

# Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre:	<b>Généalogie du concept henryen d'Archi-Soi.</b>
Auteur:	<b>Benoît Kanabus</b>
N°	<b>139</b>
Année :	<b>2008</b>

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2008

*This paper may be cited as: Benoît Kanabus , « Généalogie du concept henryen d'Archi-Soi", in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°139, 2008.*

# Généalogie du concept henryen d'Archi-Soi

Par Benoît Kanabus

« 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 seconde philosophie (ou trilogie). Ce concept, Henry l'adoptera en tant que position phénoménologique explicite et définitive de sa description du Soi de la vie transcendante. Notre hypothèse est néanmoins que son intuition est présente dès ses premières publications à chaque fois que, pour le retracer brièvement et mieux cerner l'enjeu généalogique, Henry décrit la vie comme le pouvoir d'être soi et, finalement, comme le pouvoir d'être *un* Soi.

Face à l'ampleur chronologique et scripturaire de la première philosophie, nous adopterons une lecture prospective des œuvres qui précèdent la trilogie qui ordonnera la méthode longitudinale (diachronique) aux coupes transversales (thématiques). Cette méthodologie possède en effet deux avantages autour desquels nous allons structurer notre généalogie. [1.] Elle rend plus lisible la logique du développement d'une description toujours plus affinée du pouvoir d'être soi de la vie. Nous procéderons donc en mettant d'abord en relief les virtualités qui sous-tendent le concept d'Archi-Soi dans les grandes thèses phénoménologiques de la première philosophie. [2.] La méthodologie des coupes transversales est aussi la plus adaptée pour nous permettre de comprendre comment Henry articule cette thèse du pouvoir d'être soi de la vie aux trois grandes thématiques auxquelles il applique ses présuppositions phénoménologiques, thématiques qui suivent aussi schématiquement la chronologie de la première philosophie : le besoin et l'agir vivant (du *Marx*

---

<sup>1</sup> M I, p. 33.

jusque *La barbarie*), la culture (de *La Barbarie* jusque *Du communisme au capitalisme*), la communauté (*Phénoménologie matérielle*).

[3.] Grâce à cette représentation de la progression génétique par laquelle Henry a pu conceptualiser, d'une manière si radicale et si résolue, un tel pouvoir, nous pénétrons les conditions de validité de la thèse de l'Archi-Soi en montrant que la première philosophie a d'emblée un large potentiel d'extension dont la trilogie est une compréhension approfondie.

## 1. GÉNÉALOGIE DU POUVOIR D'ÊTRE SOI DE LA VIE

Pour mieux saisir la nécessité logique qui préside à l'évolution de la phénoménologie henryenne, nous suivons l'enchaînement de trois thèses décisives de la phénoménologie radicale de la vie qui parcourent tous les écrits de la première philosophie : [1.1.] la vie a le pouvoir de s'éprouver soi-même, [1.2.] la vie a le pouvoir de s'affecter soi-même, [1.3.] la vie a le pouvoir de s'accroître soi-même, afin de référer ce qui semble en être la première origine, [1.4.] la vie est le pouvoir d'être soi. Cette thèse originaire implique une thèse dérivée : [1.5.] le pouvoir d'être soi est la condition de possibilité de l'engendrement de vivants.

### 1.1. Première thèse : la vie a le pouvoir de s'éprouver soi-même

Une thèse fondamentale et bien connue de la pensée henryenne est que l'essence de la vie consiste dans le pur fait de s'éprouver soi-même, c'est-à-dire que ce que la vie éprouve, c'est elle-même. C'est en ce sens que Henry lui attribue les épithètes de « repos », de « solitude », ou celui de « pauvreté ». Si la vie est une épreuve de soi, c'est parce que la matière phénoménologique dont elle est faite est une pure affectivité. « L'affectivité est l'essence de la vie »<sup>2</sup>, lit-on dans *L'essence de la manifestation*, elle est le « se sentir soi-même »<sup>3</sup>. L'affectivité a donc un statut transcendantal originaire : elle « est l'essence originaire de la révélation »<sup>4</sup> ou, dit autrement, ce mode de manifestation qui consiste à s'auto-révéler<sup>5</sup>.

En disant qu'à travers l'affectivité la vie transcendantale est ce qui s'éprouve soi-même, Henry ne dit pas que la vie est quelque chose qui aurait de surcroît cette propriété de s'éprouver soi-même, mais qu'elle est le s'éprouver soi-même considéré en lui-même et comme tel, le fait même de s'auto-révéler<sup>6</sup>. Cette essence phénoménologique, Henry la justifie donc en disant que la vie, en s'auto-révéland, se propulse dans la phénoménalité sous la forme d'une épreuve

---

<sup>2</sup> EM, p. 596.

<sup>3</sup> EM, p. 638.

<sup>4</sup> EM, p. 578. Souligné par l'auteur. Voir également LB, p. 30.

<sup>5</sup> EM, pp. 667-668.

<sup>6</sup> Cf. « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie », in DP (PV I), pp. 39-57, p. 49.

de soi. Si nous déployons cette thèse, nous pouvons dire que la vie transcendante est l'originel, l'inconditionnel advenir en soi, dans lequel elle s'empare de soi et s'étreint elle-même, de telle sorte qu'incapable d'échapper à son emprise elle produit sa propre phénoménalité<sup>7</sup>.

C'est pourquoi, la vie sera finalement définie par Henry en tant que procès, le procès originaire de la phénoménalisation, le mode selon lequel la phénoménalité se phénoménalise<sup>8</sup>.

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

Une première thèse de la phénoménologie radicale pose que la vie a 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 »<sup>9</sup>. L'affectivité a donc pour structure l'immanence parce qu'elle se donne comme un pouvoir de manifestation qui se révèle par lui-même immédiatement, sans mise à distance ; par conséquent jamais sous la forme d'un objet<sup>10</sup>. L'épreuve que la vie fait d'elle-même est marquée par la passivité ontologique à l'égard de soi<sup>11</sup>. Le titre du § 36 de *L'essence de la manifestation* dans lequel se situent ces propositions est d'ailleurs explicite : « 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 l'immanence »<sup>12</sup>. À la question de la manifestation de l'affectivité, Henry répond que « la révélation qui trouve son essence dans l'Affectivité se présente nécessairement sous la forme de celle-ci »<sup>13</sup>.

Cette thèse Henry la reprend et la développe en 1975 dans « 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>14</sup>. L'immédiateté signifie que les effets ne sont pas extérieurs à la cause. Le pouvoir de se donner elle-même, la vie ne l'utilise pas comme s'il était autre chose qu'elle-même. « Penser une causalité immanente, explique J.-M. Longneaux, c'est penser “un pouvoir de se produire” se produisant lui-même comme ce pouvoir. Ainsi, la cause est l'acte de se produire, et l'effet est précisément cet acte lui-même. On l'aura compris,

---

<sup>7</sup> Cf. GP, p. 303.

<sup>8</sup> « Phénoménologie de la naissance », in DP (PV I), pp. 123-142, p. 133.

<sup>9</sup> EM, p. 354.

<sup>10</sup> Cf. EM, p. 355.

<sup>11</sup> Cf. EM, p. 852.

<sup>12</sup> EM, p. 344.

<sup>13</sup> EM, p. 679.

<sup>14</sup> « Le concept d'être comme production », in DAP (PV III), pp. 11-41, p. 40.

