



HAL
open science

“ Distincts non séparés ” Michel Henry lecteur de Maine de Biran

Anne Devarieux

► To cite this version:

Anne Devarieux. “ Distincts non séparés ” Michel Henry lecteur de Maine de Biran. Presses universitaires de Louvain. Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives, , 2014. hal-02111874

HAL Id: hal-02111874

<https://hal.science/hal-02111874>

Submitted on 26 Apr 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« Distincts non séparés » **Michel Henry lecteur de Maine de Biran**

Anne DEVARIEUX

(Normandie Université, UCBN, *Identité et Subjectivité*, EA 2129)

D'une égologie transcendantale à une théorie de l'Ipséité, de celle-ci à une phénoménologie du christianisme, la pensée de Michel Henry a, comme celle de Maine de Biran, « évolué ». Il serait bon de comprendre ce qui se joue dans cette évolution et quel rôle l'intuition « inouïe » de Maine de Biran a pu y tenir. Deux remarques s'imposent : d'une part, si le premier livre de M. Henry est une exégèse (libre, ô combien !) de l'analyse biranienne de l'ego, il est un « commencement jamais perdu » tant Biran, le « prince de la pensée »¹, apparaît, dans le panthéon philosophique henryen, comme une figure magistrale, et son héritage jamais démenti : le phénoménologue de la vie ne cesse de s'en inspirer — reprenant jusqu'à son dernier opus ses concepts majeurs, et au premier chef celui de « continu résistant » —, et de lui rendre systématiquement hommage comme au découvreur du dualisme ontologique. Le point de départ chronologique donc — si l'on excepte la maîtrise sur Spinoza — est l'émotion majeure que procura à M. Henry la lecture de Biran² : l'émotion devant l'élucidation de l'être de l'ego, devant la découverte d'une ontologie phénoménologique de l'ego³. D'autre part, quand Henry se penche sur l'évolution de la pensée de Biran, il la comprend précisément non pas comme une évolution ni même comme une suite de « conversions », mais comme un *mouvement d'approfondissement*⁴ de l'intériorité elle-même. De ce qu'on nomme, faute de mieux, la « dernière philosophie » de Biran, M. Henry retient en effet la doctrine de la « troisième vie »⁵ qu'il réhabilite jusqu'à affirmer que « c'est dans la connaissance de soi, en effet, que nous devons lire qu'elle est semblable à la connaissance

¹ PPC, p. 12.

² Relatant dans des entretiens sa « seconde grande émotion », la lecture de saint Paul et de l'évangile de Jean, M. Henry affirme : « J'étais dans mon élément dans la mesure où, depuis ma rencontre avec Maine de Biran en 1946, je suis porté à considérer l'action comme plus essentielle que la pensée » (E, p. 130-131). Et si l'on délaisse les confidences biographiques : « Mais quand donc ce bouleversement émotionnel qui ouvre le vivant à sa propre essence se produit-il et pourquoi ? Nul ne le sait. L'ouverture émotionnelle du vivant à sa propre essence ne peut naître que du vouloir de la vie elle-même, comme cette renaissance qui lui donne d'éprouver soudain sa naissance éternelle. L'esprit souffle où il veut » (CMV, p. 291).

³ Tandis que l'histoire de la philosophie ne présente tout au mieux que des « figures » de la subjectivité.

⁴ PPC, p. 251.

⁵ Et il condamne la théorie de la croyance et de l'absolu (faite en partie sous l'influence d'Ampère) qui contredit selon lui l'essence même de la découverte biranienne : seul le relatif (la « vie de relation » selon Biran ou vie personnelle) est l'absolu.

de l'être réel de l'ego qui est celle de Dieu »⁶. Biran, s'il n'est pas allé jusqu'à affirmer cette identité, faute d'une théorie adéquate de la passivité⁷, en aurait pourtant eu l'intuition :

Si la connaissance de soi est une connaissance absolue, le problème se pose assurément de savoir si l'idée d'une connaissance que Dieu aurait de l'ego, à côté de la propre révélation immédiate de cet ego à lui-même, conserve un sens. L'approfondissement de ce problème ne conduirait-il pas plutôt à écarter l'idée d'une dualité véritable des deux connaissances en question, à l'affirmation que la ressemblance présuppose d'une certaine façon l'identité, ne nous permettrait-il pas, enfin, de donner une interprétation ontologique rigoureuse de la *similitude* de la connaissance de Dieu et de celle qui est l'apanage de l'ego ?⁸

