-révélation soit en son effectuation phénoménologique l'Archi-chair présupposée en toute chair [...]<sup>135</sup>.

C'est pourquoi nous pouvons encore dire que l'incarnation historique est l'épreuve de la simultanéité ou de la coprésence du commencement de l'histoire et de son achèvement puisque le Verbe incarné homme est la révélation visible d'un procès d'incarnation protohistorique qui s'est toujours déjà effectué dans la Vie absolue comme possibilité même de la vie. « Lui qui en tant que cet homme Jésus, dut établir aux yeux de tous qu'il n'était pas seulement cet homme-ci, le fils du meunier et de Marie (cet homme de l'existence duquel personne ne doutait), mais beaucoup plus, plus qu'un homme et plus que le Messie attendu par les Juifs, plus qu'un roi : le Christ, entendons le vrai Christ, le Fils Unique de Dieu, né comme lui avant les siècles et consubstantiel à lui »<sup>136</sup>. En ce sens, *le Christ renvoie dans l'histoire à l'épreuve qu'il y a un accomplissement absolu du commencement de l'Histoire comme condition de potentiation de l'histoire, autrement dit qu'il y a toujours déjà eu un accomplissement de l'histoire et que rien ni personne ne pourra jamais détruire ce qui a toujours déjà eu lieu.*

— 2. *L'Archi-christologie comme archéologie du soi.* Pour faire nôtre une distinction posée par J.-P. Resweber dans sa présentation du collectif *Le Jésus des philosophes*, Henry « s'interroge avant tout sur l'ipséité de Jésus (*Jesus ipse*), en prenant [...] distance par rapport à un Jésus trop humain (*iste Jesus*), révolutionnaire ou marginal pathétique, doux rêveur ou utopiste contestataire que par rapport à un Jésus admirable (*ille Jesus*), faiseur de miracles, personnalité hors pair, messie énigmatique et prophète insolite »<sup>137</sup>. Si l'objet de l'explication pour la phénoménologie radicale est certes le Christ dans son apparition historique, il n'en demeure pas moins que cette apparition historique ne s'explique elle-même qu'à partir d'un contexte qui la dépasse, considérant d'un côté le commencement comme potentiation de l'histoire et de l'autre la fin comme archétype relatif de tout procès d'ipséisation. « La vérité du christianisme est que Celui-là qui se disait le Messie était vraiment ce Messie, le Christ, le Fils de Dieu né avant Abraham et avant les siècles, porteur en lui de la Vie éternelle, qu'il communique à qui bon lui semble, faisant que ce qui est ne soit plus ou que ce qui est mort soit vivant »<sup>138</sup>.

Ce qui lie donc radicalement le christianisme à l'histoire, dans l'événement même de l'incarnation, c'est, explique M. Maesschalck, la « “potentiation” de

<sup>135</sup> I, p. 337.

<sup>136</sup> SER, p. 118.

<sup>137</sup> J.-P. RESWEBER, « Présentation », in *Les cahiers du Portique*, 6 (2008), pp. 7-17, p. 8.

<sup>138</sup> CMV, p. 13.

l'histoire de la conscience dans le *kairos* du Christ »<sup>139</sup>. L'analyse de sa condition de Verbe, qu'elle soit faite par le Christ durant sa vie terrestre ou par nous aujourd'hui, « remonte toujours de son Moi engendré comme l'Ipséité essentielle en laquelle la vie s'auto-éprouve et s'auto-révèle, au mouvement de cette vie qui s'auto-éprouve et s'auto-révèle en lui »<sup>140</sup>. La prophétie d'abord, la reconnaissance ensuite du Christ par le Baptême ne sont d'ailleurs évoquées qu'en ce sens<sup>141</sup>. Henry procède donc à une réduction radicale du sens historique du christianisme pour ne considérer que le pathos affectif de l'effectuation qui révèle la condition d'Ipséité de la vie du Christ<sup>142</sup>, c'est-à-dire son sens méta-historique comme potentiation de l'histoire (Genèse) dans son mouvement hétérogène d'advenue à soi (Prologue). « C'est le Prologue de Jean qui permet de comprendre la Genèse »<sup>143</sup>. L'événement historique du Christ compris à partir de l'historialisation de la vie rattache la subjectivité à l'Archi-Soi originaire de la vie en tant qu'il potentialise la subjectivité. « [...] la condition de Celui qui, co-engendré dans le procès d'auto-génération de la Vie absolue et ainsi consubstantiel à elle et éternel comme elle, n'en éprouva pas moins en lui, en son Archi-humilité, sa venue fulgurante en soi-même comme la venue en soi de la Vie absolue [...] »<sup>144</sup>.

Ce serait donc une lecture trop rapide de conclure que Henry exclut toute historicité du Christ de sa christologie. Une telle lecture confondrait l'exclusion d'une histoire objective avec celle de l'historialisation de la vie. Il s'agit plutôt de dire comme le fait B. Forthomme que Henry « affirme que le christianisme est un événement historique irréductible. [...] Toutefois, par cette manière d'interpréter l'histoire, il ne veut nullement dire que ce qui importe maintenant, c'est le Jésus historique. Il se sert du fait (non des faits) que c'est de l'histoire pour empêcher que la spéculation (que le monde, l'abstraction sans vie, selon ses catégories) puisse déduire l'événement historique de Jésus »<sup>145</sup>. Le court article « Archi-christologie » résume les dernières questions que nous venons de traiter :

Ce fut surtout à l'époque moderne, notamment chez les romantiques, que la thématique christologique revêtit une forme autonome. Autonomie relative malgré tout : l'interprétation spéculative se réfère nécessairement à une donne primitive, à une sorte d'Archi-christologie inscrite dans la parole même des Écritures et dont la christologie philosophique n'est qu'une tentative d'élucidation et de conceptualisation toujours seconde<sup>146</sup>.

Le concept d'Archi-christologie renvoie chez Henry à l'instauration d'un point de vue d'immanence impliqué dans l'acte conduisant à la reconnaissance de l'Archi-Soi la vie : « Se situant avant toute christologie entendue (entendue à partir du *Logos* grec), l'Archi-christologie pose que *notre relation au Christ ne s'accomplit ni*

<sup>139</sup> M. MAESSCHALCK, « L'incarnation dans les christologies spéculatives », *loc. cit.*, p. 680.

<sup>140</sup> CMV, p. 113.

<sup>141</sup> Cf. CMV, pp. 85-86, pp. 105-106.

<sup>142</sup> Cf. R. KÜHN, « Le passage absolu », *loc. cit.*, p. 164.

<sup>143</sup> I, p. 328.

<sup>144</sup> CMV, p. 265.

<sup>145</sup> B. FORTHOMME, *Manifestation et affectivité suivant Michel Henry*, Liban, Zouk Michaël, 1995, p. 60.

<sup>146</sup> SER, p. 114.

dans la pensée ni dans le monde (la première n'étant précisément que le logos du second) »<sup>147</sup>. Les recherches de Henry sur la christologie ne se réduisent donc en aucune façon à une philosophie de la religion qui tenterait de comprendre comment la subjectivité est affectée par la croyance au Christ. Ce qui occupe Henry, c'est au contraire la relation réelle de la subjectivité à son origine ; la constitution de la subjectivité dans un mouvement archaïque dont elle procède<sup>148</sup> et dont le christianisme est le « mémorial de l'immémorial »<sup>149</sup> ou encore la « connaissance primitive »<sup>150</sup> du « commencement »<sup>151</sup>. Henry cherche ainsi à montrer que l'incarnation du Christ ne peut être comprise que comme un procès protohistorique qui engendre et affecte la subjectivité qui s'en reçoit. Il cherche dans la christologie un départ immanent de la subjectivité. Il cherche dans le procès christologique la force de la vie, le pouvoir d'auto-transformation des affects, une subjectivité engendrée dans la nécessité de se développer selon un accroissement de ses possibles.

L'Archi-christologie se comprend dans cette perspective comme ce que M. Maesschalck appelle une « clinique »<sup>152</sup> pour procéder à l'« archéologie du soi »<sup>153</sup> dont la quête de l'*arkhé* se déploie comme recherche du pouvoir du commencement. En construisant son *Archi-christologie*, Henry tente de fournir une *phénoménologie radicale de l'origine de la potentialité de la subjectivité*. « Venir dans la vie veut dire venir de la vie, à partir d'elle, de telle sorte que la vie n'est pas, pour s'exprimer ainsi, le point d'arrivée, mais le point de départ de la naissance »<sup>154</sup>. Il s'agit pour Henry de renverser la méthode d'élucidation intentionnelle de la phénoménologie classique (ainsi que l'explication exégétique qui relève elle aussi de l'ordre objectivant) au profit d'un « problème épistémologique nouveau »<sup>155</sup> : la « signification ontologique ultime de la théorie du Logos »<sup>156</sup> comme potentiation de l'humanité. Pour Henry, la subjectivité transcendantale est intelligible comme « image du Christ » car en tant que soi transcendantal, elle « emprunte sa condition à l'Ipséité originelle de l'Archi-Fils » de sorte qu'elle peut « lire dans ce Soi qui est à jamais le sien, le procès caché de sa naissance »<sup>157</sup>. Chaque subjectivité répète le procès de la naissance transcendantale de l'Archi-Soi dans le procès de sa propre naissance.

Si l'homme véritable, l'homme transcendantal chrétien n'est intelligible que comme « image du Christ », parce que, Soi transcendantal vivant, il emprunte sa condition à

<sup>147</sup> SER, p. 128. Souligné par l'auteur.

<sup>148</sup> Cf. M. MAESSCHALCK et B. GH. KANABUS, « Pour un point de vue d'immanence... », *loc. cit.*, p. 314.

<sup>149</sup> CMV, pp. 288-289.

<sup>150</sup> CMV, p. 290.

<sup>151</sup> CMV, p. 77.

<sup>152</sup> M. MAESSCHALCK et B. GH. KANABUS, « Pour un point de vue d'immanence... », *loc. cit.*

<sup>153</sup> E, p. 19.

<sup>154</sup> CMV, p. 79.

<sup>155</sup> SER, p. 110.

<sup>156</sup> EM, p. 418.

<sup>157</sup> SER, pp. 126. En ce sens, comme le montre M. Maesschalck dans sa mise en dialogue de la christologie de Henry avec les christologies idéalistes de Fichte et Schelling, la sphère d'intelligibilité de la condition de Fils, c'est le logos primitif de l'auto-révélation de l'engendrant dans l'engendré, l'Archi-Fils comme « type originaire » (« L'incarnation dans les christologies spéculatives », *loc. cit.*, (à paraître)).

l'Ipséité originelle de l'Archi-Fils — n'est-il pas possible alors de lire en lui, dans ce Soi qui est à jamais le sien, le procès caché de sa naissance ? Chaque homme ne répète-t-il pas à tout instant ce procès comme il répète l'image du Christ, comme sa Condition précisément dont il ne saurait se séparer sans perdre la possibilité même de vivre. Ce procès : celui de sa naissance ou de sa prédestination avant la création du monde, comme dit Paul, à savoir la génération du Premier Soi dans l'autogénération de la Vie comme faisant place en son Ipséité à tout moi possible à venir<sup>158</sup>.

Nous voyons ici clairement que l'Archi-christologie henryenne, comme l'avait déjà expliqué M. Maesschalck, cherche — à partir d'un point de vue d'immanence — à resituer la subjectivité dans son rapport originaire et protohistorique à la Vie absolue qui se révèle en elle<sup>159</sup>. L'Archi-christologie « s'adresse au “fait primitif” qui échappe à la connaissance, — elle s'adresse à l'historialité de l'existence »<sup>160</sup>, c'est-à-dire pour reprendre les termes qui étaient déjà ceux de *L'Essence de la manifestation* « à la sphère originellement immanente qui est l'essence de la vie »<sup>161</sup>. Elle offre « un retour à la vie et à la sphère originelle d'existence où réside sa possibilité concrète »<sup>162</sup>. L'Archi-christologie, dans son sens le plus radical, permet donc de saisir « l'essence de la révélation effective à partir de l'unité et comme constituée par elle »<sup>163</sup> en offrant une manifestation « du milieu originel où s'accomplit la pré-donation passive qui fournit le contenu impressionnel de tous les actes »<sup>164</sup> de notre subjectivité. Le procès christologique est en prise avec les pures potentialités créatrices de la subjectivité. Grâce à celui-ci, Henry identifie le « Rassemblement intérieur original en lequel réside l'essence de toute puissance »<sup>165</sup>, ou encore « l'Archi-Révélation de l'Archi-corps, l'éternelle étreinte avec soi de l'être et de son pathos [...] avant sa dispersion illusoire dans l'extériorité irréal de l'ekstase [...] »<sup>166</sup>.

— 3. *Le Christ comme crise de l'histoire*. C'est à ce niveau que se précise l'apport de Henry à la christologie philosophique. La thèse henryenne consiste à dire que si la subjectivité a toujours déjà adhéré à l'incarnation de la Vie absolue dans l'archéologie de son soi, cette incarnation n'est elle-même possible que par un acte d'adhésion de la vie à une situation vécue comme moment d'incarnation.

L'universalité de l'incarnation chez Henry tient au rapport qui s'établit entre l'adhésion à soi et la manifestation à soi et qui la pose en son immanence comme en son lieu propre : se découvrir dans un rapport d'engendrement à la vie auto-affective, c'est naître soi-même, c'est être fils dans la matrice d'un corps propre identiquement “présent vivant” de la vie s'auto-affectant. L'universalité de l'incarnation ne tient donc pas à un

<sup>158</sup> SER, pp. 126-127.

<sup>159</sup> M. MAESSCHALCK, « L'incarnation dans les christologies spéculatives », *loc. cit.*, p. 688.

<sup>160</sup> ID., « Le Jésus de Schelling », in *Les cahiers du Portique*, 6 (2008), pp. 157-180, p. 163. Sur le rapport entre la christologie transcendante et l'historicité, cf. X. TILLETTE, *Le Christ de la philosophie*, *op. cit.*, p. 104 *sq.*

<sup>161</sup> EM, p. 514.

<sup>162</sup> EM, p. 509.

<sup>163</sup> EM, p. 417.

<sup>164</sup> M. MAESSCHALCK, « Le Jésus de Schelling », *loc. cit.*, p. 162.

<sup>165</sup> GP, p. 398.

<sup>166</sup> *Ibid.*

sens externe de la situation, mais bien au sens interne du corps propre s'auto-éprouvant dans son présent vivant<sup>167</sup>.

*Nous voyons dans cette perspective combien l'intérêt philosophique de Henry porte non pas seulement sur la possibilité du procès christologique mais bien sur son effectuation vécue en tant que cette effectuation est la possibilisation même de la potentiation de notre subjectivité à s'auto-transformer dans son adhésion au procès protohistorique de son soi. « Or une "phénoménologie de l'Incarnation" n'est encore qu'une façon de désigner dans le langage conceptuel de la philosophie ce qui est impliqué en tout pouvoir effectif réel : non pas un concept précisément, mais l'auto-donation de la Vie absolue dans l'effectuation pathétique de son Ipséité en l'Archi-Soi du Premier Vivant »*<sup>168</sup>.

Si Henry échappe à la fascination du progrès historique, conçu comme le triomphe de la raison ou de l'éducation, c'est parce qu'il cherche à saisir le destin de la subjectivité comme une libération qui ne peut venir que de la répétition de son acte d'adhésion au procès christologique. L'événement du Christ est ce sens compris comme *la* crise de l'histoire manifestant à l'humanité son auto-potentiation illusoire dans des processus d'effectuation extérieure à la vie pour lui rappeler que « tout pouvoir porte en lui le stigmate d'une impuissance radicale »<sup>169</sup>. Car l'illusion qui consiste pour l'ego à se prendre pour la source de son pouvoir pouvoir, autrement dit pour la source de sa potentiation, a une conséquence qui touche à l'ipséité de cet ego lui-même. Si le vivant tient son ipséité de l'Ipséité même de la vie, l'oubli de la source de la potentiation dans l'agir frappe en effet identiquement le vivant au cœur de sa subjectivité puisqu'il s'interdit lui-même d'agir à partir de la source de la potentiation. Un tel oubli s'explique comme une dépotentiation de l'individu.

[...] oublieux de sa condition précisément, déchu de sa splendeur originelle, dé-généré, se jetant dans le monde et fasciné par lui, le fils perdu ne se soucie plus que de ce monde et de tout ce qui se montre en lui. Dans cette déchéance, son rapport à soi s'est modifié de fond en comble : ce n'est plus son rapport à soi dans la Vie, l'épreuve qu'il faisait, en s'éprouvant soi-même, de l'épreuve de soi de la Vie absolue en lui. Cette épreuve de soi dont il tient constamment sa condition de vivant, il se l'attribue à lui-même. Ainsi s'enferme-t-il en lui-même<sup>170</sup>.

L'individu occulte dans le procès d'auto-potentiation de son agir, la source de sa potentiation dans la vie.

L'épreuve qu'il fait de la Vie en lui est devenue l'épreuve de sa propre vie, de sa vie à lui, purement et simplement. [...] Il est entré dans le système de l'égoïsme transcendantal, système en lequel il ne se soucie que de soi ; de telle façon que son rapport à soi n'est plus son rapport à soi dans la Vie — dans le Christ et en Dieu — mais son rapport à soi dans le souci de soi : à travers l'espace d'un monde. [...] Ce qui se trouve occulté du même coup, c'est cette Vie absolue, c'est Dieu lui-même<sup>171</sup>.

<sup>167</sup> Cf. M. MAESSCHALCK, « L'incarnation dans les christologies spéculatives », *loc. cit.*, pp. 689-690.

<sup>168</sup> I, p. 248.

<sup>169</sup> CMV, p. 248.

<sup>170</sup> CMV, p. 319.

<sup>171</sup> *Ibid.* Si Husserl a bien montré que le sujet est constitutivement perdu dans le monde en mettant en évidence l'auto-oubli de l'« attitude naturelle », Henry tente de radicaliser cette thèse en montrant

L'incarnation historique du Christ est pour Henry la possibilité de saisir la signification radicale d'une désautopotentialisation, d'une rupture par rapport à une subjectivité soumise à un « réseau de prescriptions extérieures, comme une Loi transcendante, en sorte que son site se trouve d'entrée de jeu déplacé et son origine perdue »<sup>172</sup>. Car s'il n'y a d'histoire que comme structure de l'auto-potentialisation, il n'y a d'auto-potentialisation comme accroissement de soi que dans l'épreuve qu'elle fait de sa potentialisation. L'incarnation historique du Christ exprime la signification pour les vivants d'un rapport à une crise de l'histoire qui leurs manifeste leur dépotentialisation lorsqu'ils se confondent et s'homogénéisent avec des processus d'accroissement historique relevant d'un ordre objectivant et extérieur à aux-mêmes qui bloque leur pouvoir d'auto-transformation — la Loi, l'Empire, le pêché. La figure du Christ, reconstruite par le troisième usage du christianisme, rappelle l'individu dans sa situation historique à « sa naissance transcendante de telle sorte qu'il puisse revivre »<sup>173</sup>. Dans le plan de la révélation, cette figure manifeste la signification radicale et originaire du rapport à une crise de l'histoire qui rappelle la potentialisation de l'agir humain dans une effectuation de la vie qui tout en lui étant radicalement immanente lui est en même temps radicalement hétérogène en ce sens qu'elle ne s'y épuise jamais mais le relance sans cesse. Comme figure radicale, protohistorique, le Christ renvoie

explicitement la révélation de Dieu en lui-même inconnu et inconnaissable à l'œuvre du Fils unique, «à la grâce et à la vérité venues par Jésus-Christ», situé, lui-même, à nouveau dans une histoire, «après la loi communiquée par Moïse». C'est alors que l'existence historique du Christ, dans le récit qui fait suite au Prologue, reçoit sa pleine signification, celle de co-appartenir, dans sa factualité même, au procès de la Révélation divine<sup>174</sup>.

La figure du Christ invite la subjectivité à se tourner vers ce qui est tout à la fois immanent et hétérogène à son blocage, c'est-à-dire le pouvoir pouvoir de s'auto-transformer de la vie. Le rapport au protohistorique dans la figure du Christ permet ainsi de rappeler à la subjectivité que ce n'est pas l'épreuve du blocage qu'elle éprouve à s'ipséiser dans l'histoire qui comme telle aurait le pouvoir de sa transformation mais l'épreuve de ce qui, immanent au blocage, s'y mettant radicalement en jeu, lui échappe en même temps de façon tout aussi radicale — le pouvoir pouvoir de la vie. En ce sens, le Christ protohistorique rappelle que même en situation d'aliénation, la subjectivité conserve le pouvoir d'auto-potentier son histoire, c'est-à-dire d'éprouver l'identité des circonstances et du pouvoir de leur auto-transformation parce que le pouvoir pouvoir de la vie potentialise notre agir à l'intérieur même de toutes les circonstances dans lesquelles elle s'effectue en lui donnant sans cesse le pouvoir de les dépasser. Le rapport au Christ comme figure

---

que même après la pensée réductive le sujet peut encore se prendre pour l'origine et la source de ses facultés, ce qu'il désigne comme un « égoïsme transcendantal » (CMV, p. 213) pris dans une « illusion transcendantale » (CMV, p. 177 *sq.*, pp. 258 *sq.*, pp. 318 *sq.*).

<sup>172</sup> SER, p. 109.

<sup>173</sup> *Ibid.*

<sup>174</sup> « Phénoménologie de la chair, Philosophie, théologie, exégèse », *loc. cit.*, p. 157.

dé-auto-potentielle de la subjectivité nous amène ainsi ultimement à nous interroger sur ce qui bloque la relation à la vie potentiante. À l'encontre de la

croyance au déterminisme et à la marche inflexible de l'Histoire, et, partout, à des règles et à des lois vis-à-vis desquelles il n'y a rien d'autre à faire, qu'à se soumettre, [...] il y a au fond de la vie une certaine douceur, un sentiment d'insouciance et de sécurité — comment dire ? —, une certitude absolue que rien, semble-t-il, ne pourra jamais ébranler, qui court dans le corps des vivants, traverse leurs membres, suscite leurs mouvements et les rend aisés, qui, ivre d'elle-même et de sa propre joie, projette toujours quelque nouvelle entreprise<sup>175</sup>.

