

La Praxis Michel Henry: corps et esprit de la phénoménologie matérielle

Gibert Mathias

(Université Paul Valéry, Montpellier)

*Quod natum est ex carne caro est
et quod natum est ex spiritu, spiritus est. (Jean 3 : 6)*

L'action est la grande obsession de la pensée henryenne, le mouvement son impossibilité. Nous croyons que la volonté de déterminer une essence intime de l'agir représente un point de chute permanent des textes de Michel Henry depuis son ancrage biranien et la « nouvelle philosophie de l'action »¹ qu'il croit y lire, jusqu'à sa défense ultime d'une « éthique chrétienne » : « Faire, agir, écrit-il, voilà ce dont l'essence doit être pensée tout autrement ».²

« Tout autrement » — qu'est-ce à dire ? Aux yeux de Michel Henry, la problématique de l'action a toujours été biaisée par des préjugés que la tradition a été incapable de repérer et qu'il s'agit de « détruire » en un sens phénoménologique, c'est-à-dire « dé-construire » en mettant à jour le sens de l'être qu'elle présuppose. Cette détermination nouvelle du sens de l'être, c'est la « phénoménologie matérielle » qui, à ses yeux, est seule en mesure de l'offrir. La phénoménologie de l'immanence que construira Michel Henry se veut donc une « Terre nouvelle »³, un nouveau sol d'analyse, celui d'une structure ontologique jusqu'ici présupposée par des siècles de pensée sans que jamais — à quelques exceptions près —, le regard philosophique ne fût capable d'en percevoir le mystère. La pensée henryenne élabore alors une « phénoménologie de la vie », à savoir une philosophie radicale de la subjectivité, que nous allons aborder en privilégiant un questionnement sur le statut de l'action, son véritable point de fuite. « La philosophie de la subjectivité est à faire, écrira Michel Henry, et la phénoménologie à recommencer. »⁴

La nouveauté de cette pensée de l'action réside dans la manière dont elle ira déceler la teneur de *passivité* qui se manifeste dans toute activité humaine. Cette passivité, décrite comme étant de nature premièrement *phénoménalisante*, représente les clés de la donation du moi à lui-même et de son « ouverture » au monde. Elle sera ensuite comprise de façon *transcendantale*, c'est-à-dire, en s'inspirant de la philoso-

¹ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2006, p. 282.

² M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du Christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 216.

³ M. Henry, *Phénoménologie Matérielle*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1990, p. 58.

⁴ M. Henry, « Philosophie et subjectivité », dans *Phénoménologie de la vie, t. II. De la subjectivité*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2003, p. 55.

phie critique et de la phénoménologie, posée comme condition de possibilité constituant les actes de la conscience, et ainsi tout « l'apparaître » du monde. Enfin, elle sera ramenée à une dimension *absolue* de la subjectivité, en ce qu'elle ne dépend de rien d'autre que d'elle-même, « ne désire être vue », relève d'une autonomie ontologique qui l'identifie à une force invisible de présence à soi. Cette passivité absolue sera donc le souci permanent, exclusif et unique de la pensée henryenne. Elle accèdera au rang de *principe philosophique* prétendant à l'universalité, à l'éternité et enfin à la divinité. Ce sera : « l'essence de la manifestation », « la Parole de la Vie », et finalement, à son corps défendant, l'essence pure d'un esprit, de l'« Esprit ».

Comment, à partir d'une phénoménologie de l'immanence radicale et d'une théorie ontologique de la passivité, en arrive-t-on dans le *Marx*¹ à une conception transcendante de la réalité comme *praxis* ? Nous partirons de l'interprétation de la théorie biranienne de l'effort et du statut de la « corporéité originare » que Henry met à jour à travers la question du mouvement (1). Nous passerons alors à l'analyse philosophique de sa teneur ontologique et des problèmes que cette conception transcendante de la corporéité porte avec elle, notamment sur le point des rapports de constitution du corps originare avec le corps organique (2). Enfin, on analysera la déconstruction henryenne du thème classique de l'action, depuis les présupposés de sa philosophie (3), pour en arriver à une critique du fondement métaphysique de sa phénoménologie, notamment à travers l'ambiguïté de sa conception de la corporéité originare et ses liens apparents avec les philosophies spiritualistes (4).

1/ Conscience et mouvement

Pour comprendre le statut de « l'action » dans la philosophie de M. Henry, il faut reconnaître que le socle de « l'ontologie henryenne » est l'interprétation inaugurale de Maine de Biran, ce que nous appellerons à la suite de Michel Henry lui-même, *l'ontologie biranienne*². Mais une précaution fondamentale s'impose. Ce que nous proposerons d'appeler « ontologie biranienne » (et « marxienne » ensuite) aura pour fonction précise d'établir une *distinction* philosophique entre le Maine de Biran « historique » et celui de M. Henry. Maine de Biran ne saurait donc être confondu avec « l'ontologie biranienne ». Dans un remarquable article³, Camille Riquier montre de quelle façon Michel Henry a ignoré sinon « falsifié » sa provenance philosophique réelle, qui n'est pas « biranienne » au sens où il le fonde lui-même, mais

¹ M. Henry, *Marx. Une Philosophie de la réalité. Une Philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 2009.

² En référence au premier travail de Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*.

³ C. Riquier, « Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle », in *Michel Henry's radical phenomenology*. *Studia Phaenomenologica*, vol. IX éd. Romanian Society for Phenomenology, Bucharest, 2009, p. 170 sq.

bien plutôt, en apparence, « bergsonienne », s'inscrivant en somme dans la ligne historique des philosophies françaises de l'Esprit, et ce dans une certaine limite qu'il faudra rigoureusement tracer. Un des aspects de notre travail consistera à démontrer combien « l'ontologie henryenne » repose sur l'interprétation de Biran, sur « l'ontologie biranienne ». L'interprétation de la philosophie biranienne de l'effort propose une constitution « phénoménologique » de la corporéité en vue de fonder un travail critique à l'égard de la phénoménologie ; ce qui constitue un aspect central de la « phénoménologie matérielle de l'action » de Michel Henry, aboutissant à une manière mystique de « spiritualisme » français ou en d'autres termes, « une métaphysique spirituelle de la passion ».

Tout part d'une compréhension du cogito comme « effort ». Comme le dit Biran, « sans un terme qui résiste, il n'y a point d'effort, et sans effort, il n'y a point de connaissance, point de perception d'aucune espèce. »¹ La critique biranienne de Descartes repose sur le grief d'une conception trop « statique » de la subjectivité, qui demeure dans le cadre cartésien

une substance fermée sur elle-même dont toute la vie consiste à être modifiée par une succession de modes qui ne sont jamais que des moments de cette substance et qui ne lui permettent, par conséquent, aucun dépassement vers autre chose, aucune action sur autre chose, c'est-à-dire aucune action à proprement parler.²

Descartes se révèle incapable de penser la subjectivité du sujet comme « action », et donc de penser « l'action » elle-même. L'ontologie biranienne cherche au contraire à déterminer la subjectivité comme « pouvoir de production » :

L'être de l'ego n'est donc plus déterminé comme une pure pensée dont l'essence s'épuise dans la connaissance de l'étendue et dans la contemplation des choses, il apparaît maintenant *identifié avec l'action* par laquelle je modifie incessamment le monde, ne serait-ce que pour y rendre possible la continuation de ma propre existence, avec les mouvements que je dirige vers l'univers pour l'atteindre ou pour le fuir, il est l'élément même de ces mouvements. *L'ego est un pouvoir, le cogito ne signifie pas un « je pense », mais un « je peux ».*³

La vie de la corporéité est un pur « pouvoir », et comme le formule avec une grande radicalité Michel Henry : « “je” s'écrit : je peux. »⁴ Le travail phénoménologique s'attache donc à élucider comment se manifeste cette corporéité originnaire qui s'exprime par identification avec la subjectivité du sujet, et conformément à la for-

¹ Maine de Biran, *Deuxième mémoire sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser*, p. 149, cité par P. Montebello, *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*, Grenoble, Millon, 1994, p. 43

² M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 71.