Dans ces conditions, le mal nommé « tournant théologique » de la phénoménologie henryenne, dénoncé en son temps par D. Janicaud, ne doit-il pas être plutôt recherché du côté de l'inspiration que représenta la lecture de Biran ? N'en est-il pas allé du mouvement de la pensée de M. Henry *comme* de celle de Biran ? Car si M. Henry devient henryen dès *Philosophie et phénoménologie du corps*, et entend faire vivre l'esprit sinon la lettre du biranisme, c'est parce que, *en son départ comme en son terme*, l'œuvre biranienne accomplit — sans le mener à son terme — le travail d'élucidation d'une *structure*, la « *structure* de la subjectivité absolue », « *structure* ontologique » de la « *passivité* ontologique originnaire »⁹ qui est immanente à notre vie. Loin que le *volò* biranien se réduise à une activité motrice constitutive de *l'être* de l'ego, cette dernière est immanente à l'expérience d'une *vie* que M. Henry, dès *Philosophie et phénoménologie du corps*, qualifie d'*absolue*.

En effet, en mettant en avant une ontologie de la subjectivité qui est une ontologie du corps¹⁰, une théorie du corps subjectif, Biran découvre conjointement que la subjectivité n'est rien de transcendant, mais relève d'une sphère d'immanence radicale, laquelle dévoile enfin l'existence subjective, corporelle, concrète, individuelle comme une « *existence absolue* »¹¹, et proclame ce qui a toujours été passé sous silence : la relation *sui generis* du corps sentant et connaissant à *lui-même*, identique à celle de la structure de l'ego¹². Celui-ci — telle est la leçon inouïe et peut-être

⁶ PPC, p. 249.

⁷ C'est la raison de fond pour laquelle *Philosophie et phénoménologie du corps* ne s'intègre pas pleinement à *L'essence de la manifestation* (voir PPC, p. 239).

⁸ PPC, p. 250.

⁹ *Ibid.*, p. 242-243.

¹⁰ *Ibid.*, p. 304 : « À un seul philosophe il a été donné de réunir ces deux enseignements fondamentaux : celui qui nous révèle la structure de la subjectivité absolue et celui qui détermine cette structure comme étant aussi celle de notre corps ».

¹¹ Un tel dualisme est la condition de toute pensée de la subjectivité comme connaissance d'un absolu. Le monisme ontologique est en revanche incapable de s'élever à l'idée du corps subjectif et ainsi à celle d'une existence absolue.

¹² *Ibid.*, p. 271 : « À l'affirmation « j'ai un corps », il convient donc d'opposer cette affirmation plus originnaire : « je suis mon corps » [...] cela signifie très exactement : l'être originnaire de mon corps est une expérience interne transcendantale et, par suite, la vie de ce corps est un mode de la vie absolu de l'ego ».

inaudible de Biran —, relève d'un mode spécifique de donation, sans distance à soi, pas même phénoménologique¹³, comprise par M. Henry comme *auto-affection*¹⁴. En nous faisant entrer sur le théâtre de la grande réduction phénoménologique biranienne, et cela en un contresens magistral sur la relation primitive qui laisse perplexes les tenants de l'orthodoxie biranienne¹⁵, M. Henry nous reconduit d'une métaphysique de l'expérience intérieure à la révélation immanente de l'épreuve d'une vie en première personne, qui est *in fine* une phénoménologie du christianisme.

Mais cet « *in fine* » a-t-il un sens dans une pensée qui congédie la temporalité ekstatique et, en définitive, la mort elle-même¹⁶ ? La fin n'est-elle pas toujours nécessairement au commencement, c'est-à-dire dans la « téléologie immanente de la vie »¹⁷, au cœur d'un procès — mouvement immanent — dans lequel l'individu vivant s'inscrit toujours déjà ? N'est-elle pas, à ce titre, clairement présente dès la fin de *Philosophie et phénoménologie du corps*, en sa conclusion¹⁸ comme dans l'analyse de la « troisième vie » ? Si cela est, le devenir — voire le *telos* — de la pensée henryenne ne peut être séparé du mouvement d'approfondissement de l'intuition biranienne. De la « motilité de conscience »¹⁹ biranienne, de la donation spécifique de l'ego, M. Henry sera allé à l'ipséité d'un moi, à celle de la vie, en un mouvement de rétro-référence ou de rétro-action toujours plus poussé — à l'automouvement de la vie elle-même, au mouvement du moi dans la Vie absolue car la vie est l'Intériorité radicale²⁰.