Il faut selon Henry se risquer à éprouver cette expérience au point de transformer sa propre effectuation de la vie, car on ne peut pour Henry interpréter le christianisme sans rejoindre le mouvement de la subjectivité à laquelle s'adresse le rapport protohistorique au Christ en étant « l'affirmation d'une *autre* manière d'être au monde »<sup>176</sup> ; en étant l'affirmation d'une autre manière de vivre la vie. La figure du Christ ne renvoie donc pas seulement à l'origine en tant que telle, mais à l'origine en tant qu'elle contient déjà en soi la promesse de son accomplissement.

Comprise dans sa filiation à ce rapport protohistorique au Christ, la subjectivité retrouve la dimension intérieure de son histoire, la Vie absolue qui s'annonce à travers son effort d'ipséisation. La figure du Christ comme crise du rapport à l'histoire révèle un commencement qui invite à entrer dans le dynamisme de son effectuation et à transformer les circonstances de notre agir à partir de sa propre force d'auto-transformation qui ne fera jamais défaut. La subjectivité est devant son rapport à la figure du Christ appelée à se transformer pour être partie prenante d'une historialisation de la vie qui la dépasse. « La relation constitutive de notre condition est donc un mouvement, l'auto-transformation de ce vivant généré dans l'auto-génération de la vie absolue. Le mouvement de cette auto-transformation est l'éthique, son site est la religion »<sup>177</sup>. Si le christianisme est donc un événement historique, il s'adresse également toujours à une subjectivité en situation historique.

La génération immanente de ce Soi charnel vivant qu'est l'homme dans le procès d'auto-révélation de la Vie en son Verbe, pour invisible qu'elle soit, concerne elle aussi le monde, si elle lui confère son contenu concret effectif. [...] Mais ce contenu concret et effectif du monde, c'est précisément celui de l'histoire. De l'histoire réelle, qui est celle des hommes, l'histoire des "individus vivants", au dire de Marx, de l'ensemble de leurs activités, de leur "Praxis". [...] Il faut assumer le paradoxe : ce n'est pas par une phénoménologie du monde, c'est seulement une phénoménologie de la vie qui peut rendre compte de l'existence historique<sup>178</sup>.

Le rapport au procès christologique ne se comprend ultimement que par la condition de la désautopotentiation qui rend possible l'engagement historique d'une subjec-

<sup>175</sup> AYZ, pp. 325-326.

<sup>176</sup> M. MAESSCHALCK, *L'Anthropologie politique et religieuse de Schelling*, *op. cit.*, p. 224. Souligné par l'auteur.

<sup>177</sup> SER, p. 111.

<sup>178</sup> « Phénoménologie de la chair, Philosophie, théologie, exégèse », *loc. cit.*, p. 182.

tivité prête à s'auto-transformer pour transformer le monde<sup>179</sup>, et rendant dès lors effective la potentialité dont elle se reçoit. Il n'est jamais question dans l'Archichristologie henryenne d'une donation structurelle, hors situation, d'une origine se situant dans un passé immémorial. Il y est toujours question d'une origine qui originarise incessamment et qui ouvre en ce sens l'histoire comme tension entre sa réception radicale comme donation à soi et comme effectuation qui ne cesse de s'auto-potentialiser. L'épreuve que l'histoire s'est toujours déjà achevée en Dieu est identiquement l'épreuve que l'histoire nous est donnée comme perpétuel recommencement et comme lieu même de notre adhésion à la vie et de notre réception à la donation de la vie.

## 2. *Les Écritures ou la Parole de l'événementialité*

Cette conception du rapport à un procès christologique qui possibilise les individus à s'auto-transformer dans la réeffectuation même qu'ils font de ce procès se confirme dans l'herméneutique biblique telle que proposée par Henry. Il y cherche l'énonciation d'un événement potentialisant toujours à l'œuvre. Henry ne fait en effet jamais porter l'objet de ses recherches sur le texte des Écritures en tant que tel mais seulement sur l'événement qui s'y révèle<sup>180</sup>. Il entend, observe N. Depraz, « modifier radicalement notre attitude à l'égard de ce texte, de façon à nous permettre de l'envisager non comme un texte philosophique ou littéraire, mais comme le support ouvert d'une expérience qui l'excède infiniment [...] »<sup>181</sup>. Thèse qu'il annonce dès l'entame de la trilogie : « la vérité du christianisme n'a précisément aucun rapport avec la vérité qui relève de l'analyse des textes ou de leur étude historique »<sup>182</sup>. La question de Henry continue donc d'être effectivement celle du rapport protohistorique à l'événementialité potentiante du moment christique comme *kairos*.

Henry part d'un constat assez simple : aucun texte, en tant qu'ensemble de signe et de signification, n'est capable de produire la réalité qu'il énonce. Celle-ci lui préexiste nécessairement, dévoilant du même coup « l'abîme qui sépare toute vérité signifiante de la réalité signifiée par elle »<sup>183</sup>. Il n'appartient donc à aucun texte de

<sup>179</sup> « La seule attitude qui corresponde à une telle puissance de vie dans l'existence est la vigilance, le détachement vis-à-vis des idéaux humains et des modèles dominants, non pour attester l'ordre tel qu'il se construit stoïquement, mais pour reconnaître l'inédit, l'imprévu, la renaissance comme autant de signes ou de manifestations du sens absolu de l'existence, liberté jamais restreinte à une figure, toujours susceptible de se départir des formes produites pour s'élancer vers d'autres constructions » (M. MAESSCHALCK, « Événement et destinée », in J.-FR. COURTINE et J.-FR. MARQUET (dir.), *Le dernier Schelling, Raison et positivité*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1994, pp. 31-54, p. 48).

<sup>180</sup> Cf. CMV, p. 286.

<sup>181</sup> N. DEPRAZ, « Tautologie et antinomie : Quelle continuité entre le logos henryen et le logos christique », in *Dossier Michel Henry, op. cit.*, pp. 440-450, p. 441.

<sup>182</sup> CMV, pp. 9-10.

<sup>183</sup> CMV, p. 14. « Ce qui caractérise tout mot, c'est sa différence d'avec la chose, le fait que pris en lui-même dans sa réalité propre, il ne contient rien de la réalité de la chose, aucune de ses propriétés. Cette différence d'avec la chose explique son indifférence à la chose. Puisqu'il n'y a rien en lui qui soit identique ou semblable à ce qui est dans la chose, puisque sa relation à la chose est extérieure, contingente, gratuite, il peut aussi bien s'unir à toute chose quelle qu'elle soit » (CMV, p. 16).

révéler la vérité en raison de l'indifférence ontologique qui s'y institue entre lui et la réalité. C'est au contraire à la réalité relatée par le texte qu'il revient de révéler sa vérité. « La grande découverte de la phénoménologie concernant le langage est d'avoir subordonné l'analyse de ce dernier à un fondement sans lequel il n'est plus en mesure de fonctionner. Or une telle subordination est conforme à la présupposition de la phénoménologie : c'est la subordination du phénomène à la phénoménalité »<sup>184</sup>. Henry affirme en conséquence que « ce n'est pas le corpus des textes du Nouveau Testament qui peut nous faire accéder à la vérité, à cette Vérité absolue dont il parle, c'est celle-ci au contraire et elle seule qui peut nous donner accès à elle-même et du même coup à lui, nous permettre de comprendre le texte où elle est déposée, de le reconnaître en lui »<sup>185</sup>.

La vérité du christianisme, c'est-à-dire l'identification du Christ au mouvement de potentiation de l'histoire, se révèle donc à nous indépendamment de son exposition dans les Écritures grâce notre qualité première, celle d'être des vivants.

Car cette Révélation n'est justement pas tributaire d'une intelligence théorique, d'une intelligibilité fondée sur un travail intellectuel d'interprétation et de compréhension ; et elle est moins encore tributaire de l'existence d'un texte — l'Évangile en l'occurrence —, puisque cette Révélation est la révélation de la vie, au sens à la fois objectif et subjectif du génitif ; puisqu'elle est apportée par la vie comme ce que la vie est elle-même en son principe ; puisqu'elle est donc l'autorévélation par laquelle tout s'explique, fût-ce la pensée théorique qui prétend l'éclaircir<sup>186</sup>.

Si tel est le cas, on peut légitimement se demander si la lecture des Écritures, n'est pas tout simplement accessoire ? « Qu'avons-nous alors besoin des Écritures ? Ne sont-elles là que pour être comprises après coup ? Leur vérité n'est-elle reconnue qu'à partir d'une vérité que nous portons déjà en nous et qui, dans son accomplissement préalable, dans l'accomplissement depuis toujours de la Vie en nous, se passerait aisément d'elles ? Que signifie cependant "être reconnue après coup" ? »<sup>187</sup>. Pour répondre à cette question, il est nécessaire de soigneusement distinguer la « reconnaissance » entendue en un sens phénoménologique, de la « reconnaissance » platonicienne. Selon Platon, la connaissance est toujours une « reconnaissance » présupposant la connaissance en nous de ce que nous ne ferions alors, pour cette raison, que retrouver »<sup>188</sup>. La position platonicienne repose sur la conception d'une connaissance à laquelle on se rapporte intentionnellement, par la contemplation ou la réminiscence. La vérité est saisissable par la pensée, certes en nous-mêmes, mais elle réside ontologiquement dans l'au-dehors des Idées. Henry, conformément aux présupposés de sa phénoménologie, range cette reconnaissance dans la catégorie générale de « la connaissance mondaine ». En revanche, tel n'est pas le type de connaissance mise en jeu par la réalité des Écritures qui nous parle non du monde mais de la potentiation de nos vies. La reconnaissance de la vérité

<sup>184</sup> I, p. 62.

<sup>185</sup> CMV, p. 17.

<sup>186</sup> P. AUDI, *Michel Henry, Une trajectoire philosophique, op. cit.*, p. 165. Cf. également J. HATEM, « La tonalité mystique de la seconde naissance », *loc. cit.*, p. 171.

<sup>187</sup> CMV, p. 288.

<sup>188</sup> *Ibid.*

des Écritures ne peut être qu'affective, elle se donne dans le même mouvement que celui par lequel la vie se donne à nous. Ce qui nous permet de reconnaître la vérité des Écritures, c'est notre condition de vivant, de fils de la vie. Mais si l'homme a justement besoin des Écritures, c'est parce que, existant dans le monde, il ne reconnaît plus que la vérité du monde auquel il s'est assimilé ou homogénéisé<sup>189</sup>. Il a oublié sa condition originaire de fils de sorte qu'il n'a pas perdu mais recouvert sa « connaissance primitive »<sup>190</sup> de la vie. La nécessité des Écritures est dès lors de le désautopotentier d'un agir qui s'est homogénéisé au contenu du monde pour le rappeler à la source de sa potentiation. « En disant : “Vous êtes les Fils”, la parole mondaine des Écritures détourne d'elle-même et indique le lieu où parle une autre parole. Elle accomplit le déplacement qui conduit hors de sa propre parole à cet autre lieu où parle la Parole de la Vie »<sup>191</sup>. La phénoménologie radicale pose ainsi un cercle herméneutique qui prend en compte ses propres conditions de possibilité.

Ainsi se crée une sorte de cercle du possible où l'herméneutique, l'herméneutique biblique en tout cas, trouve sa condition en même temps que sa justification. Seule la vie qui nous donne à nous-mêmes nous permet de reconnaître en nous la Vie qui nous parle à travers les textes sacrés en usant notre langage. Aux aveugles et aux sourds, à ces êtres bornés que sont les hommes, Dieu parle toujours deux fois. Pour le dire avec Paul : “Seul l'Esprit saint nous fait connaître l'Esprit saint”<sup>192</sup>.

Ce qui importe dans les Écritures, ce ne sont donc pas les paroles faites de signes que l'on lit en toutes lettres dans le texte, c'est l'autre Parole qui traverse le texte et qui nous révèle l'événementialité potentiante dont elles parlent<sup>193</sup>. « Celui qui écoute cette parole des Écritures sait qu'elle est vraie pour autant que s'auto-écoute en lui la Parole qui l'institue dans la vie »<sup>194</sup>. Le texte des Écritures qui se dit

<sup>189</sup> « L'aporie phénoménologique selon laquelle il est impossible au Christ de se montrer dans le monde en tant que Christ, en tant que le Verbe de Dieu, n'écarte toute possibilité pour l'homme d'avoir accès au Christ, de le connaître en tant que Christ et ainsi de connaître Dieu, qu'aussi longtemps que l'homme lui-même demeure compris comme un être de ce monde » (CMV, p. 119).

<sup>190</sup> CMV, p. 290.

<sup>191</sup> CMV, p. 287.

<sup>192</sup> « Phénoménologie de la chair, Philosophie, théologie, exégèse », *loc. cit.*, p. 167.

<sup>193</sup> Henry lie ici ses réflexions sur le corps à ses réflexions sur le langage. Si un mot peut renvoyer à une chose mondaine malgré la différence insurmontable avec la réalité matérielle de la chose, c'est parce qu'il renvoie à la réalité impressionnelle de cette chose, c'est-à-dire à son pathos impressionné dans la chair. « Là aussi Michel Henry va recourir à une description phénoménologique au sens le moins contestable du terme. Il opère un renversement radical : le sens, la signification, qui retentit dans nos mots, dans les mots des hommes, les plus ordinaires comme les plus spéculativement élaborés, a son origine dans l'éprouvé de la Vie, qui, seul, “fait sens” — “avant” les significations linguistiques comme telles tissées dans les structures ek-statiques du Monde. Ainsi la Parole du Monde qui parle du monde n'a-t-elle de sens — en rigueur de termes — que sur le fond en elle de la Parole de la Vie parlant de la Vie, parlant la Vie : les mots qui décrivent la maison là-bas au bout du chemin n'ont de sens qu'à laisser retentir en eux l'auto-révélation de la Vie en moi, l'auto-révélation de la Vie dans mon besoin, dans mon désir, dans mon travail, mon plaisir, ma souffrance » (FR.-D. SEBBAH, « La parole henryenne », *loc. cit.*, p. 489).

<sup>194</sup> CMV, p. 289. « C'est de cette chair pathétique et inextatique qui précède toujours que surgit la question à tant d'égards nouvelle où s'atteste la congruence de la phénoménologie de la vie et du christianisme. Cette question n'est pas seulement celle de la vie et de sa phénoménologie propre, c'est dans son originalité impensée, celle de la relation de la vie au vivant » (SER, p. 103). La possibilité pour de croire aux paroles ahurissantes des Écritures réside dans notre chair qui partage l'Archi-chair de l'Archi-soi en son mode essentiel : « Dès lors, pour que cette Parole de Dieu soit effectivement reçue par nous, la condi-

dans la Parole du monde est la médiation qui tend à s'effacer pour laisser sourdre l'événementialité méta-historique de la vie qui s'y révèle<sup>195</sup>. « [...] c'est un Dieu qui s'impose et qui parle, il lance à la Vie, au pathos intérieur, un appel pressant, une adjuration, qui est rappel incessant de l'origine, de la naissance primordiale, convocation à l'ipséité essentielle »<sup>196</sup>. S'il est donc possible de reconnaître l'événementialité potentiante dont parlent les Écritures, « s'il est possible à chacun de nous, d'entendre cette parole et de la reconnaître comme parole de l'Origine », c'est parce qu'elle « résonne en moi, en chacun de nous, dans l'expérience de notre existence de vivant »<sup>197</sup> que nous faisons ici et maintenant en lisant ce texte. Les Écritures n'ont donc de sens pour Henry qu'en tant qu'elles manifestent une Parole sans cesse à l'œuvre, qu'en tant qu'elles manifestent l'événementialité « qui fait de nous des vivants »<sup>198</sup>, une origine s'originarisant dans sa réactualisation présente. *Son herméneutique biblique se comprend ainsi dans le droit fil de sa position phénoménologique en philosophie de l'histoire qui dépasse une compréhension de l'histoire comme simple répétition de ce qui est donné dans l'histoire pour reconduire à la Parole qui doit être être réeffectuée dans sa possibilité même pour se possibiliser.*

Si Henry pose que « la justification entière de la condition divine du Christ ne pourra venir que de la parole même de Dieu vécue dans sa vérité originare »<sup>199</sup>, c'est en effet parce qu'il s'agit bien pour lui d'indiquer que cette auto-justification n'a de sens que pour une subjectivité qui reconnaît sa filialité au Christ en la réactualisant. L'enjeu phénoménologique consiste donc à montrer que les Paroles du Christ ne disent pas seulement qui il est d'un point de vue formel dans les Écritures mais nous introduisent dans une sphère d'intelligibilité qui implique la possibilité pour nous vivants de compatir à ce qu'il dit mais de telle manière que dans cette épreuve pathétique soit réactualisée son authenticité<sup>200</sup>. Il s'agit de montrer dans cette perspective que « la Parole vivifiante du Christ contient en elle-même l'unité entre le vivant et son énonciation. À ce titre, elle est plus que performative : non seulement elle fait ce qu'elle dit, mais elle *est* et *vit* ce qu'elle dit. Car la toute-

---

tion [est] que le Christ nous donne sa propre chair, unissant sa chair à la nôtre, de façon qu'il soit en nous et nous en lui » (PC, p. 154). C'est pourquoi, en définitive, le Christ ne se confond ni avec le texte ni avec le contexte néotestamentaire, vu que c'est la personne du Christ qui, sortant du texte, en délivre le sens et l'étalonne à sa véritable dimension.

<sup>195</sup> Malgré le titre ironique de *C'est moi la vérité*, les textes de Henry ne s'élèvent évidemment nullement à une telle prétention : « [...] le mode d'expression de l'auteur reste mondain, dépendant des lois discursives linéaires propre à l'attitude naturelle, tandis que les paroles du Christ sont de type transcendantal [...] » (N. DEPRAZ, « Tautologie et antinomie », *loc. cit.*, p. 445). Cependant, « la parole de la vie ne cesse de parler sous ce discours mondain et de le soutenir secrètement » (PC, p. 128). Il y va donc dans ses textes — comme d'ailleurs dans tous les textes de la littérature, de la poésie — d'une même nécessité : reconduire par la médiation du texte qui se dit dans la parole du monde à la Parole de la Vie. Cette ambition qui devrait être celle de tout texte est bien exposée par Henry dans l'article « Narrer le pathos » (DAP). Sur cette question, cf. e. a. J.-L. CHRÉTIEN, « La parole selon Michel Henry », *loc. cit.*, p. 156 sq. ; J. LECLERCQ, « La provenance de la chair », *loc. cit.*, (à paraître) ; Fr.-D. SEBBAH, « La parole henryenne », *loc. cit.*, p. 492.

<sup>196</sup> X. TILLIETTE, « La christologie philosophique de M. Henry (1998) », *loc. cit.*, p. 373.

<sup>197</sup> R. VASCHALDE, « Du Christ de Michel Henry », *loc. cit.*, p. 510.

<sup>198</sup> PC, 93.

<sup>199</sup> PC, p. 81.

<sup>200</sup> Cf. N. DEPRAZ, *Le Corps glorieux*, *op. cit.*, p. 55.

puissance de la parole de la vie correspond à cet inconcevable pouvoir qui consiste à donner la vie »<sup>201</sup>.

Il est intéressant de constater avec P. Audi que ce troisième moment est la thèse explicite de *Paroles du Christ*, troisième volet du triptyque. « Aussi est-ce à ce problème, peut-être trop abruptement tranché dans l'Introduction de *C'est moi la Vérité* (7-19), qu'Henry s'est trouvé confronté au lendemain de la publication de son ouvrage de 1996, et à lui qu'il s'est finalement affronté dans son ultime publication. *Paroles du Christ* est en effet un livre qui cherche du début jusqu'à la fin à répondre à la question problématique de l'auto-justification des paroles prononcées par le Christ sur lui-même »<sup>202</sup>. La fécondité de *Paroles du Christ* convient également J. English est « de revenir sur la distance qui sépare ce qui est immédiatement vécu de ce qui est téléologiquement signifié à un niveau supérieur »<sup>203</sup>. *Par les Évangiles, l'individu crée un certain rapport au Christ qui, en réactualisant la Parole qui s'y énonce, relie l'individu à la source de sa potentiation à s'auto-transformer*. « Par conséquent, écrit J. Leclercq, l'écoute de la Parole de la Vie ressortit à la potentialité originaire de toute subjectivité ipséisée, de son "je peux", qui est également sa puissance de vie originaire [...] »<sup>204</sup>. Le rapport au texte des Évangiles manifeste ainsi la potentiation de l'histoire en ce qu'elle s'originarise à chaque instant dans l'ipséisation de la Vie.

[...] il y a en réalité [entre Husserl et Henry], ajoute J. English, un accord extrêmement profond quant à la signification phénoménologique qu'il faut redonner aux Évangiles, en raison de la fonction éminemment apophantique qu'ils n'ont jamais cessé d'exercer, en reconduisant à la prise de conscience de la vie absolue qui précède toute intentionnalité, et qui est toujours amenée aussi bien à nous succéder, afin de la réenvelopper en

<sup>201</sup> EAD., « Tautologie et antinomie », *loc. cit.*, p. 442. Cf. également J. LECLERCQ, « La vérité qui ne respandit pas ou la vérité de la vie », *loc. cit.*, p. 27 ; P. PIRET, *L'affirmation de Dieu dans la tradition philosophique*, Bruxelles, Lessius, coll. « Donner raison », 1998, p. 250.