énoncés ainsi, d'un point de vue strictement formel, il n'existe plus de véritable rapport entre les effets, la cause et le pouvoir. Il n'y a plus qu'une simple identité qui subsiste par soi »<sup>15</sup>. C'est par conséquent à partir du couple indissociable de l'activité et de la passivité que Henry décrit la vie transcendantale. 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 de venue en soi.

Le pouvoir que la vie a de s'affecter soi-même, voilà ce dont rend précisément compte le concept d'auto-affection qui parcourt toute la première philosophie. La vie s'auto-affecte au sens où, en tous les moments de son auto-affection, c'est elle qui affecte et qui est affectée. S'affecter elle-même veut dire que son « contenu », la vie ne le produit pas à la manière d'une création extérieure ; elle se donne à elle-même ce contenu qu'elle est elle-même. Aux deux premiers critères de l'auto-affection, l'immanence et l'immédiateté, est donc lié un troisième, celui de la « non-crétation ». C'est pour cette raison que M. Maeschalck dit que : « La vie au sens transcendantal ne possède aucune qualité, encore moins de quantité ; elle est dans son immanence radicale, épreuve de soi dans son auto-développement, dans son auto-accroissement s'éprouvant continuellement dans son mouvement même. Ainsi, son savoir d'elle-même se confond sans cesse avec son pouvoir d'être elle-même »<sup>16</sup>.

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

En effet, 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 comme une « voracité »<sup>17</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>18</sup>. Ne cessant de se vouloir elle-même, la vie est originairement caractérisée par l'« auto-accroissement ».

Il ne faudrait pas minimiser l'aspect chaotique de la vie qui ressort des descriptions menées par Henry à cette époque. L'agir travaille à l'intérieur même de la structure phénoménologique de la vie comme cette « action que la vie exerce elle-même et par laquelle elle se transforme elle-même »<sup>19</sup>, ce que mettra particulièrement en évidence *La barbarie*. L'accroissement de la vie est conjoint à son épreuve de soi. L'auto-affection est habitée par une activité

---

<sup>15</sup> J.-M. LONGNEAUX, « Étude sur le spinozisme de Michel Henry », in BS, pp. 153-425, p. 253.

<sup>16</sup> M. MAESSCHALCK, « L'attention à la vie comme forme d'une rationalité politique », in *Michel Henry, La Parole de Vie*, J. HATEM (éd.), Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003, pp. 239-275, p. 249.

<sup>17</sup> GP, p. 171.

<sup>18</sup> GP, p. 172.

<sup>19</sup> LB, p. 14.

radicale de déploiement. *Voir l'invisible* est tout aussi limpide à ce sujet :

« 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>20</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 », qu'elle veut se préserver comme ce qu'elle est<sup>21</sup>. Avant même le niveau d'effectuation qu'est la culture, l'art ou l'éthique, c'est déjà la vie, en son niveau transcendantal, qui s'élève comme activité, qui s'empare de soi et qui est habitée par cette tension de l'accroissement<sup>22</sup>.

Si nous relevions avec justesse l'aspect chaotique de la vie, il faut toutefois ajouter que Henry réaffirme sans cesse dans les mêmes réflexions que, dans cet accroissement, dans cette activité, la vie ne sort pas de soi.

« Il faut redire, lit-on dans *Généalogie de la psychanalyse*, 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>23</sup>.

Tout en témoignant de sa profusion, le principe d'immanence radicale de la vie par rapport à elle-même, posé dès *L'essence de la manifestation*, n'est donc pas mis à mal. L'essence de la vie transcendantale puise en effet son auto-apparaître phénoménologique pur dans son auto-affection, ce qui a pour conséquence que la vie est à la fois et ce qui donne et ce qui est reçu<sup>24</sup>.

Un très beau passage de *Phénoménologie matérielle* déploie ce mouvement agissant de transformation de la vie et le réfère à ce qui en assure la cohérence : la subjectivité de la vie.

« 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>25</sup>.

#### **1.4. Thèse originaire : la vie est le pouvoir d'être un soi**

Selon une troisième thèse, l'accroissement de la vie n'est pas le déferlement d'une pure force aveugle et chaotique. L'accroissement n'est pas un flux incontrôlé parce que l'affectivité n'est pas sans rapport à soi, comme s'il s'agissait d'une forme d'extériorisation ou de sortie de soi. Pour le justifier, Henry avance dès *Philosophie et phénoménologie du corps* la thèse

---

<sup>20</sup> VI, p. 209.

<sup>21</sup> « Ce que la science ne sait pas », in SER (PV IV), pp. 41-51, p. 50. Voir également GP, p. 304.

<sup>22</sup> Cf. PM, p. 56.

<sup>23</sup> GP, p. 265.

<sup>24</sup> R. KÜHN, « Existence et affectivité ou la naissance de la personne », in *L'art du comprendre*, 3 (1995), pp. 24-46, p. 35.

<sup>25</sup> PM, pp. 54-55. Souligné par l'auteur.

déterminante qui conditionne toutes les autres : si l'affectivité est « l'essence originaire de la révélation », c'est parce qu'elle est « l'essence de l'ipséité »<sup>26</sup>. Cette thèse, il la pose déjà 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 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>27</sup>.

Henry explique donc 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>28</sup>.

Mais de quel « soi » s'agit-il ? Jusque *Généalogie de la psychanalyse*, la question de l'ipséité et de la vie transcendantale est connexe à la description de l'ipséité des vivants, à l'« ontologie de l'Ego »<sup>29</sup>. L'épreuve que la vie fait de soi se confond avec son épreuve dans le soi des vivants qui naissent en elle ; ce que plusieurs commentateurs n'avaient pas manqué de relever 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>30</sup>.

Il faut attendre *La barbarie* pour voir la question du pouvoir d'être soi de la vie transcendantale commencer à être évoquée indépendamment de l'ipséité des vivants, bien que la première ne soit pas encore autonome de la seconde.

« 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>31</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, trouve ici une justification dans la mesure où Henry parle bien d'une « subjectivité de la vie », c'est-à-dire d'un mouvement ipséique, mais seulement pour autant que celui-ci s'actualise. Autrement dit, la vie essentialise (ou actualise) dans les vivants ce qu'elle tenait en elle originairement en tant que pouvoir (ou potentialité), ce pouvoir étant d'être soi en chacune des épreuves dans lesquelles un vivant la met en jeu. Un second passage de *La barbarie* redit l'autonomisation encore relative de l'épreuve de soi de la vie transcendantale, mais il laisse entendre aussi une étreinte de la vie qui, tout en étant donc*

<sup>26</sup> PPC, p. 51. Voir également EM, p. 581 et LB, pp. 80 et 107.

<sup>27</sup> EM, p. 581.

<sup>28</sup> GP, p. 97.

<sup>29</sup> X. TILLIETTE, « Une nouvelle monadologie : la philosophie de Michel Henry », in *Gregorianum*, 61/4 (1980), pp. 633-651, p. 634.

<sup>30</sup> G. VAN RIET, « Une nouvelle ontologie phénoménologique », in *Revue philosophique de Louvain*, 64 (1966), pp. 436-457, p. 456.

<sup>31</sup> LB, p. 69.

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 qui est l'essence de la vie »<sup>32</sup>.