³ *Ibid.*, p. 72-73

⁴ M. Henry, « Phénoménologie de la naissance », dans *Phénoménologie de la vie, t. I. De la phénoménologie*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2003, p. 135

mule selon laquelle : « je suis mon corps. »¹ Les ambitions de l'ontologie henryenne s'énoncent très clairement, et ce dès la préface de *l'essai sur l'ontologie biranienne* :

Mon propos était alors d'établir contre l'idéalisme le caractère concret de la subjectivité, et cela en montrant qu'elle se confond avec notre propre corps... La corporéité est un pathos immédiat qui détermine notre corps de fond en comble avant qu'il se lève vers le monde. C'est de cette corporéité originelle qu'il tient ses capacités fondamentales, celles d'être une force et d'agir, de recevoir des habitus, de se souvenir — à la façon dont il le fait : hors de toute représentation².

Mais il faut observer maintenant de quelle façon le dualisme cartésien est moins dépassé que « déplacé » par l'ontologie biranienne. Selon cette interprétation de Biran, le monde entier dans son « apparaître » s'appuie sur l'existence de cette causalité « concrète » et « incarnée », la subjectivité comme corporéité originaire. Mais comment peut-on décrire ce que nous appelons « corps originaire »? Michel Henry introduit un niveau particulier de la corporéité qui n'a jamais été investi par les autres phénoménologues. Il élabore l'idée d'une « subjectivité du corps », d'un « corps subjectif », qui n'a rien à voir avec le couple *Leib/Körper* des « phénoménologues du monde ». La constitution du corps propre de l'ontologie biranienne s'établit sur trois niveaux : un corps originaire et absolu, un corps organique (*Leib*) et un corps objectif, le *Körper*. Commençons par cette « chair originaire ». Il s'agit d'un corps immanent, absolu, révélé, notre « vrai » corps, le corps en tant qu'il se confond avec le mouvement immanent et le sentiment de l'effort, le « je peux » originaire, le corps dit *subjectif*. Michel Henry en donne la description suivante :

La vie de ce corps originaire est *la vie absolue de la subjectivité* ; c'est en elle que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sentons, elle est l'alpha et l'oméga de notre expérience du monde, c'est par elle que l'être advient au monde, c'est dans la résistance qu'elle expérimente que se manifeste à nous l'essence du réel et que toute chose acquiert consistance, forme et valeur.³

Il convient de ne jamais oublier cette description : quand Michel Henry parle de « corps », c'est toujours de ce qui a été ainsi décrit dont il est question. Il ne s'agit pas d'un simple « corps », mais plutôt d'une « vie absolue » autonome et auto-productrice, le corrélat d'un *savoir immédiat et absolu*, le « savoir primordial du corps. »⁴ Ce corps originaire est la présence et, pourrait-on dire, la dispensation de l'être en tant que, comme vie, il se dévoile par l'affectivité comme un *pathos* originaire au creux de l'effort, un « sentiment de l'action » rassemblant l'activité et la passivité dans une unité transcendante irréductible. D'abord, pour bien approcher

¹ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, op. cit., p. 271.

² *Ibid.*, avertissement à la seconde édition.

³ *Ibid.*, p. 179.

⁴ *Ibid.*, p. 78-79.

l'importance de cette théorie du corps, il nous faut reprendre trois thèses que Michel Henry donne à entendre et qui concernent la nature du mouvement. On le sait, son objectif est de fonder une « subjectivité du mouvement » comme subjectivité acosmique de la corporéité originnaire.

La première thèse qu'il défend est que « Le mouvement est connu par lui-même »¹ c'est-à-dire qu'à l'inverse de l'intellectualisme ou de l'empirisme qui font appel à une cause « extérieure » (à une perception ou à la sensation musculaire), l'ontologie biranienne prétend rendre compte du mouvement *par* le mouvement : « aucune distance phénoménologique ne vient s'interposer entre le mouvement et nous ; le mouvement n'est rien de transcendant. »² Le mouvement est une connaissance immédiate de lui-même, en lui-même et par lui-même. La « conscience » et la représentation du mouvement viennent dès lors après-coup, comme constituées par ce mouvement. Cela a une conséquence pour la compréhension de notre rapport à la corporéité : cela signifie que « le mouvement est en notre possession. »³ Ou en d'autres termes, que « notre corps est l'ensemble des pouvoirs que nous avons sur le monde. »⁴ C'est ici que Michel Henry remet à jour la critique de la théorie empiriste de Condillac, sur l'origine des idées, avec l'exemple fameux de la « statue ». Repré-
nons-la rapidement.

Comment connaissons-nous notre propre corps ? Condillac affirme que la connaissance de notre corps provient du parcours de notre main que nous pouvons appliquer, notre main, « l'instrument » empirique de cette connaissance de nous-mêmes qui explore et parcourt les formes de notre corps, et qui va pousser selon lui à « déterminer le réel » par la sensation de solidité qu'elle nous fait éprouver : « s'appliquant à notre corps, notre main nous révèle peu à peu, à travers la sensation de solidité, l'être de notre corps et ses formes réelles »⁵ écrit Michel Henry en exposant les idées condillaciennes.

Mais alors se pose la question fondamentale qui sera le fer de lance de la critique biranienne : « Comment cet instrument est-il connu d'abord ? Comment un organe mobile quelconque a-t-il été constamment dirigé sans être connu ? »⁶ La réponse de l'ontologie biranienne est d'une clarté aveuglante, elle affirme que « le corps originnaire n'est pas ce corps dont les parties sont ainsi circonscrites par le déplacement de notre main, il est bien plutôt cette main elle-même en tant précisément qu'elle s'applique à notre corps ou aux autres choses pour en délimiter les contours. »⁷ C'est ainsi alors qu'à la question de Biran, on pourra offrir comme réponse que si le mouvement n'est pas « connu » au sens où il n'est pas thématé, constitué par la

¹ *Ibid.*, p. 80.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 81.

⁶ Maine de Biran cité dans *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

« conscience », il ne fait pas de doute qu'il est pourtant « connu sans être appréhendé » par une représentation de l'esprit, mais plutôt par une expérience originaire, à savoir celle de « l'effort », ou mieux du sentiment de l'action comme « expérience interne transcendante » d'une auto-donation de l'être du moi, une expérience qui « se confond avec l'être même de ce mouvement. »¹

Il reste alors à en tirer une dernière conséquence pour l'ontologie biranienne : « Le mouvement n'est pas un intermédiaire entre l'ego et le monde, il n'est pas un instrument. »² Ce corps originaire n'a donc rien à voir avec un quelconque « instrument » d'action sur le monde. C'est autre chose, un autre corps. Le mouvement « réel » de notre vie ne se confond ontologiquement pas avec ce qu'on pourrait appeler un « mouvement de l'existence » puisque la fonction du dualisme de l'ontologie biranienne est de chercher un fondement à la phénoménalité en distinguant une « duplicité de l'apparaître », qui correspond dans le domaine de la corporité, à un niveau supérieur de constitution transcendante. En somme, le prix à payer pour l'ontologie henryenne afin d'identifier l'ego (« corps » et « âme ») avec le mouvement, est de procéder à une sorte de « dé-mondanisation » radicale de ce dernier :

Il n'y a pas d'intermédiaire entre l'âme et le mouvement, parce qu'il n'y a entre eux ni distance, ni séparation. L'âme par suite, n'a pas besoin d'un intermédiaire quelconque pour exécuter ses mouvements. En tant qu'intermédiaire entre l'âme et les mouvements par lesquels elle agit dans le monde, le corps n'existe pas, il n'est qu'une fiction de la pensée réflexive. Nos actions s'accomplissent sans que nous ayons recours à notre corps comme moyen. »³

On pourrait donc dire alors qu'« agir » au sens de l'ontologie biranienne, c'est moins mettre en branle une « vie absolue » qu'être précisément ballotté, possédé par cette « force hyper-organique » qui, par un « mouvement originaire », nous rend en quelque sorte aveugles à l'action même, car précisément la perception et la conscience sont fondées sur elle. Aucune *theoria* au sens contemplatif n'est possible dans la pratique. Car le corps « qui agit » en dernière instance est un corps « invisible », une vie absolue qui nous rend dans le « feu de l'action » comme ontologiquement étrangers au monde lui-même, bien que partenaires fondamentaux. Il nous reste donc maintenant à nous demander si cette « âme-corps » ou « âme-mouvement » comme « âme-ego »⁴ peut vraiment entrer en relation avec un « corps organique » et avec tout un monde de substances, d'odeurs et d'objets qu'elle est censée « constituer. »

¹ *Ibid.*, p. 82

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 82-83

⁴ *Ibid.*, p. 62 « L'âme ne saurait être autre chose que l'ego, mais l'ego a un être qui est précisément l'âme. »