<sup>202</sup> P. AUDI, *Michel Henry, Une trajectoire philosophique*, *op. cit.*, p. 240. « Rappelons encore une fois l'obstacle auquel se heurte le langage ordinaire. Aussi longtemps que les propositions qu'il formule sont vraisemblables, conformes à l'expérience, elles sont crédibles — sans être nécessairement vraies pour autant. Dès qu'il s'agit de déclarations contraires à l'expérience ou totalement insolites, comme sont les affirmations du Christ sur l'homme et sur lui-même, doute et scepticisme s'installent. C'est que le langage humain se rapporte à un contenu extérieur à lui et dont il est incapable de poser la réalité. Comment croire à cette réalité dès lors qu'elle est peu vraisemblable et que, de plus, on ne la voit pas ? » (PC, p. 148). Les Écritures vont permettre à Henry d'établir une « connexion essentielle » entre les deux paroles qu'il semblait pourtant avoir plongées dans une dualité insurmontable : « Ce à quoi conduit une réflexion plus poussée sur les Écritures, c'est à saisir la connexion essentielle qui s'établit entre les deux paroles, celles que parlent les hommes et celle de Dieu, ce sont en effet les Écritures qui l'indiquent » (PC, p. 13), en montrant que la parole du monde n'est comprise que grâce à la puissance de la Parole de la Vie (Cf. CMV, p. 287). Bien qu'il s'énonce tardivement dans son œuvre, ce projet était tenu pour essentiel par Henry dès *L'Essence de la manifestation* où il affirmait que « la théorie naturelle du langage n'a pu être exposée ici malgré son importance. Elle seule fonde en effet la possibilité d'accomplir le Remémorial authentique de ce qui constitue sa propre essence. Une telle possibilité n'est rien d'autre que celle d'une "philosophie de l'immanence elle-même" » (EM, p. 691). Sur cette question, cf. J.-L. CHRÉTIEN, « La parole selon Michel Henry », *loc. cit.*, pp. 151-162, p. 153.

<sup>203</sup> J. ENGLISH, « Le Christ, figure de l'amour ou figure de la vie ? », *loc. cit.*, p. 218.

<sup>204</sup> J. LECLERCQ, « La provenance de la chair... », *loc. cit.*, (à paraître).

elle, en deçà du temps, de l'espace, et même de l'histoire et des générations qui s'y succèdent, dans le renouvellement inépuisable de son infinité<sup>205</sup>.

### 3. *La foi, de la connaissance à l'espoir de l'accomplissement*

Ce que nous avons nommé constamment jusqu'à présent « rapport » à la dimension protohistorique du christianisme, « rapport » à la figure du Christ et encore « rapport » aux Écritures tend bien entendu à mettre en évidence la distance qui se maintient dans l'usage rationnel du christianisme et qui rend possible une lecture phénoménologique. Mais ce même « rapport » est aussi ce qui permet de « donner foi » ou d'« accorder crédit » radicalement à l'expérience chrétienne ; ce qui amène à recourir à une forme d'intelligence phénoménologique de la croyance, un « *intellectus quaerens fidem* », et donc aussi en un certain sens à un « *intellectus fidei* ». Comment dès lors comprendre le moment spécifique de la « foi » dans la notion de ce rapport subjectif à la dimension protohistorique du christianisme, cette dimension radicale du *croire* ? Il s'agit donc pour nous à présent de définir plus clairement ce que la phénoménologie radicale entend lorsqu'elle en appelle à la foi<sup>206</sup>.

La foi trouve une définition rigoureuse dans *C'est moi la Vérité*. Elle s'accorde aux principes guidant la méthode de la phénoménologie radicale de la vie. La foi n'est pas le résultat de la pensée ; elle n'est pas de l'ordre de l'apparaître du visible, du monde ; elle est au contraire le résultat d'une réduction en acte qui a supprimé toutes les médiations pour en revenir à l'épreuve de la vie, une « foi les yeux fermés », oserions-nous dire en paraphrasant le titre poétique d'un roman de Henry. « La Foi est la certitude du vivant de vivre, certitude qui ne peut lui venir en fin de compte que de la propre certitude sans partage et sans reste en la force invincible de sa Parousie. [...] C'est pourquoi la Foi ne tient jamais sa force d'un acte temporel et ne se confond jamais avec lui. Elle est la Révélation en l'homme de sa condition de Fils (de la Vie, de Dieu), le saisissement du vivant dans l'autosaisissement de la Vie »<sup>207</sup>.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>206</sup> Henry a souvent avoué l'émotion qu'il ressentait à la lecture de certains textes philosophiques, ceux de Maine de Biran et de Eckhart en particulier. Dans le cas du christianisme, ce bouleversement semble encore plus fort. « En approfondissant ma réflexion, j'avais relu les écrits de saint Paul et l'Évangile de Jean. [...] Ils ont changé mon existence » (E, p. 130). Si l'on met en relation cette confession tirée d'un entretien à l'écho philosophique qu'il trouve dans la trilogie où Henry reprend les mêmes termes pour parler de « l'émotion sans limite », du « bouleversement émotionnel » (CMV, p. 291) qui transforme l'existence du vivant de « fond en comble » (PC, pp. 152-153) dès qu'il se reconnaît fils de la vie, nous ne pouvons que constater que Henry se risque dans son vécu de croyant ; ce qui distingue au demeurant son attitude d'une prise de position anhistorique ou dogmatique : « Je ne suis ni exégète, ni théologien » (AD, p. 144), « Je ne suis pas un théologien, je n'entends rien à la théologie », répondit-il encore à D. Janicaud lors d'une séance consacrée au livre de ce dernier au Collège international de Philosophie. Sur cette question, cf. PH. CAPELLE, « Phénoménologie et vérité chrétienne, Réponse à Michel Henry », in *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, op. cit.*, pp. 45-51 ; J. DORÉ, « *C'est moi la Vérité*, Dialogue avec Michel Henry », in *ibid.*, pp. 15-32 ; É. FALQUE, « Michel Henry théologien (à propos de *C'est moi la Vérité*) », in *Laval théologique et philosophique*, 57/3 (2001), pp. 525-536.

<sup>207</sup> CMV, p. 243.

Cette définition de la foi n'est somme toute que la définition phénoménologique de l'expérience de relation du vivant à la vie<sup>208</sup>, « que l'on peut lire comme l'épreuve que le vivant fait de la vie, qui est, au fond, l'épreuve que font tous les mystiques et que les gens vivent sans savoir »<sup>209</sup>. Selon Henry, on traite mal la question de la foi tant qu'on la rapporte à un phénomène cognitif<sup>210</sup>. La foi est l'expression la plus radicale de l'acte pragmatique de croire qui rend possible tout rapport humain à la potentiation de la vie en lui. La foi ne reçoit une définition entièrement positive qu'en tant qu'elle engage à l'égard de l'hétérogénéité de l'acte originaire qui ouvre le vivant à l'altérité immanente de la vie qui l'anime. « [...] croire ne peut que désigner la substitution, à un mode de manifestation foncièrement inadéquat, d'une révélation plus essentielle et d'un autre ordre, à savoir celle du Verbe lui-même de la Vie elle-même pour autant qu'elle s'auto-révèle dans ce Verbe et sous la forme de celui-ci. S'il en est ainsi, c'est seulement dans ce Verbe et par lui qu'on parvient en lui »<sup>211</sup>. La foi est d'abord une attitude d'ouverture qui accepte le vécu de sorte qu'il puisse attester de la révélation dont il est porteur. « C'est-à-dire faire en sorte — c'est chrétien, mais cela pourrait être aussi bien nietzschéen — que le vivant, au lieu de retomber dans sa condition circonscrite et limitée, éprouve la vie en lui, dans une forme d'expérience — je ne dirais pas mystique, tellement ce mot est imprécis —, mais enfin, quand même, dans une intensification radicale de la vie »<sup>212</sup>.

La foi est donc l'expérience privilégiée qui manifeste la Vie comme énonciation de soi en revenant à son unité originellement immanente à notre ipséité. « Il y a un dialogue extraordinaire dans l'Ancien Testament : “Et Moïse demanda à Dieu et Dieu lui répondit”. Je me suis demandé, avoue Henry, ce que signifiait toutes ces histoires à dormir debout jusqu'au jour où j'ai compris que ce dialogue, peu concevable dans la parole du monde, se passait ailleurs, dans la parole de la vie »<sup>213</sup>. L'énonciation ipséisante de la vie en nous est le moment originaire d'une « altérité », au sens d'une hétérogénéité ou d'une transcendance dans l'immanence (un buisson ardent de l'affectivité), s'énonçant en nous et pour nous, dans laquelle l'homme advient à soi — et peut accomplir ses potentialités. Cette expérience rend « intelligible une série de révélations apportées aux prophètes ou par quelqu'un qui se dit être le

---

<sup>208</sup> Le personnage de José dans le roman *Le Fils du roi* rapporte cette expérience : « On dit que les larmes sont douces et je sais pourquoi. Celui qui pleure ne pense plus à rien, il a oublié le monde et ses misères. Il n'a plus que sa peine et repose en elle comme sur le sein d'une sœur bienveillante. C'est une souffrance heureuse, une douceur qui vous possède quand on a tout perdu. Comme les larmes qui sourdent sous mes paupières, je sens la vie qui passe en 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. Ô mon père !, ô sang royal qui fuse à travers moi et me rend la certitude de ma condition première » (FR, p. 520).

<sup>209</sup> DAP, p. 301.

<sup>210</sup> Cf. I, p. 371.

<sup>211</sup> CMV, p. 108.

<sup>212</sup> DAP, p. 210. « Ce que l'on peut dire tout de même est que si la vie est une épreuve de soi qui est ce qu'elle est en tant qu'événement ontologique, il est peut-être donné à l'homme de l'apercevoir comme telle en lui. C'est sans doute le cas des mystiques » (AD, p. 84).

<sup>213</sup> SER, p. 239.

Christ »<sup>214</sup>. La foi est l'acte d'adhésion d'un individu à l'auto-révélation du pâtre qui s'énonce en lui à l'intérieur même de son auto-surgissement. Dans la foi, l'acte d'adhésion au surgissement du pâtre en soi s'accomplit d'une manière telle que le pâtre s'y révèle comme Parole<sup>215</sup>.

*Incarnation* associe encore plus étroitement la foi à la médiation de l'Archi-Soi. La phénoménologie de la vie nous apprend que ce que nous connaissons phénoménologiquement de Dieu, nous le connaissons par la médiation de l'Archi-soi en son mode potentiel qui fonde notre subjectivité dans l'auto-affection de la vie :

Mais comment puis-je être certain de la vérité qui est en Celui auquel je dis "Toi", si non parce que sa Vérité à Lui est en moi ? Ce qui suppose en premier lieu que la vérité qui est en moi — ma propre certitude — étant la vérité qui est lui, *elle lui est homogène, n'étant en effet aucune pensée, n'étant pas la certitude d'une pensée, mais cette vérité propre au Verbe, la Vérité de la Vie, l'Archi-intelligibilité dont nous parlons.* [...] "Je suis certain de la vérité qui est en Toi". "Je suis certain de la vérité qui est en Toi" veut dire maintenant : je tiens ma certitude, ma vérité de la vérité qui est en Toi, je tiens ma vie de la tienne, "ce n'est plus moi qui vis, c'est toi qui vis en moi"<sup>216</sup>.

Nous suivons M. Maesschalck lorsqu'il démontre que l'expérience de l'incarnation chez Henry n'implique aucun dédoublement ni aucune extériorité. *L'incarnation de l'Archi-soi dans notre chair finie est le lieu où l'universalité rejoint la singularité rendant à la foi sa dimension positive de sentir corporel.* La foi est dès lors à comprendre radicalement comme cet acte d'adhésion à notre pâtre qui révèle au sein même du surgissement de ce pâtre qu'il n'est possible que parce que la vie a toujours déjà adhéré à elle-même au niveau le plus originaire de son épreuve d'elle-même. Et de fait, la foi, depuis *L'Essence de la manifestation*, est comprise comme « l'expérience interne de la vie et de son essence. [...] "Croire, dit Kafka, signifie : libérer en soi l'indestructible, ou plus exactement, se libérer, ou plus exactement : être indestructible, ou plus exactement : être"<sup>217</sup> »<sup>218</sup>. Rejetant, comme nous le savons, le vocabulaire de l'être, Henry reformulera à l'époque de la trilogie le lien existentiel entre la foi et la corporéité dans le vocabulaire de l'amour, tel que compris dans la doctrine de la prédestination johannique. À l'universalité de l'incarnation correspond l'universalité de l'amour qui nous ouvre à l'acte de notre engendrement en tant que fils de la vie : « La prédestination impliquée dans la condition de Fils, Jean l'aperçoit lui aussi dans la vie absolue, comme commandement d'Amour. [...] La vie dès lors commande l'amour à tous les vivants en leur donnant la vie, en les générant comme

<sup>214</sup> AD, p. 153.

<sup>215</sup> Les Écritures pourrait de ce point de vue être considérée comme la Parole qui a surgi dans l'adhésion à soi d'un pâtre, mais de telle sorte que le cœur même de ce surgissement étant habité par la partageabilité (l'inspiration de l'Esprit) propre à chaque sensation, ce pâtre ne pouvait manquer de vouloir s'effectuer comme relationnalité (la réalisation de l'Esprit), par delà l'espace et l'histoire, pour trouver une communauté d'affect la plus large possible. Sur un autre plan, la partition de musique, dans sa sédimentation même, découlerait d'une manière identique de la nécessité de la partageabilité inscrite au cœur de tout pâtre, en l'occurrence le pâtre d'une musique, qui tend de lui-même à s'effectuer comme relationnalité par sa réeffectuation.

<sup>216</sup> I, pp. 371-372. Souligné par l'auteur.

<sup>217</sup> FR. KAFKA, *Journal intime*, op. cit., p. 298.

<sup>218</sup> EM, 510.

ses Fils — ceux qui s'éprouvant eux-mêmes dans l'épreuve de soi et dans l'amour de la Vie sont prédestinés à n'être plus rien d'autre que cette épreuve et son amour »<sup>219</sup>.

*La position de la phénoménologie radicale de la vie ne perd donc pas ce qui est essentiel dans ce que l'on considère comme la vérité du christianisme : pour comprendre les vérités à caractère philosophique du christianisme, il faut les resituer dans la dynamique du vécu, dans l'incarnation, qui est indissociable de la signification des vérités auxquelles il adhère.* Pour M. Maesschalck, il y a donc très clairement en ce sens chez Henry le « projet d'inscrire l'universalité dans l'épreuve de la vérité d'un acte ou d'une disposition accessible à la foi [...]. Henry reprend la voie de la filiation parce qu'elle semble seule susceptible de rattacher, dans l'acte même de la réduction phénoménologique, la pensée de la vie s'auto-affectant et l'archi-engendrement de cette pensée se pensant comme l'archi-fils originaire de la vie »<sup>220</sup>.

Si Henry s'attèle à montrer la positivité de l'expérience vécue de la foi ou de l'acte du croire en tant qu'expérience nous reconduisant au lieu où peuvent être éprouvées des vérités qu'on chercherait en vain dans le monde abstrait des idées, dans la terre desséchée et sans vie de la pensée, c'est dans le même mouvement pour disqualifier l'idée selon laquelle le christianisme ne serait qu'un réservoir de vérités à caractère philosophique qu'une démarche transcendantale devrait extraire<sup>221</sup>. En tant que croire, il ouvre la subjectivité à l'« imitation »<sup>222</sup> transformante de l'affect originaire qui la donne à elle-même comme histoire possible.

La Foi n'est pas donc seulement la certitude d'être donné dans la vie, elle renvoie en même temps au désir d'une identité de l'épreuve de l'accomplissement de l'histoire et de son commencement. Elle renvoie le soi à son besoin de sortir de sa souffrance pour accomplir son pouvoir d'être soi comme auto-potentialisation de soi dans une histoire, mais dans une histoire potentiée par l'épreuve d'un pouvoir de s'éprouver qui a absolument adhéré à soi dans son accomplissement. La foi est le désir de l'accomplissement, le désir de l'achèvement. Mais le désir qu'il y ait de l'achèvement n'est pas le désir de la fin de l'histoire. Au contraire, *le désir de faire l'épreuve d'un achèvement qui a toujours déjà eu lieu est identiquement l'adhésion à l'histoire comme épreuve finie et absolue de l'auto-adhésion de la vie à elle-même. C'est le désir d'un commencement qui ne s'efface pas dans son achèvement, et inversement d'un achèvement de l'histoire qui n'efface pas dans son commencement* — l'éternité.

Henry, qui a longtemps insisté sur sa lecture johannique du christianisme, déplace à la fin de *C'est moi la Vérité* et, de manière plus incisive, dans *Incarnation* l'accent de la trilogie sur la Communion des Saints et la doctrine de l'action paulienne suivant laquelle l'acte d'adhésion au pâtre de la Vie absolue en nous ne s'accomplit pleinement que dans un agir lui correspondant comme relationnalité. L'important n'est plus seulement d'avoir la foi, mais de la vivre, or vivre c'est « agir » et croire c'est « faire »<sup>223</sup>, « non pas dans un savoir de type cognitif mais

<sup>219</sup> SER, p. 63.

<sup>220</sup> M. MAESSCHALCK, « L'incarnation dans les christologies spéculatives », *loc. cit.*, p. 688.

<sup>221</sup> E, pp. 130-131.

<sup>222</sup> CMV, p. 126.

<sup>223</sup> PC, p. 152.

dans la transformation pratique d'une chair qui, cessant de s'abandonner au culte d'elle-même, ne vivra plus désormais que de la Vie infinie qui l'a donnée à elle-même au tout début et ne cesse de se donner à elle jusque dans son idolâtrie »<sup>224</sup>.

#### 4. *L'auto-transformation de la vie comme Communauté des Saints*

Il est important de comprendre cette notion du « faire » dont parle Henry à l'aune du *Marx* où elle prend déjà une signification décisive. Henry explique que lire Marx, c'est avant tout tenir en estime son action en ce monde. Marx a lutté pour le respect des individus vivants contre leur exploitation physique et l'asservissement de leur dignité personnelle. X. Tilliette s'étonnait avec bonheur que Henry ait recueilli chez Marx « l'homme dévoré par le souci du pauvre, par cette sorte de fraternité humaine de la misère »<sup>225</sup>. Mais retrouver Marx, c'est donc certainement aussi « répéter »<sup>226</sup> l'indignation morale qui fut la sienne<sup>227</sup>. Aux « dissertations savantes » inutiles, voire injurieuses, « quand des hommes meurent de faim »<sup>228</sup>, Henry oppose ainsi la résolution de « réinsérer le savoir dans le champ de la vie »<sup>229</sup>.

Une thèse audacieuse, notamment développée par R. Welten, consiste à montrer comment l'étude de Marx a profondément marqué et inspiré la lecture pratique du christianisme faite par Henry<sup>230</sup>. Henry gagne grâce à Marx une véritable phénoménologie de la communauté seule expression concrète du faire historique de la foi, celui de la solidarisation des forces<sup>231</sup>. La communauté par son engendre-

---

<sup>224</sup> I, p. 334. Ces réflexions ont largement inspiré R. Kühn lorsqu'il écrit dans la foulée de Henry que « Denn wenn Christi Worte, die selbst schon die Selbstoffenbarung seines göttlichen Sohnsseins beinhalten, durch ein Tun weitergeführt werden, dann schließt das Tun jeweils seine Präsenz ein, die größer und reeler nicht gedacht werden kann, weil das Tun mit seinem Wirken als lebendiger Verfleischung unseres leiblichen Könnens selbst identisch ist. Das *Tun als solches* ist daher ein *Gedächtnis*, denn im Tun als Wiederholung des originär durch das absolute Leben verliehenen Potentialität "gedenken" wir Seiner unmittelbar, ohne uns retentional an ihn erinnern zu müssen. Das Memorial unseres Leibes ist also mit anderen Worten des unvergeßliche Memorial seines Leibes als jenes fleischgewordenen Wortes, aus dem wir konkret Leben » (« Inkarnation und Eucharistie als phänomenologischer Anspruch », in *Jachbuch für Religionsphilosophie*, 2 (2003), pp. 167-187, pp. 178-179. Souligné par l'auteur). Nous traduisons : « Si les paroles du Christ, contenant déjà par elles-mêmes l'auto-révélation de sa filialité divine, engagent à un agir, alors l'agir contient chaque fois sa Présence, plus grande et plus réelle qu'elle ne pourrait être pensée, parce que l'agir est identique à son Acte comme incarnation vivante dans nos propres pouvoirs corporels. *Voilà pourquoi un tel faire est un Memorial*, car dans l'agir comme répétition de la potentialité originaire de la prise de la Vie absolue, nous le retrouvons Lui-même immédiatement, sans que nous devions forcément nous souvenir de Lui rétentionnellement. Le mémorial de notre chair est ainsi, en d'autres mots, le mémorial inoubliable de Sa chair comme Verbe incarné dont nous vivons concrètement ».

<sup>225</sup> X. TILLIETTE, « Quelques souvenirs sur Michel Henry », in *Michel Henry, la Parole de Vie*, op. cit., pp. 277-284, p. 279.

<sup>226</sup> M I, p. 31.

<sup>227</sup> Cf. A. DAVID, « Le "Marx" de Michel Henry », loc. cit., p. 351.

<sup>228</sup> M I, p. 33.

<sup>229</sup> LB, p. 5.

<sup>230</sup> Cf. R. WELTEN, « De Marx au christianisme et retour... », loc. cit., p. 359.

<sup>231</sup> *Le Capital* est, selon Henry, le « mémorial et le martyrologue des individus de son temps » (*ibid.*). Énumérant et répétant à la suite de Marx une longue litanie de nom de travailleurs broyés par le « vampire » du capitalisme (« Wilhem Wood..., J. Murray Feryhough..., G. Aspen..., Jeremiah Haynes..., Wm. Turner..., William Smith..., Edward Taylor..., Henry Matthewmann..., Mary-Anne Walkley » (M II,

ment dans la partageabilité radicale de la vie ouvre « un domaine de relations paradoxales ». C'est ainsi, avons-nous déjà vu dans notre chapitre précédent, « qu'une relation réelle peut s'établir entre des Soi transcendants qui ne se sont jamais vus et appartiennent à des époques différentes »<sup>232</sup>, parce que se reconnaître dans un rapport d'auto-engendrement avec la vie, c'est être le fils d'un « présent vivant » de la vie s'auto-affectant où tout rapport mondain ou intersubjectif est reçu dans la médiation de l'Archi-Soi qui s'affecte en nous.