N'est-ce pas en méditant sur le rapport ou la Relation primitive biranienne, laquelle est mouvement intérieurement senti, relation non intentionnelle de soi à soi, de soi à son corps propre, qui est l'essence de l'ego comme de la vie, que le geste philosophique henryen débute pour ne jamais cesser ? Si tel est son mouvement — le creusement proprement infini du « distinct non séparé » biranien²¹ —, il part, pour y retourner toujours, d'une interrogation sur le mouvement constitutif de l'être de l'ego, d'un mouvement qui, pour avoir un terme transcendant, ne nous jette pourtant jamais au dehors, et s'achève en une phénoménologie de l'Incarnation. Ce faisant,

¹³ Ego donné dans une « *proximité absolue* » que Biran a en vue lorsqu'il écrit que l'ego « est le plus près de nous, ou plutôt, il est nous-même » (PPC, p. 54).

¹⁴ *Ibid.*, p. 21, 57, 304. Nous n'entendons pas, dans ces lignes, confirmer ou infirmer l'interprétation henryenne de Biran, mais exhiber le rôle de cette lecture, indépendamment de sa fidélité au texte biranien. Biran ne définit pas l'effort comme auto-affection, mais, en revanche, l'effort vocal — « encore plus intime » selon Biran que l'effort proprement dit — est un « vouloir sensibilisé », et relève d'une affection par laquelle le moi s'impressionne volontairement.

¹⁵ *Ibid.*, p. 176.

¹⁶ AD, p. 171.

¹⁷ PV-III, p. 144.

¹⁸ PPC, p. 253 : « La théorie ontologique du corps et le problème de l'incarnation : la chair et l'esprit ».

¹⁹ Maine de Biran, *Correspondance philosophique*, dans *Œuvres complètes*, t. XIII-2, Paris, Vrin, 1996, p. 328.

²⁰ Cf. M. Henry, « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », dans PV-I, p. 55 : « C'est que la vie est intériorité et que dans l'extériorité nul ne la trouvera jamais ».

²¹ Dans la relation primitive biranienne, la force « hyperorganique » et la résistance intérieure du corps sont en effet des termes dits « distincts non séparés ».

ce *n'est pas le mouvement en tant que tel*, mais bien l'affirmation que la subjectivité est *donnée à elle-même dans toutes ses déterminations*, de façon immédiate, absolue, sans intermédiaire qui retient toute l'attention de M. Henry : en amont du mouvement proprement volontaire²², ou de la volonté chère à Biran, c'est le mouvement d'un « parvenir en soi » de la subjectivité — identique ou à tout le moins *homogène* au mouvement même du « parvenir en soi » de l'essence (de la manifestation) —, qui constitue le point focal et révèle la sphère immanente d'une donation toute pathétique.

En effet, à l'instar du soi henryen, le *volo* biranien n'est pas directement extasié dans un monde toujours déjà donné, il n'est pas défini par la corrélation noético-noématique : il est avant le monde, bien que non pas sans monde. En refusant par conséquent de privilégier la détermination proprement motrice au profit du niveau absolument originaire de l'auto-affection, constitutive d'une affection pure indépendante de toute appréhension externe, par l'horizon ou par le temps, M. Henry transforme une métaphysique de l'expérience intérieure, donnée dans un sentiment actif spécifique, en une épreuve passive de soi, en un « s'éprouver soi-même », un « se sentir soi-même » sans médiation des sens, en une affectivité²³ qui est le concept de la révélation. Les déterminations essentielles de l'immanence pathétique du soi henryen (comme donc de la vie elle-même) semblent ainsi tout devoir aux modalités propres que Biran dégage de la seule *motilité volontaire* : l'immédiateté d'un savoir de soi qui ne doit rien à la représentation, en lequel coïncident la *ratio essendi* et *ratio cognoscendi*.²⁴

C'est bien le mode de donation, de phénoménalisation spécifique de cet être spécifique qu'est l'ego qui a fourni à M. Henry les clés de l'ontologie phénoménologique délivrée dans *L'essence de la manifestation* : la venue en soi (ou le parvenir en soi) de l'ego n'est pas différente dans son essence — celle de son mouvement et de son affection —, du mouvement de parvenir en soi de la vie. Que l'auto-affection soit la structure propre de la réceptivité originaire, c'est dire que l'essence s'apparaît à elle-même dans sa propre apparition, sans médiation, sans distance phénoménologique²⁵, sans espace, sans milieu de réalisation, en une « révélation » immanente, étrangère à la lumière du monde, pathétique, invisible. Prolongeant le geste biranien, Michel

²² PPC, p. 110, p. 225, p. 227. Dès le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Biran remonte, lui, en amont de l'effort dit *intentionné* ou exprès, relevant du régime de l'attention ou perception active, à un effort dit *immanent* ou inintentionné, qui est la tension intérieure de notre état de veille, tension sans objet (cf. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, t. VII-II-2, Paris, Vrin, 2001, p. 240).