2/ Corps subjectif et corps organique

Le corps organique est donc le deuxième niveau de constitution, le plus complexe et le plus aporétique ; lui-même constitué par le corps subjectif, il en est « le terme immédiat et mouvant ... ou plutôt l'ensemble des termes sur lesquels le mouvement a prise. »¹ En tant que corps organique, il est une diversité disposée et rassemblée par l'unité du corps subjectif, sans lequel il ne serait qu'une division de « masses transcendantes », d'organes. Le corps subjectif et le corps organique représentent donc un « système clos »² de correspondances entre impressions et sièges de ces impressions. Trois idées fondamentales sont avancées à ce titre par Michel Henry. D'abord, le siège, le lieu de nos impressions n'est pas un « espace extérieur », mais « l'étendue intérieure du corps organique », le terme résistant au mouvement, la « continuation résistante » qui s'oppose à l'effort subjectif. Deuxièmement, « ce lieu est connu avant les impressions qui le rempliront »³, à condition de se souvenir que la connaissance du mouvement est une connaissance *par* le mouvement, et non une représentation. Enfin, l'insertion des impressions dans le milieu transcendant ouvert par le mouvement subjectif s'appuie sur l'unité originaire constituante de l'ego-corps-âme-mouvement comme « Je peux », mais en tant que ce « pouvoir » est un pur *pathos*, c'est-à-dire pur sentir, « pathétique » quant à son mode phénoménologique de donation, c'est-à-dire son être.

« En d'autres termes, écrit Michel Henry, c'est par un seul et même *acte* que je déploie le milieu transcendant du corps organique qui est le terme de mon mouvement et que je perçois les sensations internes comme situées sans ce milieu et comme lui appartenant. »⁴ Mais cet « acte » qu'il mentionne, et qui fonctionne apparemment comme une sorte de coup de baguette magique, relève de ce qu'il nomme une « synthèse passive » que l'ontologie henryenne a pour tâche d'identifier et de décrire. « L'activité » originaire et constituante de l'ego lui-même est l'unité d'un « acte » et d'un *pathos* créateur, révélateur du moi et du monde dans leur différence ontologique radicale. Voici comment s'explique l'ontologie henryenne :

La constitution du monde n'est pas le fait d'une activité *impersonnelle*, détachée de l'individu réduit alors à un statut empirique, elle se confond avec l'appréhension du monde, elle est notre *façon de vivre*, et c'est seulement à l'intérieur de cette *vie* que nous la connaissons. La connaissance ontologique est une connaissance individuelle, *l'être de chaque individu est la lumière du monde*, et, plus profondément, il est, en tant que vérité originaire, *la lumière de cette lumière*.⁵

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 181

⁴ *Ibid.*, p. 181-182

⁵ *Ibid.*, p. 58. Remarquons ici le « redoublement » du niveau empirique constitué (« façon de vivre ») au niveau transcendant constituant (« cette vie ») caractéristique du discours henryen. On

Mais il ne s'agit là encore que de métaphores et d'images poétiques qui n'en disent pas assez sur cette constitution. Comment comprendre alors en un sens rigoureusement phénoménologique et transcendantal, la constitution de l'extériorité par cette activité originaire d'un proto-mouvement de la corporéité subjective? En effet, Michel Henry face à ce qui menace la phénoménologie matérielle, prévient ainsi l'objection du « dualisme » quand il écrit que

ce qu'on veut signifier quand on parle de dualisme ontologique, c'est seulement la nécessité de l'existence de cette sphère de la subjectivité absolue, sans laquelle notre expérience du monde ne serait pas possible. Le dualisme ontologique ne peut donc être confondu avec la dualité proprement dite, avec une dualité ontique présidant aux oppositions que nous établissons à l'intérieur du monde.¹

Mais cette affirmation reste encore insuffisante, car elle présuppose précisément cette « nécessité de la sphère de la subjectivité » qu'elle devrait nous présenter, et ce grâce un concept de dualité qui ne soit pas « calqué » sur la dualité « ontique ». De fait, si l'élucidation d'une corporéité subjective comme fondement transcendantal s'est faite dans une relative cohérence, on se demande toujours *comment passer* de ce fondement « absolu » à la constitution de notre expérience quotidienne, celle d'un rapport au monde *comme « monde »*, et aux autres *comme « autres »*.

On en viendrait plutôt à douter de la réalité de cette « corporéité subjective » tant elle se révèle injustifiable et donnée comme telle, à prendre ou à laisser. Il est effectivement très juste de dire que Michel Henry reste « silencieux sur la possibilité et la modalité de cette projection »² de la vie hors d'elle-même, à moins de répéter sans fournir de lien logique, et en sombrant dans l'incohérence vis-à-vis de ses propres affirmations radicales, les acquis des « phénoménologies du monde », valables seulement « pour le monde. »³ En effet, la constitution de la corporéité organique semble être restée dans l'impasse, dans la fondation de ce « biranisme pur » que voulait dégager l'ontologie henryenne. Revenant en conclusion sur la tri-constitution « biranienne » de la corporéité, Michel Henry lui-même ne cache pas ses difficultés

peut dire avec Anne Montavont (*De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, Epiméthée, 1999, p. 27) que Michel Foucault est peut-être le premier à dénoncer avec force ce « redoublement » injustifié qui rend dès lors possible « un discours dont la tension maintiendrait séparés l'empirique et le transcendantal, en permettant pourtant de viser l'un et l'autre en même temps. » (*Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 331).

¹ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, op. cit., p. 162.

² R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, Paris, Vrin, 1998, p. 105.

³ Cf. M. Henry, *Autodonation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauschesne, 2004, p. 160 : « Car à partir du moment où j'ai reconnu la *validité absolue* du travail des phénoménologues, *pour tout ce qui concerne la conscience intentionnelle*, la connaissance de la science — ce qui n'est pas rien puisque ce sont d'immenses domaines qui ont fait à chaque fois l'objet d'une élucidation tout à fait remarquable — il restait un autre domaine qui est en quelque sorte beaucoup plus proche, puisque c'est nous-mêmes » (nous soulignons).

et ses hésitations quant au statut ambigu du « corps organique », situé à l'intersection de deux modes de « l'apparaître », et de telle sorte que seule une sorte de phénoménologie du « comme si » permettrait de ne pas perdre le « point fixe » de la corporéité subjective. Le corps organique, celui que la phénoménologie non-henryenne appelle « la chair », se présente en effet « comme si » son apparition phénoménologique répondait exactement à cette corporéité subjective absolue, « comme si » on en connaissait quelque chose de façon « originaire », bien que situé dans le monde et en relation avec d'autres corps ou corporéités ; plutôt que de revenir sur ses « principes » et d'accepter un ancrage phénoménologique « réel » de la corporéité dans le monde, Michel Henry reprend à ce niveau l'analyse :

Bien que son statut phénoménologique soit radicalement différent de celui de notre corps organique, notre corps organique se donne pourtant à nous dans une sorte de connaissance absolue. Parce qu'il est le strict corrélat non représenté des intentionnalités de notre corps absolu, il est toujours tout entier présent pour nous et nous le possédons dans un savoir qui exclut toute limitation et toute possibilité d'erreur. S'il est situé par rapport à notre corps absolu, cette situation est en quelque sorte une situation absolue, l'idée d'un changement quelconque survenant au corps organique et altérant cet état de disposition immédiate dans laquelle il se trouve par rapport aux intentionnalités de notre corps absolu est par principe irrecevable.¹

Voyons donc maintenant le statut « phénoménologique » du rejeton de cette constitution « bâtarde », à savoir « le corps objectif ». Le corps objectif représente le dernier niveau de la corporéité, il s'agit du corps-objet, et c'est également le fruit d'une constitution en quelque sorte « magique », sur deux niveaux, mais aussi d'une représentation dérivée « au carré » de notre corporéité originaire, et qui fonctionne « par emprunt. »² Cette constitution est toujours en attente, Michel Henry ne s'y intéressera guère, ce qui ne fait que trahir son embarras, ainsi affirme-il que « l'achèvement de la théorie de la constitution de notre corps propre réclamerait, parallèlement à cette théorie de la constitution du corps organique, une théorie de la constitution de notre corps *représenté* et *objectif*. »³ Ce corps, qui arrive toujours en dernier, correspond donc à ce que nous nommons dans l'ontologie quotidienne et naïve de l'objectivisme « un corps », lequel, aux yeux de Michel Henry, n'accède à la « mienneté » que par « l'action » de l'effort comme impulsion du proto-mouvement de la corporéité originaire acosmique corrélée « mystérieusement » à cette corporéité « organique » qui « se fait passer » pour le corps phénoménologique originaire, « la chair ». La théorie du corps subjectif propose donc une détermination absolument positive de la subjectivité et une appréhension phénoménologique de « l'action » qui se veut « réelle » et « concrète ». M. Henry, par exemple, en viendra

¹ *Ibid.*, p. 269 ; nous soulignons, sauf « non représenté ».