L'auto-donation de la Vie absolue en son Verbe, dans laquelle est donné à soi le Soi transcendantal que je suis, étant la vie unique de Dieu, c'est dans cette Vie-là, une et la même, que, de manière identique, le Soi de l'autre est donné à lui-même, c'est en elle que tout Soi possible, futur, présent ou passé a été, est ou sera donné à lui-même afin d'être le Soi qu'il est. [...] C'est la Vie en son Verbe, de la façon dont elle est venue en lui, avant le monde, qui unit tous les vivants — d'hier, d'aujourd'hui et de demain —, et rend possible leur rencontre comme son unique préalable. C'est ce préalable qui rend possible à son tour toute forme de relation historique, transhistorique ou éternelle entre eux<sup>233</sup>.

Les références à une communauté d'anges ou une communauté avec les morts prennent alors la signification déterminée d'une communauté potentielle qui peut s'effectuer si « toute relation à un Soi transcendantal » est expérimentée comme « une relation au procès d'auto-génération de la vie en l'ipséité de laquelle ce Soi a été engendré »<sup>234</sup>. Nous sommes unis dans une contemporanéité, dans un « Présent Vivant » qui n'est aucunement limité au présent historique. Cette communauté de contemporains repose sur l'éternel Présent vivant de la vie qui, nous affectant de sorte qu'elle forme elle-même le passage de nos différentes tonalités affectives, demeure en chacun de nous comme un non-modifié qui ouvre le dépassement des limites de la temporalité et de la spatialité mondaine ; « ce non modifié porte en lui l'élément de la réalité et la définit, en tant qu'il est le *sub-jectum*, ce qui, n'étant

---

pp. 442-443)), « les anecdotes douloureuses afférentes aux noms propres attestent un destin dont la signification n'est pas affectée par la disparition. On a ici ce qui est peut-être le plus contesté dans la pensée de Michel Henry, et en même temps, me semble-t-il, ce qui, prononcé de cette façon, dans ce texte de Marx, est le moins récusable : la proposition que la mort n'arrête ni ne conditionne la signification. Chaque nom persiste et signe, rendant présente une humanité où morts et vivants se confondent [...] » (A. DAVID, « Michel Henry : le problème de la réception », *loc. cit.*, p. 371). Cette transhistoricité de la communauté qui apparaît dans le *Marx* s'atteste un peu plus encore à la page suivante. À Marx qui écrivait : « Dans la foule bigarrée des travailleurs de toute profession, de tout âge et de tout sexe qui se pressent devant nous plus nombreux que les âmes des morts aux Enfers et sur lesquels, sans ouvrir les livres bleus qu'ils portent sous le bras, on reconnaît au premier coup d'œil l'empreinte du travail excessif, saisissons encore au passage deux figures... une modiste et un forgeron... » (*Le Capital*, *op. cit.*, p. 1256), Henry répond : « Par la brèche ouverte dans le mur du savoir les âmes des morts et des vivants reviennent en foule, écrit Henry dans le *Marx*. Dans le polyptyque de l'*Agneau mystique* que Van Eyck peignit dans la cathédrale de Gand entre 1426 et 1432, parmi la multitude de ceux qui entourent l'Agneau, chacun le voit et le regarde ; et la source de la vie sourd en chacun d'eux. Déjà, au sein même du monde antique, les hommes disaient à leur manière qu'ils sont des vivants, disposant leurs futurs tombeaux le long des routes qu'emprunteraient ceux qui viendraient après eux, leur rappelant leurs noms, tendant vers eux leurs visages et leurs mains » (M II, p. 444).

<sup>232</sup> I, p. 350.

<sup>233</sup> I, pp. 353-354.

<sup>234</sup> CMV, p. 314.

jamais emporté par le flux, sub-siste justement comme l'être absolu que nous appelons le Présent, comme l'éternel présent de la Vie, comme son Présent vivant »<sup>235</sup>. Que la communauté se fonde sur le soi de chacun dont le pathos est engendré et maintenu par la subjectivité de la vie, c'est-à-dire par son Soi, c'est en effet ce dont témoigne la communauté dans son sens ultime : la communauté avec les morts.

En ce qui concerne les morts que nous avons connus, si la perception constituait l'élément décisif de notre être en commun avec eux, celui-ci ne devrait-il pas disparaître avec la perception elle-même, ou du moins ne subsister qu'à titre d'objet de la représentation, du souvenir, et non pas comme ce pathos en nous soustrait à nos actes de pensée et les déterminant secrètement. Mais il y a plus troublant. Si nous y réfléchissons, les morts dans notre vie ne s'identifient nullement à ceux qui ont quitté ce monde. Beaucoup vivent encore que nous pourrions revoir et ainsi percevoir de nouveau, de telle façon que ce revoir ne changerait rien à leur mort en nous, la rendant seulement plus sensible. Ainsi faut-il dire que vie et mort de l'autre, l'être en commun ou son interruption, ne tiennent nullement à la perception, à sa possibilité ou à son impossibilité de fait. *Hic, illic* en ce qui concerne ma relation à l'autre dans l'intersubjectivité originellement pathétique où je suis avec lui, non rien à voir avec le *hic* et le *illic* dont parle la *cinquième Méditation cartésienne*, avec le *hic* et le *illic* des corps perçus dans la sphère primordiale d'appartenance<sup>236</sup>.

L'histoire est certes le signe d'une vie qui nous précède et nous dépasse. Mais ressaisie dans la partageabilité de la vie, l'histoire manifeste l'accroissement de la vie, et dans cet accroissement de la vie celui de notre soi vivant comme communion des vivants, du Premier au dernier. La vie n'accomplit pas dans l'histoire l'achèvement de son Soi effectif, ni même son effectuation, elle s'y accroît au contraire de l'effectuation originnaire de son pouvoir d'auto-accroissement. L'Archi-Soi effectif par son engendrement de la communauté dans son Archi-Soi essentiel s'est fait solidaire de l'accroissement de la communauté en lui.

Ainsi peut-on distinguer, de façon au moins abstraite, des phases successives dans cette construction ou cette croissance du corps du Christ parce qu'il y a toujours en lui un élément qui édifie et un autre qui est édifié. L'élément qui édifie, la "tête" de ce corps, c'est le Christ. Les membres en sont tous ceux qui, sanctifiés et déifiés en lui et par lui, lui appartiennent désormais au point de devenir des parties de ce corps lui-même, ses membres précisément. Dans la mesure où il est l'Incarnation réelle du Verbe, le Christ édifie d'abord chaque Soi transcendantal vivant en son Ipséité originnaire, qui est celle de la Vie absolue, il le joint à lui-même. En donnant chaque Soi à lui-même, il lui donne de s'accroître de soi dans un procès d'auto-accroissement continu qui fait de lui un devenir (le contraire d'une "substance" ou d'une "chose") — procès qui n'est en son Fond que le procès de la Vie absolue<sup>237</sup>.

La Vie absolue s'engendre comme le « faire » d'une communauté qui tend à s'effectuer et à s'accroître comme relationnalité au-delà de tout critère mondain dans un processus d'ipséisation sans fin qui est la promesse d'un achèvement de soi

<sup>235</sup> PM, p. 53. Souligné par l'auteur.

<sup>236</sup> PM, p. 154.

<sup>237</sup> SER, p. 161.

dans la relation à autrui, d'un achèvement comme corporéité radicalement vivante, comme « corps pour l'esprit »<sup>238</sup>.

S'éprouver soi-même, jouir de soi, c'est s'aimer soi-même de telle façon que cette jouissance de soi se produisant dans la Vie absolue comme la génération par elle du premier Soi en lequel elle s'éprouve et s'aime ainsi elle-même — celui-ci s'éprouvant soi-même dans cette Vie absolue qui s'aime en Lui, il advient que chacun s'aime dans un "autre" qui (toute extériorité étant ici hors jeu) ne lui est jamais extérieur, mais au contraire intérieur et consubstantiel<sup>239</sup>.

La phénoménologie radicale montre donc que — comme « faire » issu de la foi des vivants — « le corps mystique n'est possible que si la nature de la relation que les hommes sont susceptibles d'avoir entre eux peut atteindre ce point-limite, en effet, où ils ne font plus qu'un »<sup>240</sup>, mais de telle manière qu'engendrer par le procès d'effectuation de la vie comme Archi-Soi, et donc dans un processus absolu d'ipséisation, « cette unité absolue entre tous les Soi vivants, loin de signifier ou d'impliquer la dissolution ou l'anéantissement de l'individualité de chacun d'eux, se trouve au contraire constitutive de celle-ci, pour autant que c'est dans l'effectuation phénoménologique de la Vie en son Verbe que chacun d'eux est joint à soi, généré en soi-même comme ce Soi irréductiblement singulier, irréductible à tout autre »<sup>241</sup>.

Tout l'enjeu de la phénoménologie de l'Archi-Soi est ainsi de montrer que le procès d'auto-engendrement de la vie comme Archi-Soi est « un principe qui unifie la Vie et la rend possible » tout en étant tout aussi radicalement le principe « qui diversifie en elle une multiplicité de vivants »<sup>242</sup>. *Seule l'articulation entre l'auto-affection forte et l'auto-affection faible dans l'Archi-Soi permet en effet de saisir le mouvement de l'histoire comme tension vers un avenir (archétype) qui n'est pas une fin de l'histoire mais l'appropriation de son incessant commencement (Potentialité)*. Loin que le procès d'ipséisation de la Vie absolue comme Archi-Soi conduise la vie à tendre vers un point archétypique de fusion de tous les vivants en un seul et un même Soi de la vie, l'Archi-Soi est le principe immanent qui pousse la vie à se singulariser, à s'ipséiser dans un procès sans fin dont il est l'archétype immanent de telle sorte que ce n'est pas en renonçant à mon ipséisation que je pourrai faire une place à autrui, mais que c'est au contraire en allant au bout de ce processus, en étant radicalement ce soi vivant que je suis que je vivrai avec lui, en lui et par lui ce procès commun de l'ipséisation de la vie.

Le corps mystique du Christ où tous les hommes ne font plus qu'un en lui est une forme limite de l'expérience d'autrui ; comme tel, il renvoie à celle-ci. [...] où ils ne font plus qu'un, de telle manière cependant que, selon les présuppositions du christianisme qui sont également celles d'une phénoménologie de la Vie, l'individualité de

<sup>238</sup> F. W. J. SCHELLING, *Leçons sur la méthode des études académiques*, in *Philosophies de l'Université. L'idéalisme allemand et la question de l'Université, Textes de Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt, Hegel*, trad. G. GOFFIN, J.-FR. COURTINE, L. FERRY, A. LAKS, O. MASSON, A. RENAUT et J. RIVELAYGUE, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1979, p. 112. Sur cette question, cf. M. MAESSCHALCK, « Le Jésus de Schelling », *loc. cit.*, p. 171.

<sup>239</sup> I, pp. 350-351.

<sup>240</sup> I, p. 239.

<sup>241</sup> I, p. 354.

<sup>242</sup> I, p. 255.

chacun soit préservée, voire exaltée, et non point abolie dans une telle expérience, si elle doit encore être celle d'autrui<sup>243</sup>.

Si l'histoire manifeste ainsi une vie originaire qui a toujours déjà accompli sa partageabilité comme relationnalité pour engendrer le « faire » de la communauté, les réflexions sur le corps mystique permettent à Henry de chercher dans l'histoire un commencement immanent de la communauté déjà porteur de la potentialité d'une effectuation intérieure comme relationnalité d'une communauté de soi pour lui permettre son accomplissement. « Ainsi le corps mystique du Christ s'accroît-il indéfiniment de tous ceux qui sont sanctifiés dans la chair du Christ. En cette extension potentiellement indéfinie, le corps mystique du Christ se construit comme "la personne commune de l'humanité"<sup>244</sup> [...] »<sup>245</sup>. Dans cette perspective, le corps mystique qu'enseigne le christianisme se présente pour Henry comme faire immanent d'un Soi qui cherche une communauté au nom de la Vie absolue. « C'est dans ce contexte que l'on pourra faire droit à une phénoménologie de la Communion des Saints, laquelle repose sur une recompréhension différenciée de la générativité du corps mystique »<sup>246</sup>. La Communion des Saints s'entend ici comme une communion générative qui engendre une attention au sens communautaire de toute action qui, si elle est bien donnée potentiellement (corps mystique), doit s'effectuer pour se recevoir (Communion des Saints). Ainsi la vie ne nous engendre pas seulement dans la partageabilité des affects mais déjà dans une possible relation des soi qui est une adhésion au processus d'ipséisation de chacun dans l'auto-accroissement infini de la vie<sup>247</sup>.

Le troisième usage rationnel du christianisme nous reconduit ainsi, à travers la reprise phénoménologique de la signification du corps mystique, à la phénoménologie de l'histoire et à la signification de la communauté des vivants comme forme de l'ipséisation de l'histoire.

## CONCLUSION

Les réflexions que nous venons de mener nous ont permis de distinguer différents usages du christianisme qui situent plus exactement le concept d'Archi-Soi au sein du contexte où il est conceptualisé, contexte dont la clé de lecture était selon nous la constitution d'une position phénoménologie en philosophie de l'histoire.

Une généalogie de la figure du Christ dans la première philosophie, construite sur base de notre généalogie du concept d'Archi-Soi, a tout d'abord mis en évidence la raison interne à l'évolution de l'œuvre qui a conduit Henry à interroger

<sup>243</sup> I, p. 339.

<sup>244</sup> CYRILLE, *Traité sur saint Jean*, in *Clavis Patrum Graecorum*, t. 74, livre I, chap. 9, p. 173.

<sup>245</sup> I, p. 358.

<sup>246</sup> N. DEPRAZ, *Le Corps glorieux*, op. cit., p. 170.

<sup>247</sup> M. MAESSCHALCK, « Entre modernisme et traditionalisme... », loc. cit., p. 31.

le christianisme en tant que tel pour thématiser le concept d'Archi-Soi : la description toujours plus approfondie du pouvoir d'être un Soi de la vie dans son effectuation originaire. Ce qui est, aux yeux de Henry, l'essence même de la vie révélée par le christianisme. « Non, écrit J. English au commencement de son article sur la figure du Christ chez Husserl et Henry, ce n'est certainement pas n'importe quel genre de philosophie qui, en se plaçant toujours dans l'axe même du développement central autour duquel il s'ordonne, et sans donc rien devoir à des motifs qui lui seraient extérieurs, peut finir par s'interroger sur le texte bimillénaire des Évangiles, et sur la personne du Christ qui s'y est exprimée »<sup>248</sup>.

Nous avons vu dans cette perspective que si le concept d'Archi-Soi appert dans une trilogie qui prend la forme d'une vaste philosophie du christianisme, cette dernière se construit selon une méthodologie identique à celle qui présidait à l'interrogation d'autres œuvres artistiques ou philosophiques — telles que celles que Eckhart, Marx ou Kandinsky. Henry propose en effet une phénoménologie transcendante du christianisme dont l'objectif est de dégager les thèses à caractère philosophique du christianisme sur l'effectuation originaire de la vie. Le christianisme est rigoureusement compris en ce sens comme étant lui aussi une phénoménologie de la vie. Cependant, cette phénoménologie transcendante ne se comprend qu'en relation avec sa visée explicite : trouver dans le christianisme l'attestation dans l'histoire d'une expérience vive de la potentiation. « En neutralisant tout question relative à la foi ou à la croyance, on peut concevoir phénoménologiquement qu'une Vie absolue, une vie qui s'apporte soi-même dans le vivre, implique un *vivant absolu* sans lequel cette Vie absolue serait impossible. C'est précisément la thèse du christianisme »<sup>249</sup>. Dans cette perspective, il n'y a selon nous ni « tournant théologique » ni « tournant métaphysique » dans la trilogie de Henry.

Dans une perspective radicalisée maintenant, « le philosophe de Montpellier est allé droit à l'essentiel, comme Schelling dans la *Philosophie de la Révélation* : l'objet et le contenu du christianisme est le Christ [...] »<sup>250</sup>. En construisant ce qu'il appelle une Archi-christologie, Henry cherche dans le christianisme un rapport protohistorique de la subjectivité à la figure du Christ comme révélation de la potentiation de l'histoire<sup>251</sup>. Cette figure manifeste la signification radicale et originaire du rapport à une crise de l'histoire qui rappelle la potentiation de l'agir humain dans une effectuation de la vie qui tout en lui étant radicalement immanente lui est en même temps radicalement hétérogène en ce sens qu'elle ne s'y épuise jamais mais le relance sans cesse, de telle sorte que la subjectivité ait toujours le pouvoir de transformer le monde historique dans lequel elle s'auto-potentie. De ce point de vue, la foi au Christ — dont les Écritures ne cessent de rappeler l'événementialité à réeffec-

<sup>248</sup> J. ENGLISH, « Le Christ, figure de l'amour ou figure de la vie ? Husserl et Michel Henry », *loc. cit.*, p. 211.

<sup>249</sup> AD, p. 152. Souligné par l'auteur.

<sup>250</sup> X. TILLIETTE, « La christologie philosophique de M. Henry (1998) », *loc. cit.*, p. 369.

<sup>251</sup> Pour J.-L. Chrétien, il n'y a pas non plus de doute que Henry produit une « version philosophique du christianisme [et non] une version — conversion — chrétienne de la philosophie qui la déporterait d'elle-même. Toutes choses égales d'ailleurs, Michel Henry fait, comme Schelling, sa philosophie de la révélation » (J.-L. CHRÉTIEN, « La parole selon Michel Henry », *loc. cit.*, p. 159).

tuer — ouvre la subjectivité à l'imitation transformante de l'affect originaire qui la donne à elle-même comme histoire possible ; le Christ comme archétype immanent d'une ipséisation de soi dans une relationnalité où s'effectue l'auto-accroissement de soi d'une Vie qui ne cessera jamais de s'accomplir comme Archi-Soi, comme le Christ au principe et à la fin d'une Communion de Saint. « Il y a chez Michel Henry, écrit M. Maesschalck, la trace d'un authentique christianisme johannique, [...], un christianisme dépossédé de lui-même, ouvrant sur l'absolue liberté de l'Esprit se manifestant en chaque vivant porté par l'attention au Verbe de vie, un christianisme en sens authentiquement philosophique »<sup>252</sup>.

---

<sup>252</sup> M. MAESSCHALCK, « Entre modernisme et traditionalisme... », *loc. cit.*, pp. 32-33.



## CONCLUSION

*Les clercs de l'Université écoutaient en riant les récits pittoresques d'une mythologie qui leur paraissait infantile, tandis que d'autres s'interrogeaient sur la signification de ces histoires issues de temps très anciens, y cherchant un secret enfoui dans l'âme humaine et le substrat permanent de la vie<sup>1</sup>.*

La hantise de l'origine telle qu'elle se déploie dans l'œuvre de Henry s'avère au terme de cette étude indissociable de l'engagement de la subjectivité dans l'histoire, indissociable de l'espérance intrinsèque de celle-ci. La thèse spécifique que nous avons développée est que le concept d'Archi-Soi ouvre la possibilité d'une phénoménologie radicale de l'histoire qui évite de concevoir son *telos* comme étant celui d'une fin — implicite — de l'histoire. La phénoménologie radicale nous met en présence d'une histoire dont le désir d'accomplissement de soi consiste à se recevoir pleinement comme commencement et recommencement de l'histoire. Comprise à partir du concept d'Archi-Soi tel que nous l'avons interprété, l'histoire est tout entière tendue vers une effectuation d'elle-même qui est sa pure adhésion à ce qui la potencie.

Pour développer une telle phénoménologie radicale de l'histoire à partir de l'œuvre de Henry et relue à partir d'un cadre épistémologique emprunté à M. Maesschalck, il fallait non seulement faire droit au concept d'Archi-Soi, mais il fallait surtout se risquer à penser le rapport interne entre ce que nous avons dénommé l'Archi-Soi effectif et l'Archi-Soi potentiel. Car il ne peut être simplement question pour penser la potentiation de l'histoire — dans le pâti souffrant de la vie qui tente

---

<sup>1</sup> AYZ, p. 212. Souligné par nous.

de s'auto-transformer — de faire appel à la certitude de l'engendrement des individus dans la partageabilité originaire du pouvoir d'être un Soi de la vie. En se fixant sur ce seul plan, nous n'aurions pu définir l'histoire que comme l'effectuation indéfinie de la partageabilité originaire de la vie. Nous nous serions privés par conséquent de la capacité de rendre compte du *telos* interne de l'histoire, de son espérance originaire. Notre thèse consistait ainsi à montrer qu'il y a une certaine façon d'écarter l'Archi-Soi effectif du projet d'une phénoménologie radicale de l'histoire qui, limitant l'histoire à l'effectuation de la partageabilité de la vie, la rend aveugle à ses conditions tout à la fois immanentes et hétérogènes de potentiation. En défendant la thèse d'une partageabilité de la vie intérieurement travaillée par le désir d'un accomplissement comme relationnalité, il s'agissait pour nous de montrer que l'on naturalise — et par conséquent que l'on épuise — le mouvement d'accroissement de la partageabilité originaire de la vie lorsque l'on occulte son désir originaire de s'unifier en une seule et même adhésion à la vie, de s'unifier selon l'archétype immanent de l'Archi-Soi effectif. Autrement dit, le désir de s'engager dans l'histoire, d'effectuer la vie comme histoire, suppose que cette partageabilité ne soit pas seulement diffusive comme la façon pour un même pouvoir de s'éprouver de la vie de se multiplier, de proliférer, mais soit également celui de son unification comme relationnalité d'une communauté de soi radicalement donnés à eux-mêmes.

Le caractère tout à fait original d'une telle phénoménologie est donc que le *telos* interne de l'histoire ne peut en aucune manière être compris comme provenant d'une origine plénière qui aurait été effectivement ou fantasmatiquement perdue. Sans jamais céder à une limitation de la plénitude de la donation de la vie chez les vivants finis pour rendre compte de cette téléologie interne de la vie, l'Archi-Soi effectif permet de penser une histoire qui ne provient pas de la perte de l'origine mais qui se tient tout entière dans l'origine elle-même. C'est pour cette raison que la question de l'histoire chez Henry ne peut être déterminée par les seules conditions mondaines de son effectuation. Ce ne sont pas ici les limites de notre adhésion à la vie qui rendent l'histoire possible. L'histoire est d'autant plus histoire que les individus adhèrent au pouvoir de s'éprouver de la vie, ce mouvement vers l'histoire ne pouvant manquer en ce sens d'être polarisé par ce qui est au commencement de l'histoire comme son accomplissement même, non pas le possible, mais l'acte d'adhésion à soi de la vie qui donne le possible à lui-même.