²³ Cf. EM, p. 581 : « S'éprouver soi-même, être affecté par soi, c'est là l'être et la possibilité du Soi [...] L'affectivité est l'essence de l'ipséité ».

²⁴ Cf. Maine de Biran, *Commentaires et marginalia*, t. XI-2, Paris, Vrin, 1993, p. 240 : « Il n'y a d'autre *intérieurité* que celle de la conscience ou du sens intime, et le sens intime n'a point d'objet ».

²⁵ Cf. Biran cité par M. Henry dans PPC, p. 248 : « L'être et le paraître coïncident dans la conscience du moi ».

Henry récuse tout écart de soi à soi, toute forme d'échappement à soi²⁶. Mais il n'abolit le rapport au sein de la relation primitive biranienne que pour mieux rétablir un *rappor*t à soi, lequel repose non sur un écart mais sur un excès qui définit l'intériorité elle-même²⁷. L'*origine* de cet excès, de ce « plus »²⁸ que nous sommes, bref l'intériorité elle-même, d'où la pensée de M. Henry prend et puise son élan propre, n'est-elle pas la relation entre les deux termes de la dualité biranienne qui définit le sentiment de l'effort comme sentiment de soi ?²⁹ Mais son *lieu* est l'essence de la vie elle-même, la Vie absolue et divine. Le mouvement d'approfondissement de la structure de l'essence — dévoilée dans *L'essence de la manifestation* — témoigne du mouvement de non-dépassement ekstatique, constitutif de notre être, celui par lequel l'ego se rapporte à ce qui le fonde : celui de la Vie.

Autrement dit, de l'immanence d'une double auto-affection (de la vie et de l'ego), de leur intériorité radicale, M. Henry remonte à la *réciprocité* (immanente) de leur intériorité. Il ne peut le faire que parce qu'identifiant l'essence de l'ego et celle de la vie (la non-séparation qui doit tout à la lecture de l'effort immanent biranien), il remonte à un plus originaire : à la coappartenance de ces deux mouvements, *distincts mais non séparés*, du mouvement absolu de la Vie absolue, divine.

1/ *Philosophie et phénoménologie du corps*

Philosophie et phénoménologie du corps fut écrit avant et publié après *L'essence de la manifestation*. Des indications précieuses de M. Henry nous renseignent sur leur lien :

Le livre qu'on va lire ne constituait primitivement, selon l'intention de l'auteur, qu'un chapitre dans un ensemble de recherches consacrées au problème de la subjectivité et de l'ego, chapitre qui fut détaché par la suite pour former le présent ouvrage. Ainsi s'explique la question par laquelle débute cette introduction.³⁰

²⁶ Cf. EM, p. 492 : « La définition de l'existence comme échappement à soi implique ce qu'elle nie, l'immanence est sa présupposition consciente ».

²⁷ Sans cet excès, aucun « rapport à soi » ni par conséquent aucun mouvement d'approfondissement de ladite intériorité, ne serait concevable (« Eux en moi, une phénoménologie », dans PV-I, p. 201). Cet excès est même qualifié — dans un contexte il est vrai lévinassien — d'« altérité » : « Si l'on se place dans une philosophie de la vie, il y a aussi une altérité : c'est celle que signifie la vie pour tout vivant. Seulement ce rapport ne peut plus être compris comme un rapport ek-statique, mais comme un rapport pathétique » (PV-III, p. 300).

²⁸ Après avoir montré la nécessité de rapporter notre corps originaire à un « Archi-corps », Michel Henry écrit : « Ainsi sommes-nous toujours *un peu plus*, en réalité, que ce que nous sommes, plus que notre corps. La phénoménologie matérielle est la théorie radicale de ce « plus » (GP, p. 396 ; nous soulignons).

²⁹ M. Henry creuse en amont de la relation biranienne, en amont de nos pouvoirs disponibles, vers leur *mise à disposition*, ce dont témoigne suffisamment