Henry dépasse donc progressivement l'apparente redondance qui parcourait ses écrits. Dire que le « se sentir » se sent soi-même signifie à présent explicitement que la vie transcendantale se donne originairement en tant que « subjectivité »<sup>33</sup>. Henry décrit ici un mouvement ipséisé de la vie, il ne décrit donc pas encore une Ipséité propre et effective de la vie transcendantale. La *difficulté* à laquelle il est alors 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 transcendantale porte en elle-même un Soi propre, et non pas seulement le pouvoir de se subjectiviser ? Il revient à *Phénoménologie matérielle* de faire un pas décisif en parlant désormais sans ambiguïté d'un « Soi » de la Vie<sup>34</sup>.

Deux enseignements importants ressortent de ces réflexions. 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 », paru en 1995, nous percevons l'approfondissement continu de cette thèse. « En s'accomplissant comme auto-affection, la vie génère en soi sa propre Ipséité, elle s'éprouve comme un *Soi originaire* [...] »<sup>35</sup>. Le terme « accomplissement » remplace définitivement les termes onto-théologiques d'« essentialisation », d'« essenciation » ou d'« actualisation », pour signifier que c'est bien le pouvoir originaire d'être *ce* Soi qui s'accomplit, et nul autre.

Henry pose donc, dans les ultimes écrits précédant la trilogie, que se loge à l'intérieur de ce mouvement inouï 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 bien parce qu'elle accomplit ce pouvoir pour elle-même et en elle-même, de sorte qu'elle*

---

<sup>32</sup> LB, p. 68.

<sup>33</sup> LB, p. 16. Voir J.-M. LONGNEAUX, « Étude sur le spinozisme de Michel Henry », *op. cit.*, p. 263.

<sup>34</sup> PM, p. 54.

<sup>35</sup> « Le corps vivant », in AD, pp. 111-138, p. 131.



*accomplit un Soi, qui n'est pas n'importe quel Soi, mais le sien propre en chacune de ses épreuves.*

### **1.5. Thèse dérivée : le pouvoir d'être soi de la vie 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.

C'est la vie qui est elle-même le passage entre nos différentes tonalités affectives, disait dans un premier temps *L'essence de la manifestation*<sup>36</sup>. Certains commentateurs ont alors conclu, nous l'avons dit, que vie et vivant risqueraient d'être confondus. *La barbarie* va préciser cette thèse en distinguant plus nettement une activité propre à la vie, activité qui est une condition antérieure à 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>37</sup>.

Suivant cette volonté de radicalisation, *Voir l'invisible* accentue encore le mouvement propre du sentir 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>38</sup>.

*Du communisme au capitalisme*, d'une manière explicite cette fois, parle d'« engendrement » même si une confusion entre vie et vivant semble encore être maintenue, comme nous pouvons le lire dans cet autre passage :

« 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>39</sup>.

*Phénoménologie matérielle* restera sur le risque de confusion de *Du communisme au capitalisme*. Mais, en lieu et place du « phénomène métaphysique », c'est la dimension de l'« Archi » qui fait son apparition. La vie est l'Archi-Révélation de l'impression<sup>40</sup>.

« 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

---

<sup>36</sup> Cf. EM, p. 837.

<sup>37</sup> LB, p. 36.

<sup>38</sup> VI, pp. 199-200.

<sup>39</sup> PM, p. 34.

<sup>40</sup> Cf. PM, p. 47. Voir également « La critique du sujet », in DS (PV II), pp. 9-23, p. 21.

cette façon, il s'identifie »<sup>41</sup>.

Or, nous explique P. Audi, « voici 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>42</sup>. L'avancée majeure de *Phénoménologie matérielle* est alors de corréler la description d'une vie qui engendre en elle un Soi dans lequel elle s'auto-révèle 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>43</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 ». Il articule désormais très clairement l'épreuve que nous faisons de nous-mêmes à l'épreuve qui survient dans la vie transcendantale elle-même. 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>44</sup>. Au risque de fusionner la vie et les vivants se substitue un autre risque, celui de fusionner leurs ipséités respectives.

L'article « Le corps vivant » garde la trace de ses deux risques de fusion. Le premier lorsque Henry écrit que « la phénoménalisation en laquelle la vie est une affectivité transcendantale [...] habite tout ce qui s'auto-affecte et [...] se trouve, de la sorte et de cette sorte seulement, *être vivant* »<sup>45</sup>. Le second en indiquant comment le pouvoir d'être un Soi de la vie en s'accomplissant comme auto-affection 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>46</sup>. La première philosophie pose donc que, du point de vue de la vie transcendantale, l'auto-affection de la vie est un acte de se révéler à soi-même parce qu'il engendre en elle un Soi et l'accomplit. Du point de vue du vivant, rien ne peut s'affecter qu'en étant dans l'auto-affection du Soi de la vie, au risque de confondre leur soi respectif.

---

<sup>41</sup> PM, p. 177.

<sup>42</sup> P P. AUDI, *Michel Henry*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Figures du savoir », 2006, p. 216.

<sup>43</sup> PM, p. 74.

<sup>44</sup> « Quatre principes de la phénoménologie », in DP (PV I), pp. 77-104, pp. 102-103.

<sup>45</sup> « Le corps vivant », *loc. cit.*, p. 129. Souligné par l'auteur.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 131.

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

Nous allons maintenant étayer notre généalogie en confirmant thématiquement le progrès génétique de la description d'un pouvoir d'être soi de la vie. Nous montrerons que la description de la vie comme pouvoir d'être soi ainsi que l'évolution progressive de cette description est contemporaine et dépendante des applications concrètes que la phénoménologie radicale rencontre et se donne pour tâche d'élucider, celles [2.1] du besoin, [2.2] de la culture, [2.3] de la communauté.

### 2.1. Besoin et agir vivant

De nos réflexions sur les thèses fondamentales de la phénoménologie radicale, il ressort que les vivants ne se donnent pas à eux-mêmes le pouvoir de vivre, ils sont néanmoins immergés dans le mouvement fondamental de l'auto-effectuation 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. Pour Henry, 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-accroissement de soi de la subjectivité de la vie »<sup>47</sup> en tant qu'il est aussi un besoin de la vie elle-même<sup>48</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>49</sup>.

Les vivants n'éprouvent leur besoin qu'à travers la révélation du besoin de la vie en eux, ce qui n'est possible que pour autant que les vivants participent au propre pouvoir de se sentir de la vie. Pour justifier cette thèse, Henry dégage progressivement une notion claire de l'engendrement des vivants à partir de l'auto-affection de la vie ; ce qui, tout en réaffirmant la vie comme réalité de toute affection des vivants, empêche cependant leur confusion. L'expérience de notre passivité nous renvoie à une vie que nous ne sommes pas, qui s'éprouve indépendamment de notre consentement mais à laquelle nous devons de vivre.

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. Le mouvement fondamental qui nous pousse à agir ne peut pas être simplement compris comme ce qui résulte d'un manque, ce qui aurait pour

---

<sup>47</sup> LB, p. 176.

<sup>48</sup> Cf. CC, p. 134.

<sup>49</sup> R. KÜHN, *Radicalité et passibilité : pour une phénoménologie pratique*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003, p. 142.

corrélation de saisir l'action de manière objective comme résolution du manque, annulation de la tension et retour à l'équilibre. L'étude henryenne sur 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>50</sup>.

Cette dernière expression est importante dans la pensée de Henry puisqu'elle indique que ce qui est 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>51</sup>. C'est ce qui conduit Henry, lecteur de Marx, à dire que « l'activité, le travail même, est besoin »<sup>52</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. Si le besoin est un besoin vivant, il appelle de lui-même un certain agir, une praxis entraînant la satisfaction, qui fait en ce sens partie du besoin lui-même. « [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>53</sup>.