Cette position phénoménologique en philosophie de l'histoire nécessitait la démonstration préalable de l'effectuation originaire du pouvoir de s'éprouver de la vie qui, comme adhésion primitive au pouvoir de s'éprouver, engendre ce pouvoir lui-même, le donne à sa propre puissance de s'accroître comme incessante auto-transformation de la souffrance originaire de son pâtre en joie de son ipséisation. C'est bien parce que l'hyperpuissance archaïque de s'éprouver de la vie adhère à soi dans l'effectuation ipséisante de l'Archi-Soi effectif que cette hyperpuissance se reçoit elle-même comme puissance. C'est très précisément en ce sens que nous avons été amenés à élaborer le concept de relationnalité originaire. L'accomplissement de l'hyperpuissance archaïque de la vie dans l'Archi-Soi effectif est l'acte d'engendrement de cette puissance si bien que, dans l'identité absolue de

l'adhésion à soi de la puissance et de la Potentialité de la puissance, se concrétise une relationnalité qui est le fondement de toute histoire possible. Au niveau de la Vie absolue, cette historialisation protohistorique a ceci de caractéristique que son accomplissement absolu comme effectuation absolue du pouvoir de s'éprouver de la vie est son commencement tout aussi absolu, le commencement et la fin étant tout aussi pleinement positifs l'un que l'autre, ne faisant qu'un dans la relationnalité charnelle de la Vie — dans ce que Henry appelle encore son Amour<sup>2</sup>.

Une des conséquences de cette thèse est qu'il n'y a, pour les individus vivants, d'histoire possible que comme effectuation de la partageabilité originaire du pouvoir d'être un Soi de la vie, que dans l'épreuve qu'il y a déjà un accomplissement protohistorique de l'histoire au niveau de la Vie phénoménologique absolue. De même que l'individu ne peut entrer dans le mouvement d'ipséisation du pâtir de sa vie que donné à lui-même dans une adhésion ipséisante qui a sans reste et inébranlablement toujours encore lieu, de même il n'y a d'histoire possible que dans un accomplissement protohistorique de l'histoire ayant toujours déjà eu lieu et étant toujours à l'œuvre, l'accomplissement de l'histoire étant identiquement un éternel commencement de l'histoire potentiée dans et par l'effectivité de cet accomplissement même. Si l'accomplissement de l'histoire n'est pas la fin de l'histoire mais est l'histoire même, l'identité de son commencement et de son accomplissement, c'est dire encore qu'il n'y a d'épreuve d'être dans l'histoire, de faire histoire, ou si l'on veut d'entrer dans l'histoire en tant qu'histoire vivante que là où l'effectuation de l'histoire est identiquement sa potentiation, là où l'effectuation du possible accroît la puissance du possible — son pouvoir pouvoir —, là où la puissance d'accroissement et de diversification de la vie est identiquement son pouvoir de s'éprouver comme une seule et même vie.

Il ne peut donc être question en phénoménologie radicale de fonder la possibilité même de l'histoire dans l'épreuve d'un écart entre la possibilité et l'effectuation de cette possibilité. Au niveau de la Vie absolue, c'est l'effectuation sans reste du pouvoir de s'éprouver de la vie qui donne ce pouvoir à lui-même, qui le donne à lui-même comme puissance de vie. Il n'en va bien entendu pas tout à fait de même au niveau des individus. C'est pourquoi il était primordial de bien saisir que la distinction henryenne si fondamentale des deux concepts d'auto-affection est constitutive de sa position en philosophie de l'histoire. Il ne suffit pas pour les vivants de s'éprouver donnés dans l'Archi-Soi et la partageabilité potentielle de la vie pour qu'ils s'éprouvent pouvoir faire histoire au sens radical où nous l'entendons ici, c'est-à-dire comme mouvement d'auto-potentiation de la partageabilité même de la vie. En en restant là, on ne peut manquer d'en revenir à l'apologie d'une prolifération de formes de vie où s'éprouvent peut-être une solidarité des forces de la vie mais certainement pas l'unicité d'un même pouvoir de s'éprouver. Une phénoménologie de l'histoire qui serait tout entière centrée sur l'hyperpuissance d'accroissement de l'origine occulterait en fait qu'il n'y a de puissance d'accroissement, d'ouverture, de créativité de la vie que parce que cette puissance

---

<sup>2</sup> CMV, p. 238.

est donnée à soi dans l'effectuation primitive d'un Premier Soi, dans la singularité absolue d'une seule et même adhésion primitive du pâtre de la vie à lui-même. Toute philosophie de l'histoire voulant fonder la dynamique de l'histoire sur la seule origine d'une hyperpuissance de vivre irréductible à ses formes d'effectuation ne peut par conséquent rendre compte de la capacité des individus à croire en leur possibilité même de faire histoire, d'entrer pleinement dans l'aventure d'une histoire de la vie. Non seulement cette mythologie de l'origine ne peut que conduire à faire de la créativité de l'histoire une créativité aveugle, anonyme — n'ayant en tout cas pas besoin de l'effectivité d'un engagement des individus vivants. Mais, plus encore, elle ne peut qu'occulter une des conditions d'accroissement du pouvoir d'historialisation de la partageabilité originaire de la vie, à savoir sa relationnalité, laquelle implique un primat de l'effectivité de l'adhésion à la vie sur la puissance de la vie. C'est pour cette raison que toute philosophie de l'histoire qui unilatéralise le pouvoir de prolifération ou le pouvoir d'unification de la vie naturalise la partageabilité de la vie, occulte l'énigme de l'histoire qui est la vie même.

Si nous avons ainsi montré, au niveau de l'Archi-Soi potentiel, qu'un déni de la singularité radicale des différentes épreuves de la vie ne peut manquer de dépotentier l'histoire, d'affaiblir les forces de la vie en affaiblissant l'épreuve de leur partageabilité, il fallait aller encore beaucoup plus loin dans la recherche en passant au plan strict de l'Archi-Soi effectif qui rend compte non seulement des conditions d'affaiblissement des forces de la vie, mais aussi des conditions d'accroissement du pouvoir même de faire histoire. Il ne pouvait dès lors être question de développer une phénoménologie qui, aussi radicale soit-elle, placerait un primat de la puissance du possible sur l'effectuation du possible. Chez Henry, même au niveau de la Vie phénoménologique absolue, l'origine n'est potentiante que potentiée dans et par l'acte de son auto-adhésion. C'est le *telos* qui est à l'origine et par conséquent au cœur même de chaque présent vivant. Si la croyance dans le pouvoir de faire histoire est une croyance dans le pouvoir de l'acte effectif de donner le possible à lui-même — l'accomplissement de l'histoire étant l'identité relationnelle absolue du possible et de l'effectif, du commencement et de la fin, autrement dit la Vie absolue même —, alors le rapport achétypique immanent des individus à l'Archi-Soi effectif est la condition de toute histoire vivante en ce monde. Car le rapport à la transcendance radicale de l'Archi-Soi effectif au cœur de notre immanence, — ce que Henry appelle aussi l'hétérogénéité —, est un rapport au primat absolu de l'effectuation de la vie sur la puissance d'effectuation de la vie.

Nous avons relu en ce sens les références à la figure du Christ dans la trilogie. Le Christ comme figure du rapport protohistorique à l'Archi-Soi de la vie est l'Archi-Fait révélant la potentiation même de l'histoire. Le Christ ne renvoie cependant pas seulement les individus à leur origine dans le pouvoir de s'éprouver de la vie. Le rapport à la figure du Christ, comprise comme crise de l'histoire, désautopentie la subjectivité, la sort de sa perdition dans les structures d'accroissement du monde auxquelles elle s'est homogénéisée, la renvoyant — à l'intérieur même des circonstances de son action — à l'origine de l'origine, qui est le Premier Vivant, c'est-à-dire à l'effectuation protohistorique du pouvoir de s'auto-transformer de la

vie. « [Car] pour ces hommes méchants, perdus dans le monde, vains et méchants, s'adorant eux-mêmes jusqu'au désespoir si peu capable de comprendre l'Archichristologie en laquelle s'édifie leur être véritable, il n'y eut sans doute d'autre moyen pour Celui qui était la Chair de leur chair que de la leur donner, brusquement, sans transition, sans autre préalable que lui-même »<sup>3</sup>. C'est ce pouvoir révolutionnant d'une praxis potentiée en permanence, à l'intérieur même de toutes les circonstances dans lesquelles elle s'effectue, par une effectuation hétérogène de la vie, que le Christ révèle comme la possibilité d'une transformation simultanée des circonstances et de l'activité : ce pouvoir pouvoir étant toujours disponible même dans les situations d'aliénation de sorte qu'il donne sans cesse à la subjectivité le pouvoir de les dépasser. Car ce *telos*, cet archétype immanent ou cette « figure emblématique et radieuse qui fait tressaillir [les hommes] au fond d'eux-mêmes »<sup>4</sup> qui est à l'origine de l'origine même n'abolit pas l'hyperpuissance de l'origine mais la donne relationnellement à elle-même. Pour les individus vivants, c'est dire que l'effectivité de l'acte ne retombera pas nécessairement dans l'inertie de l'extériorité, mais peut alimenter sa propre puissance en s'effectuant, ouvrir du possible dans son mouvement même d'inscription dans le monde en se fondant dans ce primat absolu de l'effectivité de l'Archi-Soi.

Notre conclusion sera toutefois aussi l'occasion pour nous d'aller un peu plus loin dans la compréhension de la figure du Christ à partir de la position phénoménologique radicale en philosophie de l'histoire que nous avons reconstruite ici. « [...] l'existence historique du Christ sur la terre n'exprime [en effet] pas seulement la réalité de l'incarnation du Verbe, c'est son sens même, celui de partager le destin des hommes pour les sauver »<sup>5</sup>. Le Christ sauveur, le Christ sauvant, c'est l'amour saisit comme espérance d'une adhésion radicale de la vie à elle-même. « Une des thèses les plus fondamentales de la phénoménologie radicale de la vie consiste à introduire cet amour de soi, ce désir obstiné que la vie a de vivre, au cœur même de l'éprouver, dans la texture même de toute impression, comme étant sa réalité même »<sup>6</sup>. La figure du Christ révèle ainsi que la Vie absolue a consenti à adhérer par amour au fond le plus ultime de la souffrance — ce qui se manifeste dans la souffrance charnelle « qui connaît la faim, la fatigue, la souffrance et la mort, qui a été clouée sur la croix »<sup>7</sup> à la souffrance de la relationnalité qui se brise dans le déni de la partageabilité, le crachat des passants, le reniement de Pierre. Mais parce que le Christ consent à adhérer par amour à cette souffrance, il la transforme de l'intérieur en la joie absolue de vivre. Il révèle par là que la vie a toujours déjà adhéré à sa souffrance pour que nous puissions à notre tour adhérer à la souffrance de notre pâtir pour le transformer en joie de son ipséisation. « C'est une raison d'ordre apodictique qui prescrit *a priori* que le chemin qui conduit au Christ ne peut être que la répétition de son Archi-naissance transcendantale au sein du Père, à savoir le procès

---

<sup>3</sup> SER, p. 129.

<sup>4</sup> CMV, p. 93.

<sup>5</sup> « Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse... », *loc. cit.*, p. 169.

<sup>6</sup> R. GÉLY, « Souffrance et attention sociale à la vie », *loc. cit.*, pp. 9-10.

<sup>7</sup> SER, p. 154.

d'auto-génération de la Vie qui l'a généré dans sa condition de Premier Vivant. [...] le Christ [est] réellement venu en ce monde afin de le sauver, et cela en lui faisant connaître Dieu »<sup>8</sup>. Passion réelle du Christ, mais passion transcendante au sens où elle est la source de notre propre transformation aujourd'hui, parce qu'elle est la source permanente de la transformation du monde, bref parce qu'elle nous potentialise à la « répéter »<sup>9</sup>, à effectuer à notre tour cette transformation immanente de nos affects. « Un seul événement traverse l'histoire de la vie, qui culmine sans doute dans l'"histoire du Christ"<sup>10</sup>, et le fait ultime de sa résurrection, mais que nous éprouvons aussi à chaque moment de notre histoire dans le paradoxe de cette dialectique affective de la vie où la souffrance se convertit en joie, et où celui qui vit dans la détresse, parce qu'il éprouve cette détresse comme l'épreuve même de la vie, accède à la joie »<sup>11</sup>. Pour le dire encore autrement, si le Christ se présente donc comme le sauveur c'est parce qu'il est précisément comme Archi-Soi la possibilité de réadhérer à la vie parce qu'il est lui-même cet acte d'adhésion primitif de la vie à elle-même. « [...] seul celui qui connaît ce Royaume de la vie ainsi que la relation à ce dernier de toute vie finie, celui *qui constitue lui-même cette relation*, celle des hommes à Dieu, peut se donner comme le sauveur, affirmation constante à travers les Évangiles »<sup>12</sup>. En ce sens, nous retrouvons dans le rapport à la figure du Christ comme révélation même de la potentialisation de notre subjectivité à s'auto-transformer dans son adhésion au procès protohistorique de son soi, une expérience bouleversante : « [...] les individus ne peuvent manquer de se vivre comme portés par une vie qui d'une certaine façon est forte pour eux et en eux, qui leur donne son courage malgré toutes les difficultés qu'ils endurent [...] »<sup>13</sup>. La figure du Christ révèle que la source de potentialisation hétérogène à l'histoire ne se tarira jamais et que chacun pourra venir y puiser pour transformer son agir à l'intérieur même des circonstances de son action<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> CMV, p. 89. Souligné par l'auteur.

<sup>9</sup> N. DEPRAZ, *Le corps glorieux*, op. cit., p. 60.

<sup>10</sup> MI, p. 144.

<sup>11</sup> J. DE GRAMONT, « L'appel de la vie », in Michel Henry, *La Parole de la Vie*, op. cit., pp. 35-71, pp. 67-68.

<sup>12</sup> PC, p. 65. Souligné par l'auteur. « Celui qui prononce les béatitudes ne connaît pas seulement tout cela [...] voici qu'il intervient lui-même dans ce rapport. C'est lui qui ouvre les portes du royaume à ceux qui le reconnaîtront, acceptant la haine, l'insulte et la persécution à cause de lui. [...] C'est seulement, si c'est le Christ lui-même qui ouvre ou ferme la porte du royaume, [...] n'est-ce pas parce qu'il est la porte, la relation à Dieu en tant que telle ? » (PC, p. 57).

<sup>13</sup> R. GÉLY, « Du courage de mourir au courage de vivre », loc. cit., p. 136.

<sup>14</sup> Cette tension entre l'immanence radicale de l'effectuation de la vie en nous et l'hétérogénéité tout aussi radicale de son effectuation originaire permettrait selon nous de sortir du « paradoxe » de la Croix, la phénoménologie radicale de l'histoire ne fixant pas le potentialisant dans l'histoire mais au contraire dans la reconnaissance de l'hétérogénéité. La Croix dans cette perspective ne peut être homogénéisée au processus de développement de l'histoire. Elle ne court donc pas ici le risque d'être dialectisée et d'être abolie dans le processus de l'histoire comme une cause vouée à disparaître avec son effet (cf. X. TIL-LIETTE, « La christologie de Michel Henry (2000) », loc. cit., p. 180). La Croix reste au contraire radicalement hétérogène à l'histoire comme la possibilité même de sa relance et de son auto-transformation permanente, comme ce qui invite la subjectivité à entrer, non pas dans le processus d'une structure idéale, mais dans la dialectique immanente de la vie qu'elle révèle comme fondement protohistorique de l'histoire. « Ainsi enfin, ce flux, ce défilé en apparence absurde de plaisirs modestes et de pensées accablantes, est-il

Il importe en effet de bien saisir que l'éprouver de ma vie n'est précisément possible que donné à lui-même dans cette ipséité première de la vie, dans l'auto-éprouver de la vie. Une des implications les plus fondamentales de cette thèse est que je suis donné à moi-même dans un pouvoir de s'éprouver de la vie qui adhère à soi qui jouit de son pâtre radical de lui-même et qui est en ce sens dans l'impossibilité de désespérer de lui-même. Même lorsque ma vie devient extrêmement pénible, ce pouvoir que j'ai de m'éprouver et de m'éprouver en l'occurrence ici de façon souffrante n'est possible que donné à lui-même dans une puissance de vie qui ne cesse d'adhérer à soi et de jouir de si. Une telle adhésion de la vie en moi est ce qui me donne la force de ne jamais désespérer absolument, de continuer à vivre la vie là où la vie est parfois profondément violente<sup>15</sup>.

Dans cette perspective, la foi n'est certainement pas seulement le rapport à l'hyperpuissance de l'origine comprise comme pouvoir de s'éprouver de la vie, mais d'abord le rapport à l'origine comprise comme une adhésion primitive de cette puissance à elle-même, une adhésion primitive qui, en étant la possibilisation de notre propre adhésion à nous-mêmes, est absolument immanente et en même temps radicalement hétérogène en ce sens qu'elle s'accomplit indépendamment de notre consentement comme la condition même de notre adhésion<sup>16</sup>.

---

secrètement orienté vers une agonie, vers l'ultime passage de l'ultime souffrance du désespoir à l'irruption d'une joie sans limites, ainsi que l'atteste la Parousie dissimulée sur le bois de la Croix » (I, pp. 357-358). La Croix est ce signe qui invite la subjectivité à adhérer à son pâtre à l'intérieur de toutes les circonstances dans lesquelles elle s'effectue, car seule cette adhésion par amour de la vie au-delà de la souffrance et de l'humiliation est le lieu de sa transformation en joie. « Ainsi l'Archi-intelligibilité johannique est-elle impliquée partout où il y a vie, elle s'étend jusqu'à ces êtres de chair que nous sommes, prenant dans sa Parousie incandescente nos envies dérisoires et nos blessures cachées, comme elle le faisait pour les plaies du Christ en Croix. [...] Et quand cette souffrance a atteint son point limite dans le désespoir, l'Œil de Dieu nous regarde. C'est l'ivresse sans limite de la vie, l'Archi-jouissance de son amour éternel en son Verbe, son Esprit qui nous submerge » (I, p. 373). La Croix est donc un Archi-fait qui, au cœur de l'histoire, lui est extérieur comme ce qui n'a pas failli dans l'accomplissement de la partageabilité comme relationnalité dans son sens le plus ultime : le don de sa vie pour ceux que l'on aime. « L'Archi-christologie pouvait-elle s'accomplir autrement que dans l'Acte inouï où, livrant sa vie pour eux, il la leur donna effectivement comme la substance et le Pain de toute Vie — pouvait-elle et peut-elle s'accomplir autrement que dans l'Eucharistie ? » (SER, p. 129). L'Eucharistie s'entend ici comme le commencement de la Parole qui a surgit dans l'acte d'adhésion de la Vie à son pâtre, immédiatement donnée dans la partageabilité pour s'effectuer comme relationnalité dans sa répétition comme réactualisation. C'est la dernière phrase écrite par Henry : « La toute-puissance de la Parole divine est celle de la Vie absolue. L'institution de l'Eucharistie dont les synoptiques font le récit exhibe ce pouvoir : "Ceci est mon corps". Lors du mémorial ininterrompu de cette institution à travers les siècles, c'est, répétée par le prêtre, la parole souveraine du Christ qui consacre l'offrande. [...] Parce que le Verbe s'est incarné en la chair du Christ, l'identification à cette chair est l'identification au Verbe — à la Vie éternelle. "Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle ; et moi, je le ressusciterai au dernier jour" (Jn, 6, 54) » (PC, p. 155). Sur la question de la Croix, cf. e. a. J. DORÉ, « *C'est moi la Vérité*, Dialogue avec M. Henry », *loc. cit.*, p. 38 ; G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, Passion et magnificence de la vie*, *op. cit.*, p. 159 ; J.-M. LONGNEAUX, « Études sur le spinozisme de M. Henry », *loc. cit.*, pp. 373-374 ; X. TILLIETTE, « Le Christ du philosophe », in *Communio*, XX1/5 (1996), p. 99 ; ID., « Quelques souvenirs sur Michel Henry », *loc. cit.*, p. 282. Sur la question de l'Eucharistie, cf. A. VIDALIN, *La Parole de la Vie*, *op. cit.*, pp. 147-148.

<sup>15</sup> R. GÉLY, « Souffrance et attention sociale à la vie », *loc. cit.*, p. 9.

<sup>16</sup> « Dieu connaît l'homme, lit au fond de son cœur dans l'acte même par lequel il le génère » si bien qu'il y a une « communauté d'essence phénoménologique entre l'homme et Dieu qui génère l'homme en tant qu'un homme qui connaît Dieu — "*ein Gott wissender Mensch*" (ECKHART, *Traité et Sermons*, *op. cit.*, p. 169) ; "nous, nous adorons ce que nous connaissons" (Jn, 4, 23) » (SER, p. 186). Cette thèse, Henry la conquiert en paraphrasant une autre célèbre proposition d'Eckhart : « Dieu est comme un œil omni-

[Les Pères de l'Église] s'éprouvaient phénoménologiquement eux-mêmes comme des vivants, ils éprouvaient passivement leur propre vie comme une vie qui venait en eux sans leur concours ou leur assentiment, qui n'était pas la leur et qui devenait pourtant la leur. Une vie en laquelle ils souffraient, de laquelle ils tiraient l'immense bonheur de vivre. Donnés à eux-mêmes dans cette vie, s'aimant eux-mêmes en elle, ils éprouvèrent qu'elle les aimait nécessairement et que c'était là son amour : les donner à eux-mêmes dans l'ivresse de sa propre joie, se faire ainsi connaître d'eux — eux qui s'éprouvaient eux-mêmes dans l'ivresse de sa joie à elle. Ils prièrent alors avec Tertullien, demandant à Dieu non plus de s'aimer eux-mêmes en lui mais de l'aimer lui en eux — et lui uniquement<sup>17</sup>.