² *Ibid.*, p. 184.

³ *Ibid.*, p. 177.

à dénaturer l'idée de besoin, pour montrer que les appétits prétendent « naturels » de mon corps, en tant qu'ils sont une partie essentielle de l'épreuve quotidienne du moi, de mon effort, sont donc totalement homogènes à l'être de mon ego, et ne relèvent pas d'une contingence ontique, ni d'une « innocence matérielle » ; ils sont l'expression d'une « force d'être » affective, autrement dit, « ontologique » :

Mais le besoin est subjectif, il a le poids, la gravité de l'existence infinie qui le porte, la simplicité aussi et la transparence de la vie absolue au sein de laquelle il se révèle. Parce que le besoin est subjectif, il n'a pas non plus l'innocence d'un mouvement de la matière, parce qu'il n'est pas un simple déplacement transcendant qu'on pourrait considérer en quelque sorte comme neutre au point de vue spirituel, il s'offre aux catégories de l'éthique. Les corps seront jugés [...] Ce n'est pas sur le plan des idées abstraites, c'est sur celui des besoins que se joue réellement notre existence.¹

Aussi faut-il en conclure que « toute doctrine matérialiste revêt aux yeux de la philosophie du corps subjectif, une importance décisive. »² La phénoménologie matérielle aurait donc beaucoup à apprendre du « matérialisme », et ce même « matérialisme » pourrait légitimement puiser dans les « acquis » de l'analyse du corps subjectif pour radicaliser, par les moyens d'une ontologie « rigoureuse », l'attention qu'il accorde aux « besoins matériels. » Puisqu'en effet le besoin se trouve être l'expression effective d'une corporéité d'apparence simplement biologique et purement « matérielle », alors qu'en « réalité » son épreuve se joue d'abord dans la sphère originaire de l'affectivité absolue. La faim par exemple, ne serait pas simplement l'expression d'une nécessité de ma constitution « organique », elle serait aussi et *avant tout* une certaine épreuve affective d'un manque qui se diffuse dans tout mon être, et qui constitue un mouvement perpétuel cherchant satisfaction et pouvant aller jusqu'à la folie, le crime et la mort, si elle n'est pas assouvie. « La faim » est d'abord l'expression de la « vie de mon corps »³ qui est « ma vie », en ce sens qu'il en va de mon être dans sa réalisation.

Cette réalisation d'un « mouvement vital » est une « vie qui agit »⁴ en un sens éminemment « personnel » en tant que tout « agir » prend sa « source » dans un « Sentir originel », et fondateur de l'ipséité. En somme, il n'y a pas de « pratico-inerte ». Toute affection est existentielle, et surtout *ontologique* en tant qu'elle s'enracine dans la « Nuit absolue » de la « corporéité subjective » d'un *Ipse*. Michel Henry rejettera la détermination merleau-pontienne de « l'impersonnalité » du sentir, et affirmera de manière radicale :

Je suis l'Unique, non 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,

¹ *Ibid.*, p. 306.

² *Ibid.*, p. 307.

³ *Ibid.*, p. 175.

⁴ *Ibid.*, p. 279.

au parfum des violettes fanées, mais tout simplement parce que je sens. « On » ne sent pas. La sensibilité est une possibilité propre de l'être de l'ego, elle est sa possibilité ontologique elle-même. Sentir, c'est faire l'épreuve, dans l'individualité de sa vie unique, de la vie universelle de l'univers, c'est être déjà « le plus irremplaçable des êtres ».¹

3/ Une « philosophie de l'activité humaine ? »

Avant d'aborder ce point, revenons quelques instants sur cette question de la subjectivité du « corps ». Est-il en effet possible de nommer cette unité « originaire » des trois niveaux de la corporéité (absolu-organique-objectif), ce que Biran nommait lui-même « force hyper-organique », un « corps »? Toute l'audace de Michel Henry revient à nommer cette vie de la subjectivité absolue un « corps » — et c'est là le fameux « point fixe » sur lequel repose tout l'édifice de sa pensée, son dispositif anti-idéaliste, justifié par la distinction préalable de deux modes d'apparaître. Mais il nous faut montrer en quoi ce « point fixe » est véritablement et ontologiquement un point fixe. À ce titre, l'ontologie biranienne a pour intérêt d'offrir une thématization spécifique du problème de « l'action ».

« La philosophie de Maine de Biran, écrit M. Henry n'est pas une philosophie de l'action par opposition à une philosophie de la contemplation ou de la pensée, elle est une théorie ontologique de l'action. »² Il commence en ce sens, par remarquer que « l'action », en philosophie, n'a jamais été envisagée que du point de vue de l'horizon de la « transcendance », sans jamais que cet horizon ait été sujet à discussion. Il s'agit par conséquent d'offrir une « destruction phénoménologique » de la problématique traditionnelle de l'action, « déconstruction » thématized par M. Henry dans les pages finales de *l'Essai sur l'ontologie biranienne*,³ et particulièrement dirigée contre deux schémas spécifiques qui résument à ses yeux l'ensemble des thématiques traditionnelles de l'histoire de la philosophie. La première appréhension est qualifiée de *rationnelle*. C'est celle qui est liée à la question des « moyens », des « buts » qui guident la vie pratique :

Dans une telle perspective, moyens et buts viennent, au moment de l'action, faire le thème de pensées déterminées dont la complexité est parallèle à celle de leurs objets et reflètent, par exemple la succession et la hiérarchie des procédés qu'il convient d'employer, dans leur corrélation à des situations concrètes elles-mêmes infiniment complexes.⁴

¹ *Ibid.*, p. 148.

² M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, op. cit., p. 74.

³ Cet *Abbau* de la thématique classique de « l'action » a lieu dans la conclusion de *Philosophie et phénoménologie du corps*, op. cit., p. 274-281.

⁴ *Ibid.*, p. 274.

C'est le schéma « intellectualiste ». La condition de l'action comprise en ce sens relèverait d'une maîtrise parfaite des situations et, en somme, ce serait avouer qu'il n'existe pas pour l'homme d'« action » parfaitement rationnelle, le processus de délibération et de connaissance des situations étant lui-même voué à être écourté en raison de l'urgence de l'action. Cette urgence justifie donc finalement la position d'un « volontarisme » qui remédie à la finitude de notre appréhension rationnelle des situations, référence faite au Descartes du *Discours de la méthode* et à sa « morale provisoire ». Car, à la finitude de l'outil rationnel, répond la connaissance parfaite, le « savoir primordial » de notre corporéité originare connaissable au moyen d'une phénoménologie matérielle.

« Il n'y a pas de décalage, écrit-il, entre notre savoir et notre "action", parce que celle-ci est elle-même, dans son essence propre, un savoir. »¹ Le thème de « l'urgence » par manque de connaissance parfaitement rationnelle des situations relève d'une compréhension philosophique trop « étroite » de l'action. Aussi Michel Henry va-t-il rejeter « les conceptions philosophiques contemporaines », ou si l'on veut, l'existentialisme sartrien « de l'engagement », du « projet » et ses « thèmes romantiques. » L'idée « qu'il y a une "résolution" propre à l'être humain » est pour lui philosophiquement « infondée », et donc invalide. Les « fondements » de cette compréhension « héroïque » de l'action gisent dans la philosophie « classique » et « intellectualiste », incapable d'élucider philosophiquement « la vie » de notre corps « originare », seul préalable à une compréhension rigoureuse de l'essence de l'action.

Le deuxième schéma qu'il s'agit de « dénoncer » est le schéma idéaliste hégélien « qui prescrit que l'action est la réalisation d'une intention, cette réalisation étant à son tour comprise comme une objectivation. »² Plusieurs présupposés sont donc à « déconstruire » aux yeux de Michel Henry. D'abord, l'idée que « l'intention est un état subjectif qui, comme tel, laisse en dehors de lui l'être effectif de la présence réelle. »³ Ensuite, l'idée selon laquelle « la réalisation de l'intention implique donc le passage de celle-ci dans le seul élément où l'être réel peut être effectivement présent, c'est-à-dire dans l'objectivité. »⁴ L'action serait donc précisément la « réalisation » de cette intention. C'est le schéma que la dialectique hégélienne systématise⁵, de la « moralité subjective » à la *Sittlichkeit*, la « Réalité morale », de « l'aliénation » nécessaire de la subjectivité dans l'élément de l'être objectif par le travail du négatif, sous peine de demeurer la figure fameuse de « la belle âme ».⁶

¹ *Ibid.*, p. 276.