L'agir n'a 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>54</sup>. R. Kühn rappelle par conséquent que : « 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>55</sup>.

Pour Henry, il y va donc une connexion décisive entre l'affect et l'action ; toute action est affective parce qu'elle réside dans l'auto-affection de la vie. 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 cette connexion*, « ce savoir de la vie qui est sa subjectivité même, son inquiétude, son appétit »<sup>56</sup>. L'agir est « 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

---

<sup>50</sup> M II, pp. 64-65.

<sup>51</sup> Cf. CC, p. 91. Voir aussi « Le concept d'être comme production », in DAP (PV III), pp. 11-40, p. 32.

<sup>52</sup> M II, pp. 64-65.

<sup>53</sup> « Penser phénoménologiquement l'argent », in AD, pp. 171-178, p. 172.

<sup>54</sup> LB, p. 174.

<sup>55</sup> R. KÜHN, *Radicalité et passibilité*, op. cit., p. 140.

<sup>56</sup> M I, p. 413.

d'elle justement, à l'encontre de tout ce à quoi elle se mesure dans le monde, la vie »<sup>57</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 a d'être soi. Ce n'est donc pas seulement pour survivre que la vie potentialise de l'agir, c'est pour vivre tout simplement, pour être la vie qu'elle est, pour vivre son pouvoir d'être soi. « 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>58</sup>.

Il y a un « il faut faire », une nécessité de faire pour le soi transcendantal qui découle de la réalité originairement subjective et créative de la vie transcendantale<sup>59</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'une part, une vie qui vivrait en nous et qui nous pousserait à agir pour satisfaire nos besoins, et, d'autre part, l'épreuve radicale que chacun ferait de sa subjectivité. Ce qui nous pousse à satisfaire nos besoins, ce qui nous 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 toute subjectivité. La volonté de vivre de la vie est une volonté originairement subjective. C'est donc bien ce pouvoir d'être soi de la vie, qu'elle tente d'« essencifier » (terme auquel Henry substituera plus tard, comme nous l'avons vu, celui d'« accomplir ») en chaque action, qui nous pousse à nous éprouver, à sentir, à aimer davantage.

Henry développe largement cette thèse dans *Du communisme au capitalisme*, en prolongement direct des premières publications sur Marx. C'est dans l'immanence à soi de l'agir que la vie transcendantale se révèle dans sa vérité la plus fondamentale aux vivants. Il fait partie de l'essence même de la vie transcendantale de ne cesser d'ouvrir les horizons d'un faire possible. Sa subjectivité, ou son pouvoir d'être soi, est une « capacité originairement créatrice »<sup>60</sup> lui permettant de satisfaire ses besoins qui découlent tous du premier d'entre eux, le besoin d'être soi, le besoin de s'accroître. Se libérant de plus en plus des contraintes matérielles de sa reproduction, la vie est révélée à elle-même en tant que « force productive »<sup>61</sup>, source et sens de tout faire possible dans l'agir des vivants<sup>62</sup>.

---

<sup>57</sup> M II, p. 60.

<sup>58</sup> « Le concept de l'être comme production », *loc. cit.*, p. 39.

<sup>59</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 39-40. Voir également LB, p. 80 ainsi que CC, p. 152.

<sup>60</sup> CC, p. 30.

<sup>61</sup> CC, p. 30.

<sup>62</sup> CC, p. 122.

## 2.2. La culture

Rolf Kühn résume parfaitement comment la question du besoin et de l'agir 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>63</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>64</sup>, celui par lequel elle ne cesse de s'éprouver et d'accomplir cette épreuve qu'elle fait d'elle-même. Henry aborde donc, dans *La barbarie*, en rapport avec ses analyses sur le besoin vivant et l'agir, une phénoménologie de l'édification de la vie<sup>65</sup>.

Le thème de la culture, autrement dit des forces de la vie historiquement déployées<sup>66</sup>, est le lieu exemplatif où viennent se fixer toutes les questions précédentes sur le pouvoir d'être soi de la vie. L'emploi dans ses réflexions sur la culture des termes de « désir » ou d'« effort » 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 est désormais décrite comme « un Désir », « le Désir de Soi »<sup>67</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 d'être soi de la vie. Dans un article préparatoire à *La barbarie*, nous percevons très bien ce qui relie cet 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>68</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 cherchant une forme d'accomplissement 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

---

<sup>63</sup> R. KÜHN, « Crise de la culture et vie culturelle », in *Retrouver la vie oubliée*, J.-M. LONGNEAUX (éd.), Namur PUN, 2000, pp. 139-163, p. 157.

<sup>64</sup> VI, p. 210. Voir également « Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale », *loc. cit.*, p. 92.

<sup>65</sup> LB, p. 170.

<sup>66</sup> Cf. LB, p. 141.

<sup>67</sup> LB, p. 42.

<sup>68</sup> « L'éthique et la crise de la culture contemporaine », in SER (PV IV), pp. 31-39, p. 33.

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 »<sup>69</sup>.

Henry enracine donc fondamentalement la culture dans la praxis de la vie. Lorsqu'il parle de culture, il parle de l'« auto-modalisation » du besoin fondamental de croître et de se développer 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>70</sup>. *Le pouvoir d'accroissement de soi de la vie, qui n'est possible que grâce à son pouvoir plus originaire d'être soi, est donc identifié par Henry à la fois comme le principe et comme la finalité de la culture.*

« Alors, écrit-il dans *Voir l'invisible*, 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>71</sup>.

C'est pourquoi de manière exemplaire, Henry prolonge en philosophie de l'art les thèses phénoménologiques de *La barbarie*<sup>72</sup>.

### 2.3. La communauté

De ses réflexions sur l'agir 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 qu'il comprend l'aliénation sociale comme une aliénation ontologique et non pas uniquement psychologique ou sociologique. 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>73</sup>.

En toute souffrance sociale, c'est la vie elle-même qui est mise en jeu. 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>74</sup>. Cependant, 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

<sup>69</sup> LB, p. 14. Souligné par l'auteur.

<sup>70</sup> Cf. VI, p. 207. Voir également p. 33.

<sup>71</sup> VI, p. 78.

<sup>72</sup> VI, p. 209.

<sup>73</sup> LB, p. 39.

<sup>74</sup> Cf. LB, p. 247. Voir également « Un philosophe parle de sa vie », in E, pp. 11-23, p. 13.

collective porte le danger de la barbarie, elle porte identiquement les conditions de la culture de la vie.

L'enjeu de fond sur lequel Henry en vient à penser la quatrième grande thématique de son œuvre, la communauté, est donc 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 hypothèse, on avait l'habitude de faire de la communauté henryenne une communauté transcendante d'individus abstraits, dépouillés de toute caractéristique collective. Or, c'est précisément la critique qu'il va repousser dans *Phénoménologie matérielle* sur base de la description de la vie comme pouvoir d'être un Soi.

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>75</sup>. Vouloir « éclaircir l'être énigmatique de la communauté »<sup>76</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. La pulsion dont il est ici question ne se confond pas avec les pulsions purement énergétiques de l'inconscient freudien<sup>77</sup>. En effet, cette force d'accroissement relationnel de la vie se fonde sur son pouvoir d'être soi en chacune de ses épreuves. « Il s'agit plutôt, explique par conséquent 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 affectivement chaque fois d'une manière déterminée »<sup>78</sup>. Cette thèse est présente dans *Du communisme au capitalisme* qui rappelle cette force pulsionnelle de la vie où prend naissance la communauté<sup>79</sup>.