Mais c'est encore dire qu'il n'y a de croyance en la possibilité d'une histoire finie de la vie que potentiée dans un rapport à l'histoire comme accomplissement originaire du pouvoir de s'éprouver de la vie, comme adhésion du pouvoir de s'éprouver de la vie dans l'acte originaire d'adhésion de ce pouvoir à lui-même. L'histoire n'est possible que dans l'épreuve de ce qui donne à cette histoire le pouvoir de commencer et de se vivre, c'est-à-dire une vie dont l'accomplissement de soi est sa potentiation même.

Le *telos* interne de l'histoire de la vie comme identité relationnelle absolue de l'effectuation et de la possibilité n'est donc certainement pas ce vers quoi l'histoire tend pour s'abolir, mais au contraire ce vers quoi l'histoire tend pour accroître les conditions de son instauration. C'est pourquoi il ne s'agit pas tant de chercher les conditions d'un accomplissement de l'histoire qui seraient l'abolition de l'histoire que les conditions d'accomplissement de l'histoire qui seraient l'accomplissement même de son pouvoir de commencer. Polarisée par cette épreuve d'une histoire de la vie qui serait tout à la fois histoire d'une seule et même vie et histoire des différentes épreuves que la vie fait de soi, il ressort de cette recherche l'idée qu'une attention à la singularité radicale de chaque épreuve de la vie ne peut générer un accroissement du pouvoir de s'éprouver de la vie que dans l'attention au pouvoir que

---

voyant qui voit ce qui se passe dans chaque vie singulière, et cela, encore une fois, parce que l'auto-révélation de celle-ci porte en elle l'auto-révélation de Dieu » (CMV, p. 220). C'est bien parce que la Vie absolue se met elle-même en jeu dans nos vies concrètes et est susceptible de sombrer dans la « barbarie » qu'il n'est pas possible de l'abstraire des contextes particuliers de son auto-effectuation. Dieu « est souffrance et joie, faim et plénitude, surtout souffrance — alternance de souffrance et de joie que scande sa vie même. Telle est la merveille du sujet absolu, du Dieu qui n'est pas loin de chacun de nous. La révélation s'en préméditait quand Michel Henry demandait à Maître Eckhart de dénouer la problématique angoissée de la transcendance. À l'être affecté de sa propre vie, à l'ipséité désarmée par sa propre lumière, le philosophe propose l'image et la contemplation d'un Dieu souffrant, et souffrant dans d'étranges délices, il exhibe la figure et l'essence pathétique de l'Absolu » (X. TILLIETTE, « Une nouvelle monadologie », *loc. cit.*, pp. 646-647). Dieu ne se tient pas donc dans un repli superbe, contemplant et jugeant depuis son trône souverain les scènes grotesques de la vie des hommes, son hétérogénéité même est le signe de son engagement constant qui ne fera jamais défaut. « Le Dieu chrétien n'est donc pas le dieu grec. Les Pères de l'Église, en dépit de la difficulté pour eux de penser autrement que grec, ne s'y trompèrent pas. Jamais ils n'imaginèrent que le dieu qu'ils adoraient pour être un dieu "impassible", étranger aux affaires des hommes, indifférent à leur sort — indifférent à l'adoration qu'ils lui portaient et qui, en retour, ou d'abord, ne les aurait pas aimés lui-même » (I, p. 175).

<sup>17</sup> I, p. 175-176.

ces différentes formes de vie ont à se composer, à faire monde commun<sup>18</sup>, à se recevoir de l'effectivité d'une seule et même adhésion à la vie.

C'est dans cette ultime perspective que nous pourrions comprendre le phénomène de la religion en tant qu'attention à la vie au sein même de l'irréductible pluralité de ses modes d'auto-affection et d'auto-effectuation. D'un certain point de vue, l'expérience religieuse renvoie chez Henry à l'hyperpuissance de l'origine comprise comme ouverture du possible<sup>19</sup>. « L'étymologie du mot religion — re-ligare — offre une piste : c'est le lien, le lien entre ma vie et la Vie absolue. [...] La raison d'être de notre vie est d'accueillir en nous cette vie et de vivre d'elle, ce qui peut se faire de multiples façons, dont l'effort de la création, dans la solitude des cloîtres ou dans la simplicité du dévouement »<sup>20</sup>. D'un autre point de vue, elle renvoie à l'hyperpuissance de l'origine comme accomplissement du possible. « Vivre sa vie comme quelque chose que l'on reçoit c'est éprouver nécessairement un respect infini de soi-même. C'est déjà une religion »<sup>21</sup>. L'expérience religieuse est donc tout à la fois ce qui, dans la culture, renvoie au pouvoir originaire de différenciation des cultures et ce qui renvoie, en chacune de celle-ci, à une espérance commune : celle de se tenir toujours au plus près de cette identité absolue du pouvoir de s'éprouver de la vie et de son effectuation. « [...] la religion désigne alors ce lieu favori où la Vie phénoménologique pure se sait elle-même, en son accroissement autarcique, comme la parousie de l'Absolu, et la culture aussi n'est rien d'autre que l'historialité manifeste de cette autocroissance de la Vie en fonction de son pouvoir-agir intérieur [...] »<sup>22</sup>. Bien entendu, cette identité est donnée en chaque individu vivant faute de quoi il n'y aurait pas d'épreuve possible d'une histoire de la vie, mais l'individu ne peut cependant manquer de faire, dans l'épreuve de la souffrance de son pâtre, l'expérience que ce pâtre même est animé par l'espérance de pouvoir se recevoir pleinement de cet achèvement même de l'histoire —, de cet acte qui précède le possible, qui le génère, qui est au commencement de l'histoire, qui est au cœur même le désir de se partager dans une relationnalité — qui est l'Amour, l'autre nom de l'Esprit. L'expérience religieuse est de ce point de vue la condition d'une attention tant à la singularité des épreuves proliférantes de la vie qu'à leur pouvoir d'unification dans une même effectuation de soi de la vie, là où la partageabilité originaire de la vie est investie par la relationnalité originaire de la vie<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Sur cette question, cf. R. GÉLY, *Identité et monde commun, Psychologie sociale, philosophie et société*, Bruxelles, Peter Lang, coll. « Philosophie & Politique », 2007.

<sup>19</sup> « *La Barbarie* se donne l'unité d'essence de la religion, dont il lui importe de montrer qu'elle est un élément essentiel de la culture comme affirmation et accroissement de vie par elle-même » (J.-L. CHRÉTIEN, « La vie sauve », *op. cit.*, p. 46)

<sup>20</sup> E, p. 141.

<sup>21</sup> E, p. 109.

<sup>22</sup> R. KÜHN, *Radicalité et passibilité*, *op. cit.*, p. 206.

<sup>23</sup> C'est pourquoi la référence à la religion, comme nous l'avons vu, peut elle-même s'expérimenter comme potentiante du point de vue même d'une phénoménologie de la potentiation de l'histoire. « La religion paraît ainsi comme une manifestation culturelle qui, à la fois, parachève l'auto-accroissement de la vie par sa célébration de son Origine et permet la reconnaissance des modalités phénoménologiques de la vie comme l'auto-révélation de "Dieu" lui-même. [...] Il suffit de voir les mêmes villes uniformes partout, ou certaines de leurs parties : sans temples, églises, statues ou d'autres monu-

Le désir du salut, qui parcourt discrètement l'œuvre de Henry, n'est pas le désir d'une fin de l'histoire mais le désir d'un accomplissement de l'histoire qui sera son recommencement comme relationnalité d'une communauté de soi irréductible, une Communion des Saints, là où le prochain me sauve parce que son soi ne pourra pas s'accomplir sans être en relation avec le soi que je suis, là où je sauve mon prochain parce que je ne serai pas le soi que je suis sans lui, comme le Père ne peut s'accomplir sans le Fils ni le Fils sans le Père, là peut-être où le Christ sauve parce que son Archi-Soi glorieux ne pourra pleinement s'accroître de lui-même sans être en relation en nous et avec nous comme don de l'Esprit ; ce qui n'est pas une nécessité, mais le surcroît de l'absolue fidélité du Dieu qui n'a pas de nom à sa promesse d'un Amour infini,

un salut qui consiste dans le partage à tous les vivants d'une joie sans limite, qui provient de l'intériorité réciproque de la Vie et du Premier Vivant. C'est cette extension à tous les vivants de la relation intérieure d'amour du Père et du Fils que demande le Christ dans une de ses dernières prières au Père : que leur communauté d'amour reprenne en elle tous ceux qui, nés de la Vie, sont appelés à revivre en eux l'éternel procès de la génération du Vivant dans la Vie<sup>24</sup>.

---

ments, qu'il soit à Beijing, Beyrouth, Paris, New York ou Berlin, pour saisir sur le vif cette agonie culturelle déjà consommée qui demande un retour à la seule source vivante qui existe – la vie justement – pour laisser espérer une nouvelle régénération » (R. KÜHN, « Crise de la culture et vie culturelle », *loc. cit.*, pp. 162-163).

<sup>24</sup> PC, p. 140.

*Mon âme n'est pas couarde,  
Ne tremble pas dans la sphère trouble du monde.  
Je vois la gloire du Ciel briller,  
Et la foi brille de même, m'armant contre la peur.*

*Ô Dieu dans ma poitrine,  
Tout-puissante, toujours présente Dêité !  
Vie — qui en moi demeure,  
Comme moi — Vie qui ne meurs — ai pouvoir en Toi.*

*Il n'y a point de place pour la Mort  
Ni d'atome que sa puissance pourrait rendre vide  
Puisque Toi, tu es la Vie et le Souffle  
Et ce que Tu es, rien ne pourra jamais le détruire.*

É. BRONTË, *No Coward Soul is Mine*, in *Poèmes (1836-1846)*, trad. P. LEYRIS, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 1983, p. 131. Nous modifions la traduction. Cité in BS, p. 22 et AD, p. 232 ; ainsi que par A. HENRY et J. LECLERCQ, « Entretien en manière de biographie », *op. cit.*, p. 18.



## BIBLIOGRAPHIE

Pour l'ensemble de la bibliographie henryenne, on peut consulter la bibliographie de R. Vaschalde dans le *Dossier Michel Henry* (« Bibliographie », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 529-538). R. Vaschalde met également régulièrement à jour les publications d'ouvrage concernant Henry sur le site de la Société internationale Michel Henry (<http://societemichelhenry.free.fr>), de même que A. Henry sur le site <http://www.michelhenry.com>. Bien qu'il soit maintenant daté, on trouve un choix bibliographique judicieux de littérature secondaire établi à partir des travaux de J.-M. Longneaux dans la publication des Actes du Colloque de Cerisy (« Bibliographie », in DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 501-527). Nous ne pouvons que vivement souhaiter que l'important travail de bibliographie analytique, entrepris au Fonds Michel Henry, déposé à l'Université catholique de Louvain, sous la responsabilité scientifique de J. Leclercq, se poursuive pour offrir bientôt une bibliographie exhaustive.

Ne sont mentionnées ici que les références des ouvrages et des articles cités ou effectivement consultés pour notre recherche.

### I

#### ŒUVRES DE HENRY

##### 1. Philosophie

- , *Le Bonheur de Spinoza*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004.
- , *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2003 (1<sup>ère</sup> éd. 1963).
- , *Philosophie et phénoménologie du corps, Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1997 (1<sup>ère</sup> éd. 1965).
- , *Marx, t. I, Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1976.
- , *t. II, Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1976.
- , *Généalogie de la psychanalyse, Le commencement perdu*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1985.

- , *La Barbarie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2001 (1<sup>ère</sup> éd. Paris, Grasset, 1987).
- , *Voir l'invisible, Sur Kandisky*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2003 (1<sup>ère</sup> éd. Paris, François Bourin, 1988).
- , *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1990.
- , *Du communisme au capitalisme, Théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob, 1990.
- , *Vie et révélation*, Beyrouth, Université St Joseph, 1996.
- , *C'est moi la Vérité, Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.
- , *Incarnation, Pour une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.
- , *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002.
- , *Phénoménologie de la vie, t. I, De la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2003.
- t. II, *De la subjectivité*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2003.
- t. III, *De l'art et du politique*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004.
- t. IV, *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004.
- , *Auto-donation, Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne, coll. « Présentaine », 2004.
- , *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005.
- , *Le Socialisme selon Marx*, Arles, Sulliver, coll. « Essai », 2008.

## 2. Littérature

- , *Le Jeune officier*, Paris, Les Belles Lettres/Encre marine, 2009, (1<sup>ère</sup> éd. Paris, Gallimard, 1954).
- , *L'Amour les yeux fermés*, Paris, Les Belles Lettres/Encre marine, 2009 (1<sup>ère</sup> éd. Paris, Gallimard, 1976).
- , *Le Fils du roi*, Paris, Les Belles Lettres/Encre marine, 2009, (1<sup>ère</sup> éd. Paris, Gallimard, 1981).
- , *Le Cadavre indiscret*, Paris, Albin Michel, 1996.

## 3. Articles, contributions et entretiens non réédités dans les recueils posthumes

- , « Phénoménologie du corps, Résumé analytique » (texte inédit de 1956-7), in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 53-54.
- , « L'Essence de la révélation, Résumé analytique » (texte inédit de 1956-7), in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 55-60.
- , « La crise de la culture aujourd'hui » (conférence prononcée en 1970), in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 117-123.
- , « Schopenhauer et l'inconscient », in P. SIPRIOT (dir.), *Schopenhauer et la force du pessimisme*, Monaco, Le Rocher, 1988 ; repris in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 74-79.
- , « Pierre Magré, peindre l'invisible », Poitiers, Diane Grimaldi, 1989 ; repris in *Pierre Magré, Une théologie de la création*, Toulon, Musée des Beaux Arts, 1999.
- , « Intersubjectivité pathétique » (inédit de 1991), publié in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 124-123-147.
- , « Savoir de la science, savoir de la vie : la question de la praxis », in TABARY J.-CL. et BERNARD-WEIL É. (dir.), *Praxis et cognition*, Paris, L'Interdisciplinarité, 1992 ; repris in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 109-116.
- , « L'ontologie de Kierkegaard », avec K. E. LØGSTRUP, in *Annales de philosophie*, 17 (1996), pp. 1-13. ; repris sous le titre « À propos de Kierkegaard et Heidegger », in BROHM J.-M. et

- LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 70-73.
- , « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », in DEPRÉ O. et LORIES D. (éds.), *Lire Descartes aujourd'hui, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve 1996*, Vrin/Peeters, Leuven/Paris, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », 1997 ; repris in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 61-69.
- , « De la conception grecque du corps à la conception chrétienne de la chair, Débat », in LONGNEAUX J.-M. (éd.), *Retrouver la vie oubliée, Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, Actes du Colloque de Namur 1999*, Namur, PUN, 2000, pp. 213-229.
- , « Incarnation », in *Communio*, XXV/6 (2000) ; repris in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 100-108.
- , « Ecarestia e fenomenologica nella riflessione filosofica contemporanea », in N. REALI (éd.), *Il mondo del sacramento, Teologia e filosofia a confronto*, Milan, Paoline, 2001, pp. 125-133.
- , « L'émergence de l'inconscient dans la pensée occidentale : Entretien avec Sergio Benvenuto », in *European journal of psychoanalysis*, 12/13 (2001) ; repris in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 80-90.
- , « Réponses à Jean Greisch, Yves-Marie Blanchard, Emmanuel Falque et Jean-Louis Souletie », in *Transversalités*, 81 (2002) ; repris sous le titre « Phénoménologie de la chaire, Philosophie, théologie, exégèse, Réponses », in CAPELLE PH. (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie & Théologie », 2004, pp. 143-190.

## II

## COMMENTAIRES

1. *Ouvrages consacrés en tout ou en partie à Henry*

- AUDI P., *Michel Henry, Une trajectoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Figures du savoir », 2006.
- BARBARAS R., *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 2008.
- BÉGOUT BR., *Le phénomène et son ombre, Recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie*, t. II, *Après Husserl*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2008.
- , *Pensées privées, Journal philosophique (1998-2006)*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 2007.
- BOREIL J. et RANCIÈRE J., « Compte rendu du Marx », in *La Quinzaine littéraire*, 1<sup>er</sup> au 15 juin.
- BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009.
- CAPELLE PH. (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie & Théologie », 2004.
- DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 383-406.
- DEPRAZ N., *Le Corps glorieux, Phénoménologie pratique de la 'Philocalie' des Pères du désert et des Pères de l'Eglise*, Leuven, Peeters, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », 2008.
- DUFOUR-KOWALSKA G., *L'Art et la sensibilité de Kant à Michel Henry*, Paris, Vrin, coll. « Essais d'art et de philosophie », 1980.
- , *Michel Henry, Passion et magnificence de la vie*, Paris, Beauchesne, 2003.

- , *Michel Henry, Un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 1980.
- FORTHOMME B., *Manifestation et affectivité suivant Michel Henry*, Liban, Zouk Michaël, 1995.
- FORTHOMME B. et HATEM J., *Affectivité et altérité selon Lévinas et Henry*, Paris, Cariscript, 2000.
- GACHOUD FR., *Par-delà l'athéisme*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2007.
- GÉLY R., *Rôles, action sociale et vie subjective, Recherches à partir de la phénoménologie de Michel Henry*, Bruxelles, Peter Lang, coll. « Philosophie & Politique », 2007.
- GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison, L'invention de la philosophie de la religion*, t. II, *Les approches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie & Théologie », 2002.
- HATEM J. (dir.), *Critique et affectivité, Rencontre de Michel Henry et de l'Orient*, Beyrouth, Université Saint-Joseph, 2001.
- , *Christ et intersubjectivité chez Marcel, Stein, Wotjyla et Henry*, Paris, L'Harmattan, coll. « La Philosophie en commun », 2005.
- , *Le Sauveur et les viscères de l'être, Sur le gnosticisme et Michel Henry*, Paris, L'Harmattan, coll. « Théologie plurielle », 2004.
- , *Théologie de l'œuvre d'art mystique et messianique, Thérèse d'Avila, Andreï Roublev et Michel Henry*, Bruxelles, Lessius, coll. « Donner raison », 2006.
- (éd.), *Michel Henry, La Parole de Vie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003.
- JANICAUD D., *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, coll. « Tiré à part », 1991.
- KÜHN R., *Radicalité et passibilité, Pour une phénoménologie pratique*, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », Paris, 2003.
- , *Subjektive Praxis und Geschichte, Phänomenologie politischer Aktualität*, Freiburg/München, Karl Alber Verlag, 2008.
- KÜHN R. et M. MAESSCHALCK (dir.), *Ökonomie als ethische Herausforderung, Lebensphänomenologische Grundlagen*, Freiburg/München, Alber, coll. « Seele, Existenz und Leben », Bd. 8, 2009.
- LAOUREUX S., *L'Immanence à la limite, Recherche sur la phénoménologie de Michel Henry*, Paris, Cerf, coll. « Passages », 2005.
- LAVIGNE J.-FR. (dir.), *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque international de Montpellier 2003*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2006.
- LONGNEAUX J.-M. (éd.), *Retrouver la vie oubliée, Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, Actes du Colloque de Namur 1999*, Namur, PUN, 2000.
- MAESSCHALCK M., *Transformation de l'éthique, De la phénoménologie au pragmatisme*, Bruxelles, Peter Lang, coll. « Anthropologie et philosophie sociale », (à paraître).
- PIRET P., *L'affirmation de Dieu dans la tradition philosophique*, Bruxelles, Lessius, coll. « Donner raison », 1998.
- SEBBAH FR.-D., *L'Épreuve de la limite, Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque du Collège international de philosophie », 2001.
- VIDALIN A., *La Parole de la Vie, La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures*, Paris, Parole et silence, coll. « Essai de l'École Cathédrale », 2006.
- VILLEMOT M., *Re-commencer la phénoménologie*, Paris, Parole et silence, coll. « Thèse de l'École Cathédrale », 2007.
- LAVIGNE J.-FR. (dir.), *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque international de Montpellier 2003*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2006.

## 2. Articles consacrés à Henry

- AUDI P., « Michel Henry aujourd'hui », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 126/3 (2001), pp. 292-294.

- , « Pour une approche phénoménologique du “sentiment de la nature”, Rousseau avec Henry », in DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 407-438.
- , « Notes sur Michel Henry et l'excédence du soi », in HATEM J. (dir.), *Michel Henry, La Parole de Vie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003, pp. 285-294.
- , « Rousseau et la parole vivante », in LONGNEAUX J.-M. (éd.), *Retrouver la vie oubliée, Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, Actes du Colloque de Namur 1999*, Namur, PUN, 2000, pp. 88-104.
- BAALBÉ R., « Savoirs de la vie : l'épreuve de soi », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 371-381.
- BAERTSCHI B., « L'idéologie subjective de Maine de Biran et la phénoménologie », in *Revue de théologie et de philosophie*, 113 (1981), pp. 109-122.
- BARBARAS R., « De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair », in GODDARD J.-CHR. et LABRUNE M. (dir.), *Le corps*, Paris, Vrin, coll. « Chemins », 1992, pp. 242-280.
- , « Le sens de l'auto-affection chez Michel Henry et Merleau-Ponty », in *Epokhe*, 2, (1991), pp. 91-111.
- BENEDICTY R., « La vie comme besoin selon Rolf Kühn », in *Annales de Philosophie*, 19 (1998), pp. 121-139.
- BERNET R., « Christianisme et phénoménologie », in DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 181-202.
- BLANCHARD Y.-M., « Michel Henry, lecteur de saint Jean », in CAPELLE PH. (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie & Théologie », 2004, pp. 83-94.
- BORG-JACOBSEN M., « L'inconscient malgré tout », in *Les Études philosophiques*, 1 (1988), pp. 1-36.
- BROHM J.-M., « Michel Henry et l'éprouvé musical », in LAVIGNE J.-FR. (dir.), *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque international de Montpellier 2003*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2006, pp. 291-299.
- , « Michel Henry, une lecture radicale de Marx », in LAVIGNE J.-FR. (dir.), *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque international de Montpellier 2003*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2006, pp. 239-257.
- , « Une lecture phénoménologique de Marx », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 333-340.
- CABESTAN PH., « R. Kühn, *Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff* », in *Alter, Revue de phénoménologie*, 3 (1995) pp. 503-514.
- CALORI FR., « La vie perdue ? Michel Henry lecteur de Kant », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 244-257.
- CAPELLE PH., « Phénoménologie et vérité chrétienne. Réponse à Michel Henry », in ID. (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie & Théologie », 2004, pp. 45-51.
- CARUANA V., « La chair, l'érotisme », in *Revue philosophique de la France à l'étranger*, 126/3 (2001), pp. 373-382.
- CHRÉTIEN J.-L., « La parole selon Michel Henry », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 151-162.
- , « La vie sauve », in *Les Études philosophiques*, 1 (1988), pp. 37-49.
- COLLETTE J., « L'essence de la manifestation de Michel Henry », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 51/1 (1967), pp. 39-52.
- , « Musique et philosophie », in *Philosophie*, 15 (1987), pp. 21-29.
- CORNU M., « Michel Henry : *Philosophie et phénoménologie du corps, Essai sur l'ontologie biranienne* », in *Revue de théologie et de philosophie*, 99 (1966), pp. 227-232.