² *Ibid.*, p. 277

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Cf. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Flammarion, 1999, « La Réalité Morale », §§ 142-157, p. 221-388.

⁶ Cf. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. fr. J. Hyppolite, Paris, Aubier, t. II, p. 186-189. Comme l'écrit très clairement Jean Hyppolite en note : « La belle âme du mysticisme de jeunesse

« Ne pas agir, écrit M. Henry, signifie pour celle-ci ne pas reconnaître la valeur de la réalité, c'est-à-dire de la nature objective, se dérober devant une telle réalité en refusant de s'aliéner en elle. L'action est précisément une aliénation de cette sorte. »¹ La vision hégélienne aux yeux de Michel Henry prend appui sur des conceptions intellectualistes déjà dénoncées, « l'objectivation » comme « transformation » de la subjectivité, de fait privée de toute « réalité » autonome. Une telle définition de « l'action » comme « acte d'objectivation de la subjectivité », d'un point de vue ontologique, ne peut reposer que sur l'idée que la subjectivité n'existe pas *hors du milieu* « transcendant objectif ». Elle n'est alors « phénoménologiquement » que sa représentation. L'hégélianisme et son odyssée dialectique est donc bien un « idéisme » en ce que toute l'action de la subjectivité n'a lieu que dans la représentation, dans la conscience que le sujet se forme de lui-même, par lui-même et pour lui-même. Il réduit par conséquent « l'action » corporelle, « réelle », « subjective » à sa seule pensée, à la contemplation de son action.

Selon Michel Henry, « s'objectiver pour l'ego [hégélien], c'est donc seulement se représenter à lui-même. Mais précisément, acquérir de soi une telle représentation, ce n'est pas agir, ce serait plutôt vivre une vie contemplative. »² Il faut pour l'ontologie biranienne poser les « fondements » d'une compréhension adéquate de « l'action », en partant d'une compréhension « ontologique » de la corporéité originelle, seule en mesure d'orienter avec justesse une visée existentielle. C'est donc « pour des raisons eidétiques »³ que l'idée d'objectivation est écartée par l'ontologie henryenne. À l'appui de l'ontologie biranienne, « l'analyse phénoménologique de l'action manifeste d'ailleurs avec une évidence parfaite ce qu'est celle-ci : *une essence subjective*. »⁴ En d'autres termes :

L'action ne se confond certes pas avec l'intention, elle s'en sépare en ce qu'elle implique l'intervention du corps, mais le corps qui agit n'est ni le corps représenté ni le corps organique, c'est le corps absolu et par suite, l'action n'est rien d'autre qu'une modalité de la vie de la subjectivité absolue. Bien qu'elle ne soit pas l'intention, l'action n'en est pas moins intentionnelle.⁵

« L'action » représente dès lors une « intentionnalité » spécifique de la vie absolue de la subjectivité, « intentionnalité originelle » en ce que dans son processus, des intentionnalités « s'unifient synthétiquement », et organisent des « unités intention-

de Hegel est celle qui veut fuir devant le destin et créer le règne intérieur de Dieu. Le Christ se refuse à toute limitation objective de l'amour. Mais « une telle haute subjectivité passive ne peut pourtant échapper à la violence du monde ». Dans le texte de la *Phénoménologie*, la belle âme préserve son universalité *en contemplant sa pureté universelle*, exprimée dans le langage, *et en se refusant à l'action* qui la limiterait.

¹ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, op. cit., p. 277.

² *Ibid.*, p. 278.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 279

⁵ *Ibid.*

nelles » dont « l'enchaînement » affecte l'extériorité par une modification, une production. Mais « l'action » en tant qu'elle est enracinée dans une subjectivité ne « sort » jamais d'elle-même pour s'exposer à la lumière du monde, elle se détruirait en tant qu' « action », elle fondrait comme neige au soleil, car « elle n'est pas une vie qui se représente mais une vie qui agit. »¹ On voit donc que le dualisme henryen, orienté contre l'idéalisme, s'efforce de tout fonder hors du régime de la représentation. Mais est-il si éloigné d'une perspective fichtéenne par exemple, et ne serait-il pas, finalement, une sorte de philosophie idéaliste en négatif, un fichtéanisme inversé ? Fichte écrit, au sujet de la « conscience immédiate » auto-positionnelle du moi agissant, que « cette conscience immédiate n'est pas une conscience, *c'est un obscur acte de se poser soi-même dont il ne sort rien*, c'est une intuition sans que rien ne soit intuitionné »² ; ou encore, au sujet de l'acte d'autodétermination qu'« est » le moi, et qui lui permet de n'être jamais en repos, d'être toujours en quelque sorte « de passage », comme absolument libre, que « ce passage, s'effectue par un acte d'absolue liberté qui se fonde lui-même ; c'est une création à partir de rien, la production de quelque chose qui n'était pas encore, un *commencement absolu* ».³ Or, ne peut-on pas dire effectivement que Michel Henry, qui s'est longuement confronté à l'idéalisme allemand⁴, n'a finalement fait que *reproduire en les inversant* dans le sens d'une passivité originelle « constituante », les thèses « activistes » de Fichte, Hegel et Schelling, en critiquant cette « auto-détermination » absolue du Moi (de laquelle Maine de Biran lui-même est en réalité très proche)⁵ ? Si le corps absolu, source de l'action, appartenait alors « au monde » au milieu de l'extériorité, s'il « en était », alors ce serait pour Michel Henry un objet inerte, l'action effective en son processus ne se réduirait plus qu'à un mouvement en troisième personne

¹ *Ibid.*

² Fichte, *Nova Methodo*, cité par F. Fischbach dans *L'être et l'acte, Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Paris, Vrin, 2002, p. 38; nous soulignons.

³ Fichte *Nova Methodo*, cité in *ibid.*, p. 36.

⁴ *L'essence de la manifestation* paraît être au fond une « somme » philosophique arpentant l'occultation de la passivité originelle du moi, et ainsi, le caractère infondé et « abstrait » de « l'idéalisme allemand » au sens large (jusqu'à Heidegger), par un retour final à sa source (Eckhart) et ses prolongements (Kierkegaard).

⁵ On peut le noter dans cette remarque historique que fait Maine de Biran lui-même dans ses *Essais sur les fondements de la psychologie* : « Le moi (dit l'auteur d'un système très répandu en Allemagne sous le nom de philosophie de la nature [Schelling]) n'obtient la conscience de son action que dans le vouloir seul et l'expression de la volonté est la première condition de la conscience de soi-même. Le premier acte qui pose en moi et qui constitue la science (dit un autre métaphysicien de la même école [Fichte]) est volontaire et libre et il ne faut lui chercher d'autre principe que la volonté qu'il enferme en lui-même. Ces expressions du fait de conscience reviennent à celle qui a été adoptée en commun par deux métaphysiciens français dont notre nation s'honore [Destutt de Tracy et Cabanis] : la conscience du moi senti, reconnu distinct des autres existences n'est autre que *l'effort voulu* » (cité par B. Bégout dans *Maine de Biran. La vie intérieure*, Paris, Payot, 1995, p. 53).

s'accomplissant *magiquement*, c'est-à-dire « sans effort », par la seule apparition d'une « intention ».

De ce fait on pourrait affirmer que « l'action ne serait pas véritablement celle d'un ego si la part qu'y [prenait] celui-ci se bornait à la simple formulation d'un souhait auquel les processus *impersonnels* répondraient comme par miracle. »¹ Ainsi est-il nécessaire aux yeux de l'ontologie biranienne de concevoir un cadre de compréhension de l'action « à la première personne. » De même qu'« on » ne sent pas, « *on n'agit pas*. Mais peut-on vraiment dire, comme l'écrit Michel Henry que « la théorie du corps subjectif nous permet de nous élever à une philosophie de l'action à la première personne, c'est-à-dire en fait à une philosophie de l'activité humaine »² ?