Mais plus encore que *Du communisme au capitalisme*, *Phénoménologie matérielle* va tout particulièrement mettre 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. « Toute communauté est par essence affective et, du même coup, pulsionnelle »<sup>80</sup>. Elle obéit aux « lois du pathos des subjectivités dans leur co-appartenance au fond de la vie »<sup>81</sup>. Henry

---

<sup>75</sup> Cf. PM, p. 157.

<sup>76</sup> PM, p. 160.

<sup>77</sup> GP, pp. 373-374.

<sup>78</sup> R. KÜHN, « Regard transcendantal et communauté intropathique. Phénoménologie radicale de la praxis thérapeutique », in Michel Henry. *Pensée de la vie et culture contemporaine*, J.-F. LAVIGNE (dir.), Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2006, pp. 119-130, p. 125.

<sup>79</sup> CC, p. 55. Voir également PM, p. 171.

<sup>80</sup> PM, p. 175.

<sup>81</sup> PM, p. 153.



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>82</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 « compatir » à la générabilité de tous les vivants, puisque la vie s'y met chaque fois en jeu. C'est parce que nous sommes toujours immergés dans le « savoir auto-affectif de la vie »<sup>83</sup> que nous avons la capacité, à partir des conditions d'existence dans lesquelles nous agissons, de compatir à la force originairement singulière de la vie et aux conditions de générabilité de tous les vivants dans « le monde réel inclus par la communauté »<sup>84</sup>.

Le savoir de soi de la vie qui est mobilisé ici trouve une entière justification phénoménologique pour autant que nous reconnaissons à l'affectivité une structure d'ipséité ; autrement dit, en suivant les termes de notre lecture, pour autant que nous reconnaissons que le pouvoir de s'affecter soi-même de la vie n'est possible qu'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>85</sup>.

En faisant reposer le fondement de la communauté sur le pouvoir d'être un Soi de la vie, cette pensée de la communauté se défend des critiques qui faisaient pourtant de la communauté henryenne une communauté indifférenciée. Henry tente de penser, dès *Phénoménologie matérielle*, une communauté affective qui est tout à la fois essentiellement incorporée à notre condition de vivant<sup>86</sup> et qui pour autant n'occulte en rien la singularité de chacun, annonçant par là le grand thème 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 en tant que soi vivant<sup>87</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>88</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.*

---

<sup>82</sup> PM, pp. 178-179.

<sup>83</sup> PM, p. 128.

<sup>84</sup> PM, p.179.

<sup>85</sup> PM, p. 128. Voir également « Ce que la science ne sait pas », *loc. cit.*, p. 49 ainsi que « Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale », *loc. cit.*, p. 91.

<sup>86</sup> Cf. PM, p. 128.

<sup>87</sup> Cf. PM, p. 74.

<sup>88</sup> PM, p. 178.

« 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>89</sup>.

Phénoménologiquement, la communauté ne s'identifie donc 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 et en tant que phénoménalisation de l'être du monde<sup>90</sup>.

Une des thèses les plus fondamentales des réflexions henryennes sur la communauté consiste à montrer qu'une approche seulement intentionnelle de l'action collective conduit à isoler affectivement les individus et les coupe du vivre commun de la vie qui sous-tend leur projet<sup>91</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.

Cette disqualification de la relation mondaine à autrui conduit Henry à considérer que le partage d'un vivre commun outrepassé toute condition spatiale ou temporelle ; nous pouvons entretenir une relation vivante étroite avec une personne que nous n'avons jamais vu et qui pourtant nous affecte, un auteur que nous lisons en est un exemple privilégié<sup>92</sup>. Nous sommes alors unis dans une contemporanéité, dans un « Présent Vivant » qui n'est aucunement limité au présent historique. Cette communauté de contemporains repose en effet sur une temporalité propre à 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 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>93</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 ce dont témoigne la communauté dans son sens ultime : la communauté avec les morts<sup>94</sup>.

---

<sup>89</sup> PM, p. 177.

<sup>90</sup> Cf. M. MAESSCHALCK et V. KOKOSZKA, « Phénoménologie et auto-organisation », in *Auto-organisation et émergence dans les sciences de la vie*, B. FELTZ, M. CROMMELINCK et Ph. GOUJON (dir.), Bruxelles, Oussia, 1999, pp. 405-420, p. 414.

<sup>91</sup> PM, p. 155.

<sup>92</sup> Cf. « Entretien avec Roland Vaschalde », in E, pp. 11-21, p. 20.

<sup>93</sup> PM, p. 53. Souligné par l'auteur.

<sup>94</sup> PM, p. 154.

### 3. DU POUVOIR D'ÊTRE SOI AU CONCEPT D'ARCHI-SOI

Pour montrer que la première philosophie a bien un potentiel d'extension dont la trilogie est une compréhension approfondie, nous établirons, dans un premier temps, [3.1.] la difficulté phénoménologique présente dans la première philosophie qui amène Henry à conceptualiser l'Archi-Soi pour la résoudre, [3.2.] en lui assignant deux fonctions dans le procès d'auto-engendrement de la vie. [3.3.] Puisque la thèse originare 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 montrerons ensuite que la trilogie, tout en posant une dérivation identique, se veut plus radicale : l'acte d'engendrement par lequel la Vie donne naissance aux vivants est médié par l'Archi-Soi. Notre clé heuristique sera une nouvelle fois de scruter les textes publiés entre *Phénoménologie matérielle* et *C'est moi la vérité* afin de départir le plus précisément possible ce qui, entre le pouvoir d'être soi et le concept d'Archi-Soi, se joue comme mouvement de radicalisation ou comme moment de rupture.

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

Dans la première philosophie, l'activité de l'essence est élucidée à partir du seul concept de l'auto-affection. À mesure toutefois que Henry affine dans ses descriptions une activité transcendantale propre à la vie, activité qui ne se confond ni ne se réduit à son effectuation mondaine, c'est un phénomène plus originare qu'il pose à son fondement : le procès d'auto-engendrement de la vie.

Un article de 1990, « Acheminement vers la question de Dieu » signale la radicalisation transcendantale dans laquelle s'engage la pensée de Henry après la publication de *Phénoménologie matérielle*. L'argument développé est que si la vie transcendantale est 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. 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 : la vie transcendantale possède le pouvoir de s'apporter elle-même dans la vie. La vie est telle, explique Henry en 1991, « qu'elle a aussi la vie comme nécessité »<sup>95</sup>.

En 1995, dans « Le corps vivant », Henry explique par conséquent que la phénoménologie radicale est désormais sujette à deux questions dont l'une détermine l'autre : « comment la vie a accès à elle-même » et « comment nous avons accès à cette vie »<sup>96</sup>. Ces deux questions forment la logique qui présidera

---

<sup>95</sup> « Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer », in E, pp. 55-87, p. 72.

<sup>96</sup> « Le corps vivant », in AD, pp. 111-138, p. 126.

au mouvement descriptif de la seconde philosophie <sup>97</sup>. La vie transcendantale est donc décrite comme l'originel, l'inconditionnel parvenir en soi, dans lequel elle s'empare de soi et s'étreint elle-même, de telle sorte qu'incapable d'échapper à sa prise elle génère sa propre phénoménalité. Elle est « auto-génération » ; ce qui signifie que « cette venue incessante de la vie, c'est son éternel parvenir en soi, lequel est un procès, un mouvement »<sup>98</sup>. Quelle est la condition de possibilité de ce procès ?