- CREMONA H., « Immanence et transcendance chez Michel Henry et Maurice Blondel », in *Annales de Philosophie*, 18 (1997), pp. 103-114.
- CUNNINGHAM C., « Être sans souci : transcendance et immanence de Thomas d'Aquin à Michel Henry », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 432-439.
- CUGNO A., « Jean de la Croix avec Michel Henry », in DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 439-452.
- DARCIS D., « Comment dire la praxis transcendantale chez Michel Henry ? », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, IV/3 (2008), pp. 239-251.
- DAVID A., « Le "Marx" de Michel Henry », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 341-351.
- , « Michel Henry : le problème de la réception », in *Revue philosophique de la France à l'étranger*, 126/3 (2001), pp. 359-372.
- , « La question juive : derechef », in ID. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 467-487.
- DEJOURS CHR., « Travail et phénoménologie de la vie », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 352-358.
- DEPRAZ N., « En quête d'une métaphysique phénoménologique : la référence henryenne à Maître Eckart », in HATEM J. (dir.), *Michel Henry, La Parole de Vie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003, pp. 255-280.
- , « Eros et intersubjectivité », in DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 167-180.
- , « Naître à soi-même », in *Alter, Revue de phénoménologie*, 1 (1993), pp. 81-106.
- , « Phénoménologie de la chair et théologie de l'éros », in LAVIGNE J.-FR. (dir.), *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque international de Montpellier 2003*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2006, pp. 167-179.
- , « Pratiquer la réduction : la prière du cœur », in *Alter, Revue de phénoménologie*, 11 (2003), pp. 265-282.
- , « La réduction à l'épreuve de l'expérience », in *Les Études phénoménologiques*, 31-32 (2000), pp. 165-184.
- , « Le statut de la réduction chez Michel Henry », in LONGNEAUX J.-M. (éd.), *Retrouver la vie oubliée, Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, Actes du Colloque de Namur 1999*, Namur, PUN, 2000, pp. 21-44.
- , « Tautologie et antinomie : quelle continuité entre le logos henryen et le logos christique », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 440-450.
- , « La vie m'est-elle donnée ? Réflexion sur le statut de la vie en phénoménologie », in *Les Études philosophiques*, 4 (1991), 459-473.
- DE SANCTIS FR. P., « Le problème du temps chez Michel Henry : L'origine de l'espacement », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, V/1 (2009), pp. 1-25.
- DOGNIN P.-D., « Le Marx de Michel Henry », in *Revue thomiste*, 1977 (octobre), pp. 610-624.
- DORÉ J., « C'est moi la Vérité. Dialogue avec Michel Henry », in CAPELLE PH. (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie & Théologie », 2004, pp. 15-32.
- DUFOUR-KOWALSKA G., « Comprendre l'immanence : l'intériorité et le rapport à autrui dans la philosophie de Michel Henry », in *Annales de Philosophie*, 18 (1997), pp. 29-65.
- , « Le corps subjectif : Incarnation et Révélation », in LAVIGNE J.-FR. (dir.), *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque international de Montpellier 2003*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2006, pp. 81-91.

- , « L'esthétique de Michel Henry et les Variations d'Alexej Jawlensky », in DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 299-318.
- , « L'immanence raison première et substance », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 163-173.
- , « In memoriam Michel Henry », in DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 5-20.
- , « Le Marx de Michel Henry et la question de l'idéologie », in *Archives de Philosophie*, 41 (1978), pp. 641-657.
- , « Michel Henry au miroir de Marx », in *Critique*, 360 (1977), pp. 489-504.
- , « Michel Henry lecteur de Maître Eckart », in *Archives de philosophie*, 36 (1973), pp. 603-624.
- DUPUIS M., « La gloire de la vie ? », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 451-456.
- ENGLISH J., « Le Christ, figure de l'amour ou figure de la vie ? Husserl et Michel Henry », in LAVIGNE J.-FR. (dir.), *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque international de Montpellier 2003*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2006, pp. 211-219.
- FABRE J.-P., « De la science à la barbarie », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 382-385.
- FALQUE É., « Michel Henry théologien (à propos de *C'est moi la Vérité*) », in *Laval théologique et philosophique*, 57/3 (2001), pp. 525-536.
- , « Y a-t-il une chair sans corps ? », in CAPELLE PH. (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie & Théologie », 2004, pp. 95-134.
- FAY É., « Organisation virtuelle, travail réel, Une critique henryenne de l'organisation virtuelle du travail humain », in *Studia phaenomenologica*, IX (2009), (à paraître).
- , « Vivant ou dérisoire, À propos du travail à l'âge de l'information, Une contribution basée sur la phénoménologie de Michel Henry », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 386-394.
- FICHANT M., « Michel Henry et l'histoire de la philosophie », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 258-268.
- FLORES G., « Tsiolkovski, Michel Henry et nous », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 395-405.
- , « Souvenirs », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 523-524.
- FORTHOMME B., « L'épreuve affective de l'autre », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 91/1 (1986), pp. 90-114.
- , « La folie est-elle affectivité ? », in *Michel* in DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 79-94.
- , « La vie comme besoin selon Rolf Kühn », in *Annales de Philosophie*, 19 (1998), pp. 121-139.
- GABELLIERI E., « De la métaphysique à la phénoménologie : une relève ? », in *Revue philosophique de Louvain*, 94/4 (1996), pp. 625-644.
- GAÏFFI FR., « La dimension trinitaire dans la philosophie du Christianisme de Michel Henry », in LAVIGNE J.-FR. (dir.), *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque international de Montpellier 2003*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2006, pp. 149-165.
- GALACTÉROS É., « Apport de Michel Henry à la pratique de la vie immanente dans l'intersubjectivité de la rencontre médicale », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 406-416.
- GARCIA BARÓ M., « Le commencement perdu », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 417-423.

- , « La douleur et la chair, Essai de philosophie première », in LAVIGNE J.-FR. (dir.), *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque international de Montpellier 2003*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2006, pp. 223-238.
- GÉLY R., « Croyance et foi perceptive, Merleau-Ponty et Michel Henry, lecteurs de Maine de Biran », in *Science et Esprit*, 53/2 (2001), pp. 329-352.
- , « Du courage de mourir au courage de vivre : Quels enjeux politiques ? Introduction à une phénoménologie radicale du courage », in *Dissensus – Revue de philosophie politique de l'Ulg*, 2 (2009), pp. 116-145.
- , « La question de l'accroissement de la vie dans la phénoménologie de Michel Henry, Réflexions à partir de *La barbarie* », in *Noesis*, 13 (à paraître)
- , « Réversibilité et asymétrie des rôles chez Michel Henry et Merleau-Ponty », in HATEM J. (dir.), *Michel Henry, La Parole de Vie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003, pp. 117-166.
- , « Que devient le concept d'action objective dans le *Marx* de Michel Henry ? », (manuscrit).
- , « Souffrance et attention sociale à la vie : Éléments pour une phénoménologie radicale du soin », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, V/5 (2009), pp. 1-29.
- GENS J.-CL., « Heidegger à Fribourg : le frémissement du savoir de la vie », in DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 319-332.
- GILBERT P., « Un tournant métaphysique de la phénoménologie française ? M. Henry, J-L Marion et P. Ricoeur », in *Nouvelle revue théologique*, 124/4, 2002, pp. 597-617.
- GRAMONT (DE) J., « L'appel de la vie », in HATEM J. (dir.), *Michel Henry, La Parole de Vie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003, pp. 35-72.
- GREISCH J., « L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir », in DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 383-406.
- , « La condition non extatique de la subjectivité absolue et l'épreuve de soi », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 174-185.
- , « Descartes, selon l'ordre de la raison herméneutique. Le “moment cartésien” chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricœur », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 73/4 (1989), pp. 529-548.
- , « Le monde à l'envers, Quel renversement, de quelle phénoménologie ? », in CAPELLE PH. (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie & Théologie », 2004, pp. 55-82.
- , « *Paroles du Christ*, un testament philosophique », in CAPELLE PH. (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie & Théologie », 2004, pp. 193-210.
- , « La phénoménologie matérielle et la révélation de la vie absolue (Michel Henry) », in *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, t. II, *Les approches phénoménologiques et analytiques*, ID., Paris, Cerf, coll. « Philosophie et Théologie », 2002, pp. 334-359.
- GUERY FR., « La division du travail entre Ure et Marx (à propos de Michel Henry) », in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 4 (1977), pp. 423-444.
- GUILLAMAUD P., « L'autre et l'immanence, Étude comparée sur les ontologies de Michel Henry et d'Emmanuel Lévinas », in *Revue de métaphysique et de morale*, 94/2 (1989), pp. 251-272.
- , « L'expérience chez Hegel et la critique henryenne », in *L'enseignement philosophique*, 41/6 (1991), pp. 32-48.
- , « La renonciation et le corps », in *L'enseignement philosophique*, 45/5 (1995), pp. 20-37.
- HAAR M., « Michel Henry entre phénoménologie et métaphysique », in *Philosophie*, 15 (1987), pp. 30-54.

- HATEM J., « Art et interprétation dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, L'art comme phénoménologie chez Michel Henry et Schelling », in *Annales de Philosophie*, 17 (1996), pp. 15-37.
- , « Jens Peter Jacobsen ou l'athéisme et la vie, Note sur *L'essence de la manifestation* de Michel Henry », in *Annales de Philosophie*, 19 (1998), pp. 15-21.
- , « L'énigme de Lucile. Michel Henry et Chateaubriand », in ID. (dir.), *Michel Henry, La Parole de Vie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003, pp. 73-84.
- , « Kafka chez Michel Henry », in *Annales de Philosophie*, 18 (1997), pp. 89-102.
- , « Langage et poésie, Discussion avec Michel Henry », in LONGNEAUX J.-M. (éd.), *Retrouver la vie oubliée, Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, Actes du Colloque de Namur 1999*, Namur, PUN, 2000, pp. 115-132.
- , « Les pistes ouvertes à la phénoménologie radicale par *Le Fils du roi* de Michel Henry », in DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 205-224.
- , « La tonalité mystique de la seconde naissance », in LONGNEAUX J.-M. (éd.), *Retrouver la vie oubliée, Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, Actes du Colloque de Namur 1999*, Namur, PUN, 2000, pp. 166-167.
- , « La vie réfléchie ou pourquoi pas des romans », in LAVIGNE J.-FR. (dir.), *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque international de Montpellier 2003*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2006, pp. 301-313.
- HATEM N., « Michel Henry : lecteur du concept d'angoisse de Kierkegaard », in *Revue philosophique de la France à l'étranger*, 126/3 (2001), pp. 339-357.
- , « Michel Henry contemporain de Kierkegaard », in *Annales de philosophie*, 18 (1997) pp. 67-88.
- , « Le secret partagé : Kierkegaard – Michel Henry », in LAVIGNE J.-FR. (dir.), *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque international de Montpellier 2003*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2006, pp. 195-210.
- HEFTY K., « Sens de la vérité et évidence charnelle », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 457-465.
- HENRY A., « Michel Henry (1922-2002) : entretien en manière de biographie avec J. Leclercq », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 7-50.
- , « Vivre avec Michel Henry : entretien avec M. Uhl », in *Auto-donation, Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2004, pp. 237-267.
- HERCEG M., « Michel Henry lecteur de Hegel », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 269-280.
- HIMY A., « La barbarie de Michel Henry », in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 3 (1987), pp. 327-329.
- , « Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse* », in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 2 (1986), pp. 257-259.
- , « La phénoménologie aujourd'hui (Michel Henry : *Phénoménologie matérielle*) », in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 1 (1991), pp. 67-71.
- JAVAUX J., « Marx I, *Une philosophie de la réalité. Marx II, Une philosophie de l'économie* », in *Nouvelle revue théologique*, 99 (1977), pp. 562-564.
- JERVOLINO D., « Table ronde sur le Marx de Michel Henry », in DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 239-254.
- KHOSROKHAVAR F., « La duplicité du paraître. Sur la double lecture de Michel Henry », in *Revue philosophique de la France à l'étranger*, 126/3 (2001), pp. 321-338.
- , « Michel Henry ou l'intériorité radicale », in DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 57-78.

- KÜHN R., « Besoin, nature et animalité », in *Annales de Philosophie*, 17 (1996), pp. 65-80.
- , « La contre-réduction comme saut dans la Vie absolue », in LONGNEAUX J.-M. (éd.), *Retrouver la vie oubliée, Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, Actes du Colloque de Namur 1999*, Namur, PUN, 2000, pp. 67-78.
- , « Corporéité et vie charnelle. Résultats et perspectives de la phénoménologie matérielle », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 186-195.
- , « Crise de la culture et vie culturelle », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, 65 (1999), 24 pp. ; repris in LONGNEAUX J.-M. (éd.), *Retrouver la vie oubliée, Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, Actes du Colloque de Namur 1999*, Namur, PUN, 2000, in LONGNEAUX J.-M. (éd.), *Retrouver la vie oubliée, Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, Actes du Colloque de Namur 1999*, Namur, PUN, 2000, pp. 139-163.
- , « Individu vivant et réalité ou le regard transcendantal, Approche d'une phénoménologie radicale de la praxis thérapeutique », in HATEM J. (dir.), *Michel Henry, La Parole de Vie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003, pp. 97-116.
- , « Inkarnation und Eucharistie als phänomenologischer Anspruch », in *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, 2 (2003), pp. 167-187.
- , « Le corps retrouvé, Une phénoménologie subjective radicale appliquée à une investigation sur la corporéité », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 72/4 (1988), pp. 557-567.
- , « Existence et affectivité ou la naissance de la personne », in *L'art de comprendre*, 3 (1995), pp. 24-46.
- , « L'inouï phénoménologique ou l'enjeu radical de la phénoménologie d'après Michel Henry », in *Annales de Philosophie*, 18 (1997), pp. 19-28.
- , « Le passage absolu, De l'affectivité comme la seule certitude possible », in DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 141-169.
- , « Réception et réceptivité, La phénoménologie de la vie et sa critique », in *Revue philosophique de la France à l'étranger*, 126/3 (2001), pp. 295-304.
- , « Regard transcendantal et communauté intropathique, Phénoménologie radicale de la praxis thérapeutique », in LAVIGNE J.-FR. (dir.), *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque international de Montpellier 2003*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2006, pp. 119-130.
- , « Traumatisme et mort comme accès à la Vie », in *Annales de Phénoménologie*, 6 (2007), pp. 207-221.
- LACROIX J., « Un philosophe du sentiment : Michel Henry », in *Panorama de la philosophie française contemporaine*, ID., PUF, 1968, pp. 161-167.
- LAOUREUX S., « De l'auto-affection à l'auto-affection, Remarques sur l'expérience d'autrui dans la phénoménologie de M. Henry », in *Alter, Revue de phénoménologie*, 7 (1999), pp. 149-168.
- , « Michel Henry au-delà de l'onto-théologie ? Remarques sur la phénoménologie matérielle et la métaphysique », in HATEM J. (dir.), *Michel Henry, La Parole de Vie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003, pp. 181-212.
- , « La référence à Maître Eckart dans la phénoménologie de Michel Henry », in *Revue philosophique de Louvain*, 2 (2001), pp. 212-253.
- LAVIGNE J.-FR., « De l'être de l'ego à la parole de Dieu : parcours philosophique et pensée phénoménologique dans l'œuvre de Michel Henry », in HATEM J. (dir.), *Michel Henry, La Parole de Vie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003, pp. 21-34.
- , « La matière vivante, ou la victoire de Berkeley », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 196-206.
- , « Michel Henry et la phénoménologie : L'origine de l'être et le principe de la libération », in ID. (dir.), *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque international de Montpellier 2003*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2006, pp. 21-33.

- LECLERCQ J. « Entre archéologie et accomplissement : le cheminement de Michel Henry », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 207-218.
- , « La provenance de la chair : le souci henryen de la contingence », in *Studia phaenomenologica*, IX (2009), (à paraître).
- , « La vérité qui ne resplendit pas ou la vérité de la vie », in BOURGINE B., FAMERÉE J. et SCOLAS P., *Qu'est-ce que la vérité ?*, Paris, Cerf, 2009, pp. 19-41.
- LE LANNOU J.-M., « De la vie divine à la vie absolue, Aristote et Michel Henry », in DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 359-382.
- , « Le “renversement de la phénoménologie” selon Michel Henry », in *Critique revue*, 58/667 (2002), pp. 968-985.
- LIPSTIZ M., « Sur Kant et le problème de la métaphysique dans *L'essence de la manifestation* », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 281-290.
- LLEWELYN J., « Le respect comme affectivité effective », in DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 453-466.
- LØGSTRUP K.E., « L'ontologie de Kierkegaard », in *Annales de Philosophie*, 17 (2003), pp. 1-13.
- LONGNEAUX J.-M., « Le barbare, l'idiote et l'hérétique », in *Études phénoménologiques*, 39-40/20, 2004, pp. 97-115.
- , « D'une philosophie de la transcendance à une philosophie de l'immanence », in *Revue philosophique de la France à l'étranger*, 126/3 (2001), pp. 305-319.
- , « Étude sur le spinozisme de Michel Henry », in *Le Bonheur de Spinoza*, HENRY M., PUF, Paris, col « Épiméthée », 2004, pp. 153-425.
- , « La réduction radicalisée comme passage du premier au troisième genre de connaissance », in ID. (éd.), *Retrouver la vie oubliée, Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, Actes du Colloque de Namur 1999*, Namur, PUN, 2000, pp. 45-64.
- , « La vie tributaire de l'éducation », in LAVIGNE J.-FR. (dir.), *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque international de Montpellier 2003*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2006, pp. 131-145.
- MAESSCHALCK M., « L'attention à la vie comme forme d'une rationalité politique », in HATEM J. (dir.), *Michel Henry, La Parole de Vie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003, pp. 239-275.
- , « Entre modernisme et traditionalisme, Une perspective sur le destin de la pensée catholique au XX<sup>e</sup> siècle », in *Lumen vitae*, 58/1 (2003), pp. 21-33.
- , « La forme communautaire du jugement éthique chez M. Henry, Filiation et fraternité », (avec KOKOSZKA V.), in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, 76 (1999), 24 pp. ; repris in LONGNEAUX J.-M. (éd.), *Retrouver la vie oubliée, Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, Actes du Colloque de Namur 1999*, Namur, PUN, 2000, pp. 183-211.
- , « Immanenz und Norm in den Humanwissenschaften », (avec B. GH. KANABUS), in KÜHN R. et MAESSCHALCK M. (dir.), *Ökonomie als ethische Herausforderung, Lebensphänomenologische Grundlagen*, Freiburg/München, Alber, coll. « Seele, Existenz und Leben », Bd. 8, 2009, pp. 191-212.
- , « Ist eine Kultur des Lebens möglich ? », (avec DEDEURWAERDERE T.), in NOWOTNY ST. et STAUDIGL M. (dir.), *Grenzen des Kulturkonzepts, Meta-Genalogien*, Wien, Turia+Kant, 2003, pp. 187-204.
- , « L'incarnation dans les christologies spéculatives, De Fichte et Schelling à Michel Henry », in OLIVETTI M. (éd.), *Incarnation*, Dott. Antonio, Milan, 1999, pp. 673-690.

- , « Phénoménologie et auto-organisation », (avec KOKOSZKA V.), in FELTZ B., CROMMELINK M. et GOUJON PH. (dir.), *Auto-organisation et émergence dans les sciences de la vie*, Oussia, Bruxelles, 1999, pp. 405-420.
- , « Radikale Phänomenologie und Normentheorie », in NOWOTNY ST. et STAUDIGL M. (éds.), *Perspektiven des Lebensbegriffs. Randgänge der Phänomenologie*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms, 2005, pp. 277-300. Également consulté dans sa version française, « Phénoménologie radicale et théorie de la norme », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, 107 (2003), 19 pp.
- , « Pour un point de vue d'immanence en sciences humaines », (avec B. GH. KANABUS), in *Studia Phaenomenologica*, IX (2009), pp. 307-324.
- , « Sens et limite d'une philosophie du don », in *Archivio di filosofia*, LXXII/1-3 (2004), pp. 281-295.
- MAKDESSI R., « Une philosophie du fondement », in *Annales de Philosophie*, 18 (1997), pp. 115-122.
- MALAGUTI M., « La perspective d'une christologie absolue chez Michel Henry », in LAVIGNE J.-FR. (dir.), *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque international de Montpellier 2003*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2006, pp. 181-193.
- MARION J.-L., « Générosité et phénoménologie, Remarques sur l'interprétation du *cogito* cartésien par Michel Henry », in *Les Études philosophiques*, 1 (1988), pp. 51-72 ; repris sous le titre « La générosité et le dernier *cogito* suivant l'interprétation de Michel Henry », in *Questions cartésiennes, Méthode et métaphysique*, Paris, Cerf, coll. « Philosophe d'aujourd'hui », 1991, pp. 153-157.
- , « L'invisible et le phénomène », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 219-232.
- MARTINS FL., « L'autre : Le corps vivant », in LAVIGNE J.-FR. (dir.), *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque international de Montpellier 2003*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2006, pp. 67-79.
- , « La phénoménologie de Michel Henry et les questions du neurologue Damasio », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 424-431.
- MOURIN Y., « "Il me semble que je vois" : l'énoncé cartésien et la lecture qu'en fait Michel Henry », in *Laval théologique et philosophique*, 51/3 (1995), pp. 529-539.
- NAKA Y., « Ce qui apparaît de soi-même chez Heidegger et Henry », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 291-301.
- OLIVENNES D., « Marx sans "isme" », in *Le Nouvel Observateur*, le 20 août 2009.
- PEPERZAK A., « Vie et mort », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 466-470.
- PETIT J.-L., « Autour du Marx de Michel Henry. Marx et l'ontologie de la praxis », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 82/3 (1977), pp. 365-385.
- PIRET P., « Le logos originaire », in LONGNEAUX J.-M. (éd.), *Retrouver la vie oubliée, Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, Actes du Colloque de Namur 1999*, Namur, PUN, 2000, pp. 83-87.
- , « Michel Henry : L'Évangile johannique et la phénoménologie », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 471-475.
- PORÉE J., « Le temps du souffrir. Remarques critiques sur la phénoménologie de M. Henry », in *Archives de Philosophie*, 54 (1991), pp. 213-240.
- RHODE É., « La promesse de la nuit », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 233-243.
- RICŒUR P., « Le Marx de Michel Henry », in ID., *Lecture 2*, Seuil, Paris, pp. 265-293.
- , « Sur le Marx de Michel Henry », in *Esprit*, 10 (1978), pp. 224-139.