4/ Les ambiguïtés du corps et de l'esprit

Il nous faudrait montrer que cette « nouvelle philosophie de l'action »³ que propose l'ontologie biranienne correspond à une description « phénoménologique » du « sentiment de l'action »⁴ qu'elle considère comme ontologiquement supérieur à une action « extérieure ». La philosophie henryenne propose en ce sens d'établir un « milieu » originaire, une « racine commune »⁵ au sein de laquelle « activité et passivité sont bien plutôt deux modalités d'un seul et même pouvoir fondamental qui n'est rien d'autre que l'être originaire du corps subjectif. »⁶ Comme l'écrit Henry, « l'action n'est pas la magie »⁷, l'action « réelle » ne se fait pas « sans effort ». L'ontologie biranienne souhaite construire un modèle de l'action en tant que celle-ci ne peut se défaire d'une « tension subjective », du fait que « l'effort » advient dans le cadre de « l'unité », d'une donation passive « unifiante » de l'être de l'ego à lui-même. Mais cette donation passive, ce « troisième niveau » de la corporéité caractérisé comme « vie absolue » du corps, ou bien comme « sentiment (de l'action) », ne se passe-t-il pas lui-même d'un « réel » effort ? Il y a ainsi une ambiguïté permanente dans le texte henryen.

L'ontologie biranienne a démontré que « le sentiment de l'effort » est la source de la « révélation » de « l'être de l'ego », par l'affectivité, par « l'activité » originaire d'une « corporéité subjective » ; c'est là sa thèse fondamentale. Mais quelle différence y a-t-il entre « effort » et « sentiment de l'effort » ? On peut lire la réponse dans *L'essence de la manifestation*, quand Michel Henry écrit que « dans la façon dont l'effort est donné à lui-même, dans le sentiment de l'effort, *il n'y a pas*

¹ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, op. cit., p. 280.

² *Ibid.* ; nous soulignons.

³ *Ibid.*, p. 282.

⁴ *Ibid.*, p. 225.

⁵ *Ibid.*, p. 227.

⁶ *Ibid.*, p. 226.

⁷ *Ibid.*

d'effort. »¹ L'identité de la passivité et de l'activité est donc en réalité le *primat* d'une passivité à la source d'une activité *virtuelle* qui rassemble tout l'être, mais qui comme telle n'est jamais *acte*, car ce dernier n'appartient pas à « la vie », mais à « l'existence », et sort ainsi du cadre immanent de l'ontologie henryenne. Comme le note Renaud Barbaras, « Michel Henry fait reposer son analyse sur une expérience qui, en elle-même, serait sans doute susceptible de nous révéler l'essence du corps propre, mais il la subordonne d'emblée à un présupposé qu'il faut bien qualifier de métaphysique. »² On retrouve en effet le postulat d'un dualisme « métaphysique » « pré-phénoménologique », séparant l'être (comme « âme » ou « vie ») de l'existence. Mais il faut alors montrer en quoi cette dualité métaphysique est reconduite au niveau de la corporéité, comme précisément la séparation d'un corps « absolu » (de l'ego, l'être, la vie, l'âme) d'avec le « corps organique » (« chair », existence, monde).

C'est donc à cet endroit précis de la théorie de l'auto-affectivité, que se « déplace » un dualisme cartésien, d'une teneur ontologique absolue. En effet, seul le « corps absolu » est phénoménologiquement « réel » ; il joue le rôle d'une « âme », opposée et pourtant liée d'une façon aporétique à notre « corps organique ». D'autant plus que Michel Henry n'élucide jamais la constitution phénoménologique du « corps objectif », qui semble baigner dans l'être de façon illusoire ou « irréelle », c'est-à-dire selon le régime ontologique du monde. « L'activité-passivité » originaire est donc une passion fondamentale, « inactuelle » et immobile. Il ne s'agit donc finalement que d'une « passivité » statique que l'on canonise comme étant « plus originaire » mais qui en elle-même n'a au fond rien *d'actuel*, et se révèle même proprement *étrangère* à « l'actualité », ou mieux à *l'actuosité* du monde : « L'être de l'action est la non-action, écrit-il, sa passivité ontologique originaire à l'égard de soi. »³

Peut-être est-ce que « l'acte » (*pragma*) suppose une « extériorité », et donc une *relation* (une *praxis* impliquerait la « réalisation » de *pragmata*) ? Or, en tant qu' « absolue », la vie du corps originaire est une « absence de relation. »⁴ C'est ce que Michel Henry exprime très clairement, notamment en avançant cette idée étonnante d'un « rapport » du corps originaire au corps organique « qui, à vrai dire, n'est plus un rapport. »⁵ Il est donc légitime de dire avec Gabrielle Dufour-Kowalska que pour Michel Henry, « l'action n'est pas première ». ⁶ Dufour-Kowalska, première commentatrice de Michel Henry, montrait déjà très bien ce

¹ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2006, p. 595 ; nous soulignons.

² R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, op. cit., p. 107.

³ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 595.

⁴ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, op. cit., p. 176.

⁵ *Ibid.*

⁶ G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry. Une philosophie de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980, p. 96.

qu'elle nommait « l'absence de primat de l'action chez Michel Henry »¹, mentionnant ainsi un « renversement de Goethe. »² L'auteur de *L'essence de la manifestation* écrit en effet que « le sentiment est là, d'ores et déjà, lorsque l'action se produit et précisément pour qu'elle puisse se produire. »³ S'il y a donc un « mouvement originaire » sis dans notre « corporéité absolue » qui seule nous permet d'avoir accès au « il y a » de l'être, il faut bien reconnaître que ce « mouvement » ou cette « Passion » plus originaire que le partage ontique « action-passion » est immuable, immobile, ou purement et simplement *statique*.

Ainsi Michel Henry fonde-t-il tout son discours phénoménologique sur la « réalité » indubitable de la « profondeur » ontologique de ce « sentiment » (de l'action, de l'effort, de la vie), car « la racine commune de notre agir, écrit-il, et de notre sentir, est un pouvoir plus profond, qui les fonde l'un et l'autre, c'est l'habitude sur laquelle s'appuie l'unité de notre vie corporelle à travers toutes les modalités par lesquelles celles-ci se déploie, c'est l'être originaire du corps, enfin, c'est-à-dire l'ego. »⁴ Mais cette « profondeur » inextatique est un mouvement qui ne se meut pas, une action qui n'agit pas, bref, une vie qui ne vit pas.

Il nous reste alors à voir en quoi cette « racine commune », cette « corporéité » originelle n'est finalement qu'un autre nom, semi-avoué, de la « Vie (de l'Esprit) ». Michel Henry pourrait-il prétendre au trône d'héritier des philosophies françaises de l'Esprit ? C'est la question que pose Camille Riquier dans son article sur un possible rapprochement de Bergson avec Michel Henry. Nous ne souhaitons pas introduire ici une présentation de la pensée de Bergson. Il serait sans doute possible de relire certains aspects du bergsonisme à la lumière de la phénoménologie matérielle. Comme l'affirmait Paul Audi dans un article visant à montrer la parenté du « sentiment de la Nature » chez Rousseau et celui de la « vie » chez Michel Henry,

sans doute bien des philosophes aujourd'hui, demeurent attachés à cette idée d'une intimité foncière de l'homme, d'une vie intérieure et personnelle qui leur paraît la chose la plus précieuse. Ils s'efforcent de préserver une telle vie et d'abord de l'atteindre en recourant par exemple à la réflexion — et c'est tout le courant de la philosophie réflexive, encore si vivante aujourd'hui — ou bien par une sorte d'intuition, à la Bergson.⁵

Or, de même que cette relecture de Rousseau conduit à y reconnaître le « chaînon manquant dans la propre généalogie intellectuelle de Michel Henry »⁶, de même,

¹ *Ibid.*, p. 109.

² *Ibid.*, p. 96 ; cf. « Au commencement était l'action » du *Faust*.

³ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 814.

⁴ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit.*, p. 227.

⁵ Paul Audi, « Pour une approche phénoménologique du "sentiment de la nature". Rousseau et Henry », dans A. David, J. Greisch (éds.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Paris, Cerf, 2000, p. 408-409.

⁶ *Ibid.*

comme le note Camille Riquier, pourrait-on voir en Bergson « un autre chaînon manquant »¹ de la philosophie henryenne, bien qu'elle ait toujours plus ou moins renié une quelconque filiation historique « véritable ».