De la première philosophie ressortait déjà cette thèse fondamentale selon laquelle la vie est venue en soi et révélation de soi dans un lien dynamique avec elle-même de telle sorte qu'elle est, identiquement à cette venue, accroissement de soi. Une telle thèse impliquait de montrer quelque chose de l'ordre d'un engendrement ipséique et 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 transcendantal, c'est le statut de l'Ipséité qui se radicalise. La *question* à laquelle la phénoménologie radicale fait face 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, plus radicalement, le cœur même de la vie phénoménologique est-il d'être un Soi, c'est-à-dire l'Ipséité serait-elle 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'écrase 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>99</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 autrement, ainsi que le signale un second article datant de 1995, « l'identité entre ce qui s'éprouve et ce qui est éprouvé »<sup>100</sup>. Cependant, cette première hypothèse – dire que la vie est simplement subjective ou qu'à son procès d'engendrement est « noué » un Soi, pour reprendre l'expression de F.-D. Sebbah – ne réfute pas totalement le risque de l'« anonymat de la vie »<sup>101</sup> dans sa première fulguration. La proposition « un soi résulte de cette épreuve » autorise de fait le risque de comprendre ce Soi à partir d'une logique de production ou de création. Or, un Soi qui serait un « effet » du procès de la Vie originare serait secondaire par rapport au procès

---

<sup>97</sup> CMV, p. 68.

<sup>98</sup> CMV, p. 74.

<sup>99</sup> « Le corps vivant », *loc. cit.*, p 131.

<sup>100</sup> « Le christianisme : une approche phénoménologique ? », in SER (PV IV), pp. 95-111, p. 105.

<sup>101</sup> F.-D. SEBBAH, « Naître à la vie, naître à soi-même. À propos de la notion de naissance chez Michel Henry », in *Michel Henry : l'épreuve de la vie*, A. DAVID et J. GREISCH (dir.), Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2000, pp. 95-116, p. 100. Voir aussi P. AUDI, *Michel Henry, op. cit.*, p. 204.

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>102</sup>. Il laisserait par conséquent dans l'indétermination l'épreuve originaire que la vie fait d'elle-même. Cette vie originaire serait privée de sa propre essence phénoménologique. Autrement dit, tant que le Soi n'appartient pas au principe et au contenu même de l'auto-affection, celle-ci reste purement formelle. C'est pourquoi 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 répond 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.

« Or, répond-t-il à F.-D. Sebbah qui lui posait une question sur ce sujet lors d'un débat à l'Odéon en 1999, je le répète, 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 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>103</sup>.

Pour autant donc que cette épreuve de soi s'accomplit concrètement, il importe pour Henry 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>104</sup>. C'est pour cette raison que, dans la trilogie, Henry récuse explicitement le fait que le Soi de la vie « résulte » de l'auto-engendrement de la vie en tant qu'effet ou produit<sup>105</sup>.

*C'est moi la vérité* va donc affiner et arrêter la description du procès d'auto-engendrement de la vie, d'une part, en choisissant de parler désormais d'un Soi « impliqué » ou « généré », ce qui accentue l'immanence de l'engendré à l'engendrement et, d'autre part, en fixant l'articulation du 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. (1) La vie est le premier mouvement qui *vient en soi*, (2) mouvement qui implique pour *condition* préalable une Ipséité essentielle, c'est-à-dire le pouvoir d'être un Soi, (3) dans lequel la vie génère un Soi effectif qui accomplit son mouvement de venue dans le s'éprouver soi-même. Relisons une des premières formulations du procès :

« 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

---

<sup>102</sup> Cf. PC, p. 107.

<sup>103</sup> « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », in SER (PV IV), pp. 205-247, pp. 218-219. Voir sur cette question F.-D. SEBBAH, « Naître à soi-même, naître à la vie... », *loc. cit.*, pp. 101-102 et P. AUDI, *Michel Henry*, *op. cit.*, pp. 141-143.

<sup>104</sup> CMV, p. 156.

<sup>105</sup> « Archi-christologie », in SER (PV IV), pp. 113-129, p. 121. Souligné par nous.

sorte ne 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>106</sup>.

Cette Ipséité originaire annule définitivement le risque d'un anonymat de la vie sur elle-même et permet de lutter contre une « mystériologie de l'origine »<sup>107</sup> parce que « dans le donné phénoménologique auquel nous sommes reconduits, explique 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>108</sup>. Ce qui est éprouvé n'est rien d'autre que ce qui l'éprouve<sup>109</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>110</sup>. C'est ce procès d'auto-engendrement de la Vie comme Soi qu'il nous faut maintenant présenter.

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

« La Vie précède tout vivant »<sup>111</sup>. Dans cette affirmation, ce sont non seulement les vivants que nous sommes qui sont concernés, mais c'est encore le Premier d'entre eux qui est visé. Et de fait, Henry décrit le Soi de la vie comme étant lui aussi un engendré, un Vivant. Henry parle à son propos de « naissance »<sup>112</sup>, ce qui préserve l'antécédence de la Vie, « mouvement que rien ne précède et dont nul ne connaît le nom »<sup>113</sup>. Néanmoins, et il l'ajoute tout de suite, la naissance d'un Soi est contemporaine du surgissement de la vie. Cette naissance « s'édifie conjointement avec la venue en soi de la vie dans le s'éprouver soi-même »<sup>114</sup>, puisque le pouvoir d'être un Soi est la condition de possibilité de toute épreuve de soi. Le Soi est donc inscrit dans le commencement même de la vie, il est « un élément co-constituant au surgissement de cette vie elle-même », si bien que sa naissance est une « Archi-naissance ». Il est par conséquent, à proprement parler, un Archi-Soi dans la mesure où il n'advient nullement au terme du mouvement de la vie, mais qu'il se

---

<sup>106</sup> CMV, p. 75. Souligné par nous.

<sup>107</sup> M. MAESSCHALCK, « Radikale Phänomenologie und Normentheorie », in *Perspektiven des Lebensgriffs. Randgänge des Phänomenologie*, St. Nowotny und M. Staudigl (hrsgs.), Hildesheim/Zürich/New York, Olms, coll. « Europaea memoria », 2005, pp. 277-300. Nous avons consulté cet article dans sa version française, cf. ID., « Phénoménologie radicale et théorie de la norme », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, 107 (2003), 19 pp, p. 18.

<sup>108</sup> J.-M. LONGNEAUX, « Étude sur le spinozisme de Michel Henry », *loc. cit.*, p. 272.

<sup>109</sup> Cf. CMV, p. 75.

<sup>110</sup> G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry. Passion et magnificence de la Vie*, Paris, Beauchesne, 2003, p. 165.

<sup>111</sup> CMV, p. 68.

<sup>112</sup> CMV, p. 76.

<sup>113</sup> CMV, pp. 76 et 95.

<sup>114</sup> CMV, p. 75.

tient au « commencement » du procès transcendantal d'auto-génération de la vie<sup>115</sup>. La dimension Archi-transcendantal a ainsi pour première fonction de poser 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.

« [...] 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>116</sup>.

La vie – en tant qu'elle est une vie phénoménologique, une vie capable de se révéler à elle-même – ne « préexiste »<sup>117</sup> en aucune façon à l'Archi-Soi, « c'est en lui que, s'éprouvant soi-même et se révélant à soi, elle se fait Vie »<sup>118</sup>. Dans ce passage, Henry situe très précisément la logique de l'engendrement : « 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>119</sup>.