- RODRIGO P., « La vie à l'œuvre : le *Kandinsky* de Michel Henry », in *Alter, Revue de phénoménologie*, 15 (2007), pp. 165-183. Également consulté dans une version abrégée « Du phénoménologique dans l'art : la vie à l'œuvre », in LAVIGNE J.-FR. (dir.), *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque international de Montpellier 2003*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2006, pp. 275-290.
- ROGOZINSKI J., « Sans je ni lieu. La vie sans être d'Antonin Artaud », in DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 333-358.
- ROMEYER-DHERBEY G., « Michel Henry et l'hellénisme », in LAVIGNE J.-FR. (dir.), *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque international de Montpellier 2003*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2006, pp. 37-49.
- SAMARSKY CHR., « Penser en immanence », in HATEM J. (dir.), *Michel Henry, La Parole de Vie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003, pp. 85-96.
- SANSONETTI G., « Le Moi dans une phénoménologie radicale », in LAVIGNE J.-FR. (dir.), *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque international de Montpellier 2003*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2006, pp. 107-118.
- , « Pour une éthique de la vie », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 476-483.
- SCHNEIDER M., « Le sujet en souffrance », in DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 281-295.
- SEBBAH FR.-D., « Aux limites de l'intentionnalité : M. Henry et E. Lévinas lecteurs des *Leçons sur la conscience intime du temps* », in *Alter, Revue de Phénoménologie*, 2 (1994), pp. 245-260.
- , « En deçà du monde ? A propos de la philosophie de Michel Henry », in *Études phénoménologiques*, 39-40/20 (2004), pp. 81-94.
- , « Naître à la vie, naître à soi-même, À propos de la notion de naissance chez Michel Henry », in DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 95-116.
- , « La parole henryenne », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 484-493.
- SEYLER FR., « Michel Henry et la critique du politique », in *Studia phaenomenologica*, IX (2009), (à paraître).
- , « L'Enjeu éthique de la figure du Christ chez Michel Henry », in *Les cahiers du portique*, 6 (2008), pp. 243-265.
- , « Geld, Kapital und die Technisierung der Gesellschaft. Zur lebensphänomenologischen Kritik Michel Henrys », in KÜHN R. et MAESSCHALCK M. (dir.), *Ökonomie als ethische Herausforderung, Lebensphänomenologische Grundlagen*, Freiburg/München, Alber, coll. « Seele, Existenz und Leben », Bd. 8, 2009, pp. 54-79.
- SOULETIE J.-L., « Incarnation et théologie », in CAPELLE PH. (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie & Théologie », 2004, pp. 135-142.
- SOULEZ P., « Généalogie ou archéologie de la psychanalyse », in *Revue internationale de philosophie*, 43/4 (1989), pp. 571-577.
- SOYSAL A., « Une vie en première personne », in DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 117-128.
- SPIRE A., « Michel Henry, l'épreuve de la mort », in *L'Humanité*, le 12 juillet 2002.
- STAUDIGL M., « La vie vieillissante et le corps vulnérable. À propos de la donation chez Henry et Lévinas », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, 119 (2005), 16 pp. ; repris in MAESSCHALCK M. et BRISART R. (éds.), *Idéalisme et phénoménologie*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms, coll. « Europaea memoria », 2007, pp. 219-234.

- TALON-HUGON C., « Affectivité et révélation : Michel Henry, lecteur de Max Scheler », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 302-310.
- , « Aux sources de l'ego vivant : la lecture henryenne du cogito », in LAVIGNE J.-Fr. (dir.), *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque international de Montpellier 2003*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2006, pp. 93-105.
- , « Michel Henry professeur », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 525-526.
- TAMBOURGI N., « Contemporanéités : Tchekhov, Kierkegaard, Michel Henry », in *Annales de Philosophie*, 17 (1996), pp. 39-64.
- TARNOWSKI K., « Auto-affection et Dieu », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 494-503.
- TENGELYI L., « Corporéité, temporalité et ipséité : Husserl et Henry », in LAVIGNE J.-Fr. (dir.), *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque international de Montpellier 2003*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2006, pp. 51-66.
- TEXIER J., « Autour du Marx de Michel Henry II : Marx est-il marxiste », in *Revue de métaphysique et de morale*, 3 (1977), pp. 386-409.
- THÉLOT J., « Conversion et faim », in HATEM J. (dir.), *Michel Henry, La Parole de Vie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003, pp. 213-224.
- , « Phénoménologie de la conscience poétique : Angélus Silesius », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 311-320.
- TILLIETTE X., « C'est moi la Vérité, Pour une philosophie du christianisme, Vérité et christianisme », in *Études*, 1996 (juin), pp. 841-843.
- , « L'amour les yeux fermé », in *Revue des deux mondes*, 2 (1977), pp. 505-508.
- , « La christologie philosophique de Michel Henry », in *Gregorianum* 79/2 (1998), pp. 369-379.
- , « La christologie philosophique de Michel Henry », in DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 171-180.
- , « Michel Henry : la philosophie de la vie », in *Philosophie*, 15 (1987), pp. 3-20.
- , « Quelques souvenirs sur Michel Henry », in HATEM J. (dir.), *Michel Henry, La Parole de Vie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003, pp. 277-284.
- , « Une nouvelle monadologie : la philosophie de Michel Henry », in *Gregorianum*, 61/4 (1980), pp. 633-651.
- TOUMA J.-M., « L'inconscient et le malentendu », in *Annales de Philosophie*, 18 (1997), pp. 123-137.
- UCCIANI L., « Le destin de l'individu n'est pas celui du monde », in DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 225-238.
- VAN RIET G., « Une nouvelle ontologie phénoménologique. La philosophie de Michel Henry », in *Revue philosophique de Louvain*, 64 (1966), pp. 436-457.
- VASCHALDE R., « Du Christ de Michel Henry », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 504-511.
- , « Évocations », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 527-528.
- , « Indications biographiques », in DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 489-500.
- , « Le malheur de la pensée d'après Michel Henry », in HATEM J. (dir.), *Michel Henry, La Parole de Vie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003, pp. 225-238.
- VIDALIN A., « Phénoménologie de la Vie et Théologie », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 512-520.

- WELTEN R., « De Marc au christianisme et retour : la philosophie de la réalité de Michel Henry », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 359-370.
- YAMAGATA Y., « L'immanence et le mouvement subjectif », in DAVID A. et GREISCH J. (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy 1996*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 129-140.
- , « Le langage du sentiment », in LAVIGNE J.-FR. (dir.), *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes du Colloque international de Montpellier 2003*, Paris, Beauchesne, coll. « Pré-tentaine », 2006, pp. 261-274.
- , « Pathos-avec et propriété », in BROHM J.-M. et LECLERCQ J. (dir.), *Dossier Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les dossiers H », 2009, pp. 321-332.
- , « Une autre lecture de *L'essence de la manifestation* : immanence, présent vivant, altérité », in *Les Études Philosophiques*, 2 (1991), pp. 173-191.
- ZAHAVI D., « Subjectivity and immanence in Michel Henry », in *Subjectivity and transcendence*, A. Grøn, I. Damgaard, S. Overgaard, (éds.), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, pp. 133-147.

## III

## AUTRES OUVRAGES ET ARTICLES CITÉS

- ANSELME, *Fides quaerens intellectum, Prosoglion*, trad. KOYRÉ A., Paris, Vrin, 1967.
- AUGUSTIN, *Confessions*, trad. ANDILLY A. (D'), Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1993.
- BARBARAS R., « Entretien avec Th. Gress autour de l'*Introduction à une Phénoménologie de la Vie* », in *Actu philosophia* [En ligne], le 8 décembre 2008, [<http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article69>].
- CALVEZ J. Y., *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1956.
- COURTINE J.-FR., « Avant-propos », in SCHELLING F.W.J., *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, trad. du GDR Schellingiana, COURTINE J.-FR. et MARQUET J.-FR. (dir.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1998, pp. 7-21.
- CYRILLE, *Traité sur saint Jean*, in *Clavis Patrum Graecorum*, t. 74.
- DEJOURS CHR., *Souffrance en France, La Banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1998.
- ECKHART, *Sermons*, trad. ANCELET-HUSTACHE J., Paris, Seuil, 1974.
- , *Traité et sermons*, trad. J. MOLITOR, Paris, Aubier, 1942.
- ELIADE M., *La nostalgie des origines, Méthodologie et essais des religions*, trad. PERNET H. et GOUILLARD J., Paris, Gallimard, coll. « Les essais », 1971.
- GÉLY R., *Identité et monde commun, Psychologie sociale, philosophie et société*, Bruxelles, Peter Lang, coll. « Philosophie & Politique », 2007.
- GREISCH J., *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980.
- HABERMAS J., *Théorie et pratique*, trad. RAULET G., Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1975, 2 t.
- HERDER J. G., *Histoire et cultures, Une autre philosophie de l'histoire*, trad. ROUCHE M., Paris, Garnier-Flammarion, coll. « Philosophie », 2000.
- KAFKA FR., *L'Amérique*, in *Œuvres complètes*, trad. VIALATTE A., Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1976.
- , *Journal intime*, trad. KLOSSOWSKI P., Paris, Grasset, 1945, p. 253.
- KANDINSKY V., *Regards sur le passé*, trad. BOUILLON J.-P., Paris, Hermann, 1974, pp. 91-92.
- KEARNEY R., *Poétique du possible, Phénoménologie herméneutique de la figuration*, Paris, Beauchesne, 1984.
- KIERKEGAARD S. A., *Traité du Désespoir*, trad. FERLOV K. et GATEAU J., Paris, Gallimard, 1949.

- LENOBLE J. et MAESSCHALCK M., *Toward a Theory of Governance, The Actions of Norms*, The Hague-London-New York, Kluwer Law International, 2003.
- LESSING G. E., *L'Éducation du genre humain*, trad. LAUNAY M. (DE), Paris, Findakly, 1999.
- MACHEREY P., *Marx 1845, Les « Thèses » sur Feuerbach, Traduction et commentaire*, Paris, Amsterdam, 2008.
- MAESSCHALCK M., *L'Anthropologie politique et religieuse de Schelling*, Leuven/Paris, Peeters/Vrin, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », 1991.
- , « Le Jésus de Schelling », in *Les cahiers du Portique*, 6 (2008), pp. 157-180.
- , « Événement et destinée », in COURTINE J.-FR. et MARQUET J.-FR. (dir.), *Le dernier Schelling, Raison et positivité*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1994, pp. 31-54.
- , *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Leuven/Paris, Peeters/Vrin, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », 1989.
- MARION J.-L., *Étant donné, Essais d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997.
- , *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002.
- , « Le phénomène saturé », in *Phénoménologie et théologie*, Criterion, Paris, 1992, pp. 79-128.
- MARX K., *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (Paris, Pauvert, 1965).
- , *Le Capital*, trad. RUBEL M., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1963.
- , *Contribution à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. J. MOLITOR, Paris, Costes, 1946.
- , *Critique de l'économie politique*, trad. RUBEL M., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1963.
- , *Fondements (Grundrisse) de la critique de l'économie politique*, trad. DANGEVILLE R., Paris, Anthropos, 1967.
- , *L'Idéologie allemande*, trad. MOLITOR J., Paris, Costes, 1946, p. 185 ; trad. AUGER H., BADIA G., BAUDRILLARD J., CARTELLE R., Paris, Éditions sociales, 1968.
- , *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, trad. RUBEL M., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 1963.
- , *Manifeste du parti communiste*, trad. BOTTIGELLI É., Paris, Aubier, 1971.
- , *Le Manuscrit de 44*, trad. BOTTIGELLI É., Paris, Éditions Sociales, 1968.
- , *Misère de la philosophie*, trad. RUBEL M., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1963.
- , *La Sainte famille*, trad. MOLITOR J. Paris, Costes, t. II, 1946, p. 140 ; trad. COGNIOT E., Paris, Éditions Sociales, 1972.
- NOVALIS, *Hymnes à la Nuit*, trad. BLANQUIS G., Paris, Aubier, 1943.
- NOWOTNY S. et STAUDIGL M., (dir.), *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien*, Turia + Kant, Vienne, 2003.
- , *Perspektiven des Lebensbegriffs. Randgänge der Phänomenologie*, Hildesheim/New York/Zürich, Olms, 199X.
- RESWEBER J.-P., « Présentation », in *Les cahiers du Portique*, 6 (2008), pp. 7-17.
- SCHELLING F. W. J., *Leçons sur la méthode des études académiques*, in *Philosophies de l'Université. L'idéalisme allemand et la question de l'Université, Textes de Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt, Hegel*, trad. G. GOFFIN, J.-FR. COURTINE, L. FERRY, A. LAKS, O. MASSON, A. RENAUT et J. RIVELAYGUE, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1979.
- , *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, trad. du GDR Schellingiana, J.-FR. COURTINE et J.-FR. MARQUET (dir.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1998.
- , *Philosophie de la Révélation*, trad. du RCP Schellingiana, J.-FR. COURTINE et J.-FR. MARQUET (dir.), Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1994, 3 t.
- SCHOPENHAUER A., *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. BURDEAU A., Paris, Alcan, 1888, 3 t.

- SICHÈRE B., *Seul un dieu peut encore nous sauver, Le nihilisme et son envers*, Paris, Desclée De Brouwer, coll. « Philosophie », 2002.
- TERTULLIEN, *La Chair du Christ*, trad. J.-P. MAHÉ, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1975.
- TILLIETTE X., *L'Absolu et la philosophie, Essais sur Schelling*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1987.
- , *Le Christ de la philosophie, Prolégomènes à une christologie philosophique*, Cerf, coll. « Cogitation fidei », Paris, 1990.
- , *La mythologie comprise, Schelling et l'interprétation du paganisme*, suivi de *Trois essais concernant l'origine*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2002.
- , *Schelling, Une philosophie en devenir*, t. II, *La dernière philosophie 1821-1854*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1970.
- , *Une introduction à Schelling*, Paris, Honoré Champion, coll. « Travaux de philosophie », 2007.
- WEBBER M., *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. CHAVY J., Paris, Plon, 1964.

## IV

## ARTICLES À LA SOURCE DE LA THÈSE

- KANABUS B. GH., « Généalogie du concept henryen d'Archi-Soi », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, 139 (2008), 30 pp
- , « Individualité et communauté selon une phénoménologie de l'Archi-Soi », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, 141 (2008), 30 pp.
- MAESSCHALCK M. et —, « Immanenz und Norm in den Humanwissenschaften », in KÜHN R. et MAESSCHALCK M. (dir), *Ökonomie als ethische Herausforderung, Lebensphänomenologische Grundlagen*, Freiburg/München, Alber, coll. « Seele, Existenz und Leben », Bd. 8, 2009, pp.191-212..
- , « Vie et Archi-Soi, Protonaissance de la relationnalité », in *Studia Phaenomenologica*, IX (2009), pp. 93-108.
- MAESSCHALCK M. et —, « Pour un point de vue d'immanence en sciences humaines », in *Studia Phaenomenologica*, IX (2009) pp. 307-324.



# TABLE DES MATIÈRES

|                                                                            |           |
|----------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>REMERCIEMENTS .....</b>                                                 | <b>5</b>  |
| <b>TABLE DES ABRÉVIATIONS.....</b>                                         | <b>6</b>  |
| <b>INTRODUCTION.....</b>                                                   | <b>7</b>  |
| <b>CHAPITRE 1. GÉNÉALOGIE DE L'ARCHI-SOI .....</b>                         | <b>21</b> |
| I. Généalogie du pouvoir d'être soi de la vie.....                         | 22        |
| 1. Première thèse : la vie est le pouvoir de s'éprouver soi-même.....      | 23        |
| 2. Deuxième thèse : la vie est le pouvoir de s'affecter soi-même.....      | 26        |
| 3. Troisième thèse : la vie est le pouvoir de s'accroître soi-même .....   | 27        |
| 4. Thèse originaire : la vie est le pouvoir d'être un Soi .....            | 29        |
| 5. Thèse dérivée : le pouvoir d'être soi engendre le soi des vivants ..... | 32        |
| II. Les enjeux thématiques du pouvoir d'être soi.....                      | 34        |
| 1. Besoin et agir vivant .....                                             | 34        |
| 2. Le monde comme corproprieton .....                                      | 37        |
| 3. La culture.....                                                         | 47        |
| 4. La communauté.....                                                      | 51        |
| III. Du pouvoir d'être un Soi au concept d'Archi-Soi.....                  | 56        |
| 1. Vie et Ipséité, de la première à la seconde philosophie.....            | 56        |
| 2. La double fonction de l'Archi-Soi .....                                 | 60        |
| 3. Archi-Soi et temps de l'engendrement des vivants .....                  | 52        |
| Conclusion .....                                                           | 68        |
| <b>CHAPITRE 2. PROTO-NAISSANCE DE L'ARCHI-SOI.....</b>                     | <b>71</b> |
| I. L'Archi-Soi comme effectuation de l'auto-affection de la vie .....      | 72        |
| 1. Le dédoublement du concept d'Archi-Soi .....                            | 72        |
| 2. De la partageabilité à la relationnalité.....                           | 79        |
| II. Archi-Soi et auto-affection effective des soi transcendants.....       | 85        |

|                                                                                                    |            |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 1. Archi-Soi et engendrement de l'ipséité charnelle des vivants.....                               | 85         |
| 2. Dédoublément du concept d'Archi-Soi et processus d'ipséisation des vivants.....                 | 88         |
| 3. Un « milieu » où se joue le mouvement de l'épreuve de soi .....                                 | 105        |
| III. La communauté comme attestation d'une relationnalité originaire.....                          | 108        |
| 1. De la relationnalité à la filiation .....                                                       | 109        |
| 2. L'accomplissement de la relationnalité .....                                                    | 113        |
| Conclusion .....                                                                                   | 116        |
| <b>CHAPITRE 3. L'HISTOIRE DE LA VIE .....</b>                                                      | <b>119</b> |
| I. L'auto-potentialisation de l'histoire dans la vie.....                                          | 121        |
| 1. La présupposition phénoménologique de l'histoire.....                                           | 121        |
| 2. Le principe de l'auto-potentialisation de l'histoire.....                                       | 128        |
| 3. L'hétérogénéité de la condition de l'histoire .....                                             | 133        |
| 4. Archi-Soi et historialisation de la vie.....                                                    | 140        |
| 5. Dépotentialisation et désautopotentialisation .....                                             | 143        |
| II. Histoire phénoménologico-pragmatique de la transformation de la communauté .....               | 147        |
| 1. Les conditions épistémologiques .....                                                           | 148        |
| 2. Regard phénoménologico-pragmatique sur la transformation de la communauté .....                 | 152        |
| 3. Pour une sortie de la crise par la désautopotentialisation.....                                 | 162        |
| Conclusion .....                                                                                   | 170        |
| <b>CHAPITRE 4. LA RAISON DU CHRISTIANISME.....</b>                                                 | <b>173</b> |
| I. D'un premier usage : le christianisme comme miroir.....                                         | 174        |
| II. D'un deuxième usage : le christianisme comme attestation culturelle de la potentialisation.... | 180        |
| 1. Une phénoménologie transcendantale du christianisme .....                                       | 181        |
| 2. Une attestation culturellement édifiée dans l'histoire .....                                    | 189        |
| 3. La fécondité du christianisme .....                                                             | 193        |
| III. D'un troisième usage : le Christ comme potentialisateur de l'histoire.....                    | 195        |
| 1. Le Christ comme crise de l'histoire.....                                                        | 197        |
| 2. Les Écritures ou la Parole de l'événementialité .....                                           | 206        |
| 3. La foi, de la connaissance à l'espoir de l'accomplissement.....                                 | 211        |
| 4. L'auto-transformation de la vie comme Communion des Saints .....                                | 215        |
| Conclusion .....                                                                                   | 219        |
| <b>CONCLUSION .....</b>                                                                            | <b>223</b> |
| <b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>                                                                         | <b>235</b> |
| I. Œuvres de Henry.....                                                                            | 235        |
| 1. Philosophie .....                                                                               | 235        |
| 2. Littérature.....                                                                                | 236        |
| 3. Articles, contributions et entretiens non réédités dans les recueils posthumes.....             | 236        |
| II. Commentaires .....                                                                             | 237        |
| 1. Ouvrages consacrés en tout ou en partie à Henry .....                                           | 237        |
| 2. Articles consacrés à Henry.....                                                                 | 238        |
| III. Autres ouvrages et articles cités .....                                                       | 249        |
| IV. Articles à la source de la thèse.....                                                          | 251        |