A l'inverse de C. Riquier, on ne tentera pas de « lire *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* avec la phénoménologie matérielle »² pour rendre compte de cet « étonnement » qui ne peut manquer de frapper le lecteur de Michel Henry. Par ailleurs, la grande richesse du travail de C. Riquier est de montrer que le rapprochement que l'on peut esquisser entre la phénoménologie matérielle et le spiritualisme bergsonien, provient moins d'un style commun de pensée que d'une *position* des deux philosophes vis-à-vis de Maine de Biran, ce qui tend à les rapprocher mais aussi à les disjoindre radicalement. C'est donc dans une certaine « immédiateté de la conscience affective », et une certaine forme anti-intellectualiste (infra-intentionnelle) du bergsonisme qu'un rapprochement avec l'ontologie henryenne est possible :

Les données chez Bergson, parce qu'elles sont immédiates, n'apparaissent pas d'autant mieux à la conscience, mais d'autant moins en tant qu'au plus proche *elles l'affectent jusqu'à se confondre avec elle*. Elles ne sont pas données à la conscience, mais, comme le titre l'ouvrage, elles sont données *de* la conscience en vertu de *leur immédiation même*, parce qu'aucun écart *représentatif* ne s'immisce encore pour *me mettre à distance* d'elles comme de moi-même.³

C'est en effet par cette originalité bergsonienne, c'est-à-dire par le fait que la conscience « ne se pose pas en s'opposant à l'objet, mais se saisit en-deçà de toute intentionnalité, comme conscience affective »⁴, que selon ce commentateur, « la conscience chez Bergson échappe donc aux griefs lancés par Michel Henry contre les philosophies de la conscience. »⁵ En outre, il est vrai qu'en apparence, les « célèbres dualismes bergsoniens »⁶ peuvent recouvrir une manière du dualisme henryen, comme par exemple la scission subjective bergsonienne entre un « moi des profondeurs » et un « moi superficiel », qui pourrait en effet dans une certaine mesure « coller » avec la dualité ontologique radicale de « l'immanence » et de la « transcendance ». En ce sens, la dualité bergsonienne de l'espace (représentation, « vie projetée ») et de la durée (« vie » intérieure de la conscience) semble être « rejouée » par le dualisme onto-phénoménologique henryen. Bergson, accordant par une méthode de l'introspection, une valeur à l'intériorité de la durée d'un moi « profond », paraît bien avoir introduit l'idée même d'une connaissance par soi-même de

¹ Camille Riquier, « Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle », *art. cit.*, p. 172.

² *Ibid.*, p. 159.

³ *Ibid.*, p. 166.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, « Quadrige », 1966, p. 11.

l'immanence de la conscience, sans intervention d'un facteur externe. Ainsi, écrit C. Riquier,

Bergson propose donc dans *l'Essai* un dualisme radical, et à s'en tenir aux limites impartis à *l'Essai*, indépassable, et, bien que le vocabulaire bergsonien n'ait pas la précision et la vigueur de celui de Michel Henry, il oppose « deux modes distincts de manifestation », « deux aspects de la vie consciente »¹ qu'avant lui on avait occultés en faisant « abstraction de la différence fondamentale qu'un examen attentif nous révèle entre le monde extérieur et le monde intérieur. »² Entre la vie de la conscience et la vie projetée, il n'y a rien de commun qui puisse les faire se rejoindre.³

Or ce n'est pas ce qui nous intéresse ici. C. Riquier, après avoir présenté les analogies possibles entre Bergson et l'auteur de *L'essence de la manifestation*, note cependant qu'il y a un problème de taille dans ce rapprochement somme toute « harmonieux » du spiritualisme bergsonien et de la phénoménologie matérielle. Ce problème, qui creuse, à la limite même de leur proximité, « l'infinie distance » des deux philosophies, se joue sur un point-virgule et révèle le véritable marqueur de la différence, à savoir ce qui constitue le nerf théorique de la doctrine bergsonienne : « l'expérience de la durée. »⁴ Car dans la durée, écrit Bergson,

La conscience immédiate saisit tout autre chose. Immanente à la vie intérieure, elle la sent plutôt qu'elle ne la voit ; *mais* elle la sent comme un mouvement, comme un empiètement continu sur un avenir qui recule sans cesse.⁵

« L'expérience intérieure » que l'ontologie henryenne nommait « auto-affection pure », s'identifiait avec un *Présent Vivant*, unificateur, statique et atemporel, n'ayant décidément peut-être rien à voir avec la dimension dynamique, créatrice de la durée bergsonienne. Ainsi, selon la très précise description de Camille Riquier, il nous faut croire plutôt que, à l'inverse du *Présent Vivant* henryen,

le Soï que Bergson appelle le Moi profond, ne se saisit pas dans une pure coïncidence de soi à soi en tant que la vie s'auto-affecte, *mais au contraire, en tant qu'il est toujours pris dans l'altérité d'un mouvement qui adhère à soi en différant de lui-même* : c'est une *hétéro*-affection qui ne s'ouvre encore sur aucune transcendance.⁶

¹ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, « Quadrige », 2007, p. 96.

² *Ibid.*, p. 116.

³ C. Riquier, « Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle », *art. cit.*, p. 168.

⁴ *Ibid.*, p. 169.

⁵ H. Bergson, *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2009, « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », p. 147.

⁶ C. Riquier « Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle », *art. cit.*, p. 169 ; nous soulignons.

Il semble par conséquent que ce soit pour cette raison métaphysique, relative à la détermination du « mouvement », que Michel Henry se situe sur un autre plan que celui des grandes philosophies du « spiritualisme français », desquelles par ailleurs il ne s'est jamais senti proche. On peut enfin voir que la pensée henryenne est animée par une « tendance » métaphysique fondamentale qui traverse toute sa discursivité : fixer le mouvement, trouver un point *fixe* qui rende compte de la mobilité par l'immobilité, par l'abolition de toute relationnalité, et cela en effet est bien à rebours de la lettre comme de l'esprit du « spiritualisme français. » Comment, dès lors, Michel Henry a-t-il pu « fonder » toute sa philosophie sur le texte biranien, et sur la philosophie de « l'effort » ? La réponse est alors assez simple : en *inversant* les termes de la philosophie de Biran. Et de fait, Michel Henry se permet d'inverser les termes « relatif » et « absolu » du texte biranien pour justifier sa propre parenté philosophique¹. Citons une fois de plus le texte de C. Riquier, qui met en valeur cet aspect fondamental de la lettre henryenne :

C'est la transcendance dans l'immanence que constitue le corps organique qui est occultée au profit de l'immanence pure d'un ego qui se possède absolument dans le sentiment de l'effort [...]. Au lieu d'absolutiser la relation comme le fait Maine de Biran, Michel Henry décide de remplacer le mot « relatif » par celui « d'absolu », « chaque fois qu'il le rencontre dans un texte »², expulsant du même coup de la corporéité originare de la subjectivité le terme organique qui venait compromettre la pureté de son immanence.³

Au-delà du Maine de Biran « réel », c'est son *usage* henryen qui nous interpelle. Car ce qui importe est de cerner la stratégie discursive habitant l'ontologie henryenne et la rendant possible comme discours philosophique. Or cette stratégie a été marquée par une *violence herméneutique*. Ce que l'on peut appeler enfin la *falsification originare* du texte biranien par l'ontologie henryenne correspond, pour ainsi dire, au postulat implicite qui conditionnera toutes les affirmations de Michel Henry : l'idée d'une corporéité subjective immanente, pourtant absente de la philosophie biranienne. Ainsi, commentant la lecture henryenne, Pierre Montebello écrit :

La sphère transcendantale dégagée par la réduction forme une région ontologique dont l'unité est pour le moins surprenante puisqu'elle fait fusionner ensemble l'ego et le corps subjectif, le corps subjectif et le corps transcendant. Cependant, nous ne trouvons jamais cette réduction chez Biran. Biran affirme certes que le moi, *irréductible* en termes phénoméniques et mondains, s'aperçoit avec une évidence opposée à l'évidence transcendante, qu'il se saisit immédiatement dans

¹ Cf. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit.*, p. 27 : « Il faut toutefois prendre garde, ici encore, à la terminologie, car Maine de Biran appelle "relatif" ce que nous avons cessé d'appeler "absolu"... »

² *Ibid.*, p. 248.

³ C. Riquier, « Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle », *art. cit.*, p. 163.

sa propre immanence. Mais il soutient aussi que le moi est *un rapport*, une dualité irréductible à l'unité.¹

C'est dans le cadre de cette falsification que le point métaphysique henryen va se fixer sur un concept qu'il a lui-même construit, adjoint, et qui n'appartient pas au texte de Biran. Ensuite, cette torsion herméneutique primitive du texte biranien relève surtout d'un domaine purement « logique » qu'il s'agit de considérer, et qui à ce titre est fortement problématique.