Cependant, l'Archi-Soi détient une seconde fonction essentielle dans le procès d'auto-engendrement de la vie. Il n'a pas seulement la fonction de se tenir en son commencement comme *condition*, c'est-à-dire passivement comme le pouvoir d'être un Soi de la vie, il est de surcroît ce qui effectue l'activité de venir en soi ; 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>120</sup>. L'Archi-Soi est l'*accomplissement* même de ce pouvoir actif de venue dans le s'éprouver soi-même<sup>121</sup>.

Cette seconde fonction n'introduit toutefois aucune extériorité. Au contraire, elle justifie pleinement que la vie n'est jamais séparée d'elle-même, jamais reliée à son épreuve d'elle-même par un rapport extérieur puisque l'Archi-Soi est présent à deux titres dans l'immanence de la vie ; d'une part, il est *ce par quoi* elle est en pouvoir de s'éprouver soi-même et, d'autre part, il *ce en quoi* elle effectue son épreuve de soi<sup>122</sup>.

Autrement dit, 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 transcendantale mais néanmoins distincts en tant que le second ne se confondait pas avec le premier, la trilogie assène à l'Archi-Soi d'être tout à la fois la condition et l'accomplissement du mouvement originellement subjectif de la vie. Le concept d'Archi-Soi relie donc

---

<sup>115</sup> CMV, p. 77.

<sup>116</sup> « Christianisme et phénoménologie », in AD, pp. 139-158, p. 153. Souligné par nous. Voir également PC, p. 106.

<sup>117</sup> CMV, p. 77.

<sup>118</sup> PC, p. 106.

<sup>119</sup> CMV, p. 133.

<sup>120</sup> CMV, p. 74.

<sup>121</sup> CMV, p. 76.

<sup>122</sup> CMV, p. 102. Souligné par nous.

explicitement la passivité et l'activité de l'auto-engendrement de la vie ; ce que n'avait pu penser la première philosophie. Il permet de penser un pouvoir de s'engendrer se produisant lui-même comme ce pouvoir même. Nous percevons bien ici 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'autorévélation 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>123</sup>. Si ces deux procès sont identiques, la justification est à présent clairement donnée : 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.

### 3.3. Archi-Soi et temps de l'engendrement

Nous savons que dans la première philosophie la thématization progressive du pouvoir d'être soi de la vie est corrélative à la thématization de l'engendrement des vivants. En va-t-il de même dans la trilogie ? 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 » qui pose les vivants comme intégralement dérivés d'une vie dont ils ne sont que 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>124</sup>.

Alors que, dans la première philosophie, la phénoménologie henryenne était confrontée à ce risque<sup>125</sup>, c'est dans le dédoublement du concept d'auto-affection, dont la genèse est visible dans le texte annonciateur de 1992 *Parole et religion*<sup>126</sup> que Henry trouve une première opposition explicite au risque d'identification. Il affine ce dédoublement dans *C'est moi la vérité* en rejetant la notion d'« Acte pur » qui, non seulement connotait onto-théologiquement le concept d'auto-affection, mais surtout effaçait la passivité de l'auto-affection au profit de la seule activité de l'auto-engendrement. Suivant ce dédoublement, la Vie absolue s'auto-affecte au sens fort, c'est-à-dire que dans tous les moments de son auto-affection, c'est elle qui affecte et qui est affectée, le contenu de l'auto-affection n'est alors rien d'autre qu'elle-même. Il ne s'agit pas d'une

<sup>123</sup> CMV, p. 39. Souligné par l'auteur.

<sup>124</sup> I, p. 257.

<sup>125</sup> Rappelons cette proposition de *Phénoménologie matérielle* : « 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 » (PM, p. 177).

<sup>126</sup> « Parole et religion » in SER (PV IV), pp. 177-202, pp. 183-185.



production ni d'une création, 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. Tandis que le vivant que je suis s'auto-affecte 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>127</sup>. S'agit-il ici d'une production ? Nullement. Cette passivité n'est pas le signe d'une « hétéro-affection »<sup>128</sup>, elle signifie que le vivant ne précède jamais l'affection dans laquelle il surgit. 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>129</sup>. C'est en ce sens que Henry dit que l'auto-affection faible des vivants est « relative »<sup>130</sup> à l'auto-affection forte de la vie. Toute épreuve de soi, toute affection de soi, est une affection de soi et, en même temps, une affection de la vie elle-même. Le vivant fait l'expérience de la « non-réciprocité »<sup>131</sup>, l'expérience de l'antécédence de la vie, d'une vie comme « avant absolu »<sup>132</sup> qui a toujours déjà dû s'accomplir pour donner le vivant dans la vie<sup>133</sup>. Henry dégage ainsi progressivement une notion claire de l'engendrement des vivants à partir de l'auto-affection<sup>134</sup>.

Cet acte d'engendrement a été diversement commenté. Une interprétation significative 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>135</sup>. Plusieurs commentateurs ont, à l'instar de M. Staudigl, évoqué l'introduction d'une « altérité » dans la sphère d'immanence, c'est le cas de Y. Yamagata notamment<sup>136</sup>. D'autres ont corrélié cette altérité au retour d'une « transcendance » interne à l'immanence. C'est le cas de B. Forthomme, de F. Khosrokhavar ou de S. Laoureux<sup>137</sup>. Et de fait, S. Laoureux, dans son livre

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

<sup>128</sup> F.-D. SEBBAH, « Naître à la Vie, naître à soi-même... », *loc. cit.*, p. 105.

<sup>129</sup> CMV, p. 51. Voir également « Christianisme et phénoménologie », *loc. cit.*, p. 149.

<sup>130</sup> CMV, p. 244.

<sup>131</sup> PC, p. 46.

<sup>132</sup> « Phénoménologie de la naissance », in SER (PV I), pp. 123-142, p. 130.

<sup>133</sup> Cf. PC, pp. 105 et 129. Voir également « Le corps vivant », *loc. cit.*, p. 129 ; CMV, p. 100 ; « Christianisme et phénoménologie », *loc. cit.*, p. 148 ;

<sup>134</sup> Cf. CMV, p. 137.

<sup>135</sup> M. STAUDIGL, « La vie vieillissante et le corps vulnérable. À propos de la donation chez Henry et Lévinas », in *Idéalisme et phénoménologie*, M. MAESSCHALCK et R. BRISART (éds.), Hildesheim/Zürich/New York, Olms, coll. « Europaea memoria », 2007, pp. 219-234, p. 227. Voir également « Phénoménologie de la vie », in AD, pp. 27-44, p. 36 et « Entretien avec Sabina Cusano, R.A.I., 2002 », in E, pp. 145-154, p. 153.

<sup>136</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>137</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

*L'immanence à la limite*, relève plusieurs occurrences où Henry emploie ces deux termes<sup>138</sup>.

Dès ses premiers textes, Henry évoque en effet l'« altérité » en reprenant une proposition de Kierkegaard : le « rapport à soi posé par un autre »<sup>139</sup>. Cependant, conformément aux présuppositions de la phénoménologie de la vie, dans cette « altérité », « rien [n'] outrepassé ce qui a pris naissance en [elle] »<sup>140</sup>. Il parle encore de cette « altérité » que constitue la vie pour tout vivant dans l'entretien « Art et phénoménologie de la vie » en 1996. Cet entretien montre encore comment Henry finit par associer cette « altérité » à « une transcendance au sens traditionnel » qu'il se justifie d'une manière identique :

« Il y a bien une transcendance au sens traditionnel, mais cette transcendance n'est pas du tout ek-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>141</sup>.