En effet, si elle permet à Michel Henry d'utiliser le mot « corps » dans un sens prétendument éloigné du dualisme cartésien, elle lui permet également de « fonder » l'idée d'une « source » ontologique a-relationnelle de l'action, étant précisément cette corporéité originare comme « mouvement » et que nous avons dénoncée comme une assignation métaphysique à l'immobilité par le postulat d'un point *fixe*. Cela signifie alors que le « point fixe » henryen provient tout simplement d'un simple *postulat* métaphysique appliqué à la lettre de Biran, au nom de son « esprit ». En aucun cas il ne s'agit là d'un *datum* « phénoménologique ».

C'est ainsi alors qu'on aura grand peine à réclamer un aspect « concret » de l'auto-affection quand cette dernière ne renvoie qu'à une « énergie spirituelle » absolutisée par un postulat philosophique : « Notre certitude est l'origine de la vérité de l'être »², écrit Michel Henry, mais cette certitude n'est alors fondée sur rien d'autre qu'elle-même. Il sera facile enfin de qualifier de « pièce morte »³ du système biranien, le « moi substantiel » qui, d'après C. Riquier, était *présupposé* du point de vue « nouménal » par le philosophe de Bergerac comme n'étant accessible, justement, que par la *croyance*. L'ontologie « phénoménologique » henryenne n'aura alors qu'à « absolutiser » cette « croyance », pour rendre inattaquable la présupposition de la substantialité absolue de l'Ego, et « fonder » par la suite sa « radicalité ». Il faut donc bien remarquer que la lecture henryenne de Biran se justifie par des thèses appartenant à « l'ontologie henryenne » que cette lecture de Biran est pourtant censée « fonder ». Michel Henry va chercher chez Maine de Biran tout ce que lui-même y a déjà introduit, par un artifice herméneutique qui consiste, comme on l'a vu, à inverser les pôles « relatifs » et « absolus » de la pensée biranienne. L'ontologie henryenne serait alors une sorte de serpent qui se mord la queue. Ou si l'on veut, en termes logiques, une *petitio principii*. Car le corps originare, l'alpha et l'oméga de la phénoménologie matérielle, qu'elle met à jour, n'est conceptuellement cohérent qu'à condition d'accepter *a priori* le dualisme que ce corps absolu « fonde » en un sens non idéaliste. Il eût sans doute été plus évident de nommer cette corporéité subjective « Esprit » et de la donner comme déjà-présente en nous en tant qu'« énergie vitale » et acosmique, présence que la phénoménologie matérielle aurait pour tâche

¹ P. Montebello, *La décomposition de la pensée*, op. cit., p. 128-129.

² M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, op. cit., p. 105.

³ *Ibid.*, p. 247.

de retrouver. Mais serait-ce encore une « phénoménologie », et surtout une phénoménologie « matérielle » ?

En d'autres termes, notre reproche est que Michel Henry a méthodologiquement omis de présenter cette réalité comme étant un postulat métaphysique indispensable à l'appréhension de cet « autre » de la représentation, ce point fixe transcendantal qu'est l'Esprit Absolu de l'auto-affectivité. L'ego « incarné » se trouve être finalement une *incarnatio* sans *caro* ; mais à supposer qu'il eût ainsi présenté sa recherche, il serait alors sorti de la phénoménologie et eût basculé dans ce qu'il nomme un « spiritualisme à l'eau de rose »¹ ou alors une philosophie d'inspiration augustinienne, seulement rénovée conceptuellement. Nous répéterons ainsi la sentence de l'Écriture et rendrons pour conclure l'auto-affection à son origine propre : *Quod natum est ex carne caro est et quod natum est ex spiritu, spiritus est* ; « ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'esprit est esprit ».²

Conclusion : « Ma phénoménologie est une pensée dangereuse, et non un spiritualisme à l'eau de rose. »

On pourrait montrer, bien qu'il signale d'emblée s'en être séparé, que Michel Henry avait lu et connaissait bien l'École française et, comme beaucoup, que c'est l'arrivée en France de l'idéalisme hégélien et de la phénoménologie, dans les années 30, qui a orienté sa propre spécialisation universitaire. Ainsi, dans son œuvre même, il se confronte à deux reprises à Jules Lagneau³ en des termes forts respectueux, et Jules Lachelier est discuté dans *L'essence de la manifestation*⁴. Enfin, il confesse lui-même dans ses *Entretiens* avoir connu étant jeune cette tradition : « Je lisais les textes du néo-kantisme français, ceux de Lachelier, par exemple »⁵ ; ou plus explicite encore, il affirme que

[sa] formation a été tributaire de la philosophie qu'on enseignait dans les lycées et les classes préparatoires à Paris au moment de la dernière guerre. Il s'agissait de la réception française, entre 1870 et 1940, de la pensée kantienne avec une série de philosophes tels que Lachelier, Lagneau, Boutroux, Alain, Nabert, Lachièze-Rey etc. *En dépit du caractère remarquable de leurs analyses, j'ai perçu d'entrée de jeu mon désaccord avec elles.* [...]⁶

¹ Cf. M. Henry, *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2007, p. 72-73 : « *Ma phénoménologie est une pensée dangereuse, et non un spiritualisme à l'eau de rose.* Elle porte en soi le tragique, la possibilité des plus grandes joies, des plus grandes aventures, comme celle de Kandinsky, l'aventure humaine, l'aventure de l'économie [...]. C'est terrifiant, la vie » (nous soulignons).

² Jean 3 : 6.

³ Cf. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit.*, p. 92-105, p. 117, p. 145-148 et *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 622.

⁴ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 633 et p. 676.

⁵ M. Henry, *Entretiens*, *op. cit.*, p. 29.

⁶ *Ibid.*, p. 87 ; nous soulignons.

Ce n'est pas parce que la philosophie henryenne n'est pas un « spiritualisme français » au sens des philosophies qui se sont développées en France à la suite de Maine de Biran, que ces dernières n'ont pas été présentes d'une façon ou d'une autre dans ce qu'on pourrait appeler « l'outillage mental » de Michel Henry. Au reste, nous savons combien il s'en sépare métaphysiquement à travers l'exemple bergsonien et la question du mouvement.

On pourrait donc néanmoins apprécier l'hypothèse d'une présence subreptice et non-thématisée d'une certaine forme de « spiritualisme » passé de mode à son époque, qui a pu servir à la pensée de Michel Henry pour « sortir » de, et critiquer dans une certaine mesure, « l'idéalisme phénoménologique allemand » auquel il avait philosophiquement adhéré, malgré ses réserves. Mais pour parvenir à un sens moins historique, il s'agirait de montrer de quelle façon la phénoménologie du corps subjectif feint de chercher ce qu'elle a déjà subrepticement supposé en postulant la duplicité de l'apparaître : une *autre* phénoménalité, dans un *autre* corps, qui allait finalement se muer en une *autre* vie, séparée du « corps organique », du monde, de l'espace, du temps, ou en un mot : de l'existence.

La position arbitraire d'une distinction entre deux phénoménalités ontologiquement étrangères est alors un postulat métaphysique infondé — et non pas un « constat phénoménologique. »¹ Ce postulat originaire, donné comme un résultat de l'analyse phénoménologique, ouvre la porte à la réintroduction souterraine d'une « énergie spirituelle » et donc à un transcendantal spirituel « fondateur » de l'existence, tout comme à un transcendantal « statique » lui aussi « fondateur » de « l'action ». Tout cela cependant n'est le corrélat de rien d'autre qu'une simple supposition, ou en termes psychologiques, d'une « croyance », qui se fait passer pour un donné phénoménologique. Il ne s'agit absolument pas pour nous de critiquer la valeur de ce « postulat », mais bien de le reconnaître comme tel.

On peut alors remarquer que la construction conceptuelle henryenne est traversée par une circularité « phénoméno-logique ». Car une fois acceptée l'idée qu'il y aurait une « phénoménalité » non-mondaine, en lutte contre le « monisme phénoméno-logique », et que cette autre phénoménalité serait « fondée » en un sens « non-idéaliste » par une vie « du corps (de l'Esprit) » tout se suit selon une logique que l'on ne doit pas avoir peur de qualifier de *tautologique*. La « phénoménologie matérielle de l'action », ou plutôt la « métaphysique spirituelle de la Passion » se trouve être finalement, si l'on ose dire, une forme d'« ontautologie » de l'agir. Et cet agir tautologique, ce sera justement la *praxis*.

¹ Cf. *Ibid.*, p. 114 : « Ma phénoménologie constate un dualisme... »