Il confirme textuellement ce terme dans *Incarnation*<sup>142</sup> et Henry reprend cette formulation dans *Paroles du Christ* pour rendre compte de la « non-réciprocité », d'une « transcendance » donc de la Vie par rapport aux vivants. « Ce que signifie la non-réciprocité, écrit-il : *l'immanence de la Vie absolue en chaque vivant* »<sup>143</sup>. La dimension de l'« Archi » reçoit dans cette perspective la fonction de rendre compte de cette « trans-immanence » 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>144</sup> n'est pas contredite puisque cette « transcendance » ne se situe pas dans l'extériorité, elle n'est pas 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>145</sup>.

Mais comment Henry justifie-t-il exactement cette transcendance 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

---

Michel Henry, *l'épreuve de la Vie*, op. cit., pp. 57-78, pp. 68-69 ; S. LAOUREUX, « La référence à Maître Eckart dans la phénoménologie de Michel Henry », in *Revue philosophique de Louvain*, 2 (2001), pp. 221-253, p. 242.

<sup>138</sup> Cf. S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite. Recherche sur la phénoménologie de Michel Henry*, Cerf, coll. « Passages », Paris, 2005, pp. 197-205

<sup>139</sup> EM, p. 852, ainsi que PM, p. 177 et « Phénoménologie de la vie », in AD, loc. cit., p. 40.

<sup>140</sup> PM, p. 177. Voir également « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », loc. cit., p. 223.

<sup>141</sup> « Art et phénoménologie de la vie. Entretien avec Michel Henry », in DAP (PV III), pp. 283-308, pp. 300-301.

<sup>142</sup> I, p. 176.

<sup>143</sup> PC, p. 54. Souligné par l'auteur.

<sup>144</sup> EM, p. 352.

<sup>145</sup> AUGUSTIN, *Confessions*, III, 6, 11. Pour ce type de rapprochement, voir F. KHOSROKHAVAR, « Michel Henry ou l'intériorité radicale », loc. cit., pp. 68-69 ou S. LAOUREUX, « Michel Henry au-delà de l'onto-théologie ? Remarques sur la phénoménologie matérielle et la métaphysique », in *Michel Henry, la Parole de Vie*, op. cit., pp. 181-212, p. 189.

risque à une pensée de la vie : non pas le risque biologique de l'effacement de la vie dans les vivants, mais le risque que Henry qualifie de « romantique » d'un effacement ou d'une « dissolution de l'individu dans l'épreuve de la vie »<sup>146</sup>. Car si, du point de vue de la vie, Henry dégageait bien un engendrement et donc une antécédence de la vie, il demeure 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 « Soi de la Vie »<sup>147</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 radicalement. 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 originare d'être un Soi, la vie est capable d'engendrer des vivants qui sont eux-mêmes dotés de ce pouvoir*<sup>148</sup>.

En conceptualisant l'Archi-Soi de la Vie, Henry a donc 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>149</sup>. Une telle vie, déduit Henry, ne pourrait phénoménologiquement engendrer aucun vivant qui fût un individu ; « ce n'est pas, répète-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>150</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, dans la trilogie, 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>151</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 », lequel ne peut être soi qu'en tenant son pouvoir d'être soi du premier<sup>152</sup>.

---

<sup>146</sup> I, p. 259.

<sup>147</sup> « Quatre principes de la phénoménologie », *loc. cit.*, pp. 102-103.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>149</sup> I, p. 259.

<sup>150</sup> CMV, p. 161. Voir également CMV, pp. 152-153.

<sup>151</sup> CMV, p. 139. Voir également PC, p. 137.

<sup>152</sup> « Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses », in *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Ph. CAPELLE (éd.), Paris, Cerf, coll. « Philosophie et théologie », 2004, pp. 143-190, p. 175.

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 que les vivants lorsqu'ils sont engendrés sont mis en condition de s'accomplir comme soi. Une première lecture consiste déjà à remarquer ainsi que l'écrit J.-M. Longneaux que « c'est à la condition que la Vie s'éprouve elle-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>153</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>154</sup>.

## CONCLUSION

Nous voudrions reprendre 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.

Nous avons montré que la description du pouvoir d'être soi de la vie est une thèse présente dès les premiers écrits de Henry et que cette thèse sera sans cesse retravaillée à partir des présuppositions fondamentales de la phénoménologie radicale et de leurs applications à des enjeux phénoménologiques concrets. C'est ce qui nous a amené à dire que la description d'un tel pouvoir correspond à une progression génétique croissante impliquée par la logique de développement de l'œuvre toute entière. C'est donc dire que la question du Soi de la vie 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, par conséquent, avant même la trilogie qui se donnera pour objet explicite d'élucidation de ce Soi. Une telle généalogie participe en ce sens à montrer que le concept d'Archi-Soi n'est pas soudainement importé, dans les années quatre-vingt dix, depuis une problématique extérieure à la phénoménologie radicale, plongeant toute l'œuvre dans une rupture profonde. Au contraire, produire une généalogie de ce concept dans les œuvres où il n'apparaît pas explicitement indique que le concept d'Archi-Soi s'inscrit dans le mouvement continu de radicalisation de la structure radicale de l'immanence. Si «rupture» il y a, elle doit être interrogée à un autre niveau.

Pour déterminer à un autre niveau la «rupture», l'exercice généalogique se révèle une fois encore fécond en nous permettant d'adopter un point de vue inverse. Il ne s'agit plus de souligner la continuité mais de désigner avec une précision accrue *les difficultés* phénoménologiques contenues dans la première

---

<sup>153</sup> J.-M. LONGNEAUX, « Étude sur le spinozisme de Michel Henry », *op. cit.*, p. 364.

<sup>154</sup> CMV, p. 161.

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 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 ne pose pas l'hypothèse d'une médiation de ce Soi de la vie. Nous voyons donc que *C'est moi la vérité*, bien que fidèle aux grandes thèses des œuvres précédentes, va introduire un "tournant" en se donnant pour tâche explicite de penser et de déterminer cette corrélation phénoménologique pour elle-même.

## Table des abréviations

BS	<i>Le Bonheur de Spinoza</i> , Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2003.
PPC	<i>Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne</i> , Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1965, 1997 <sup>2</sup> .
EM	<i>L'essence de la manifestation</i> , Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1963, 2003 <sup>3</sup> .
M I	<i>Marx I, Une philosophie de la réalité</i> , Paris, Gallimard, 1976.
M II	<i>Marx II, Une philosophie de l'économie</i> , Paris, Gallimard, 1976.
GP	<i>Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu</i> , Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1985.
LB	<i>La Barbarie</i> , Paris, Grasset, 1987, PUF, coll. « Quadrige », 2001 <sup>2</sup> .
VI	<i>Voir l'invisible – sur Kandisky</i> , Paris, F. Bourin, 1988, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2003 <sup>2</sup> .
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.
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. « Prétentaine », 2004.
E	<i>Entretiens</i> , Arles, Sulliver, 2005.
PV	<i>Phénoménologie de la vie</i> . Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2003-2004.
- DP	- Tome I : <i>De la phénoménologie</i>
- DS	- Tome II : <i>De la subjectivité</i>
- DAP	- Tome III : <i>De l'art et du politique</i>
- SER	- Tome IV : <i>Sur l'éthique et religion</i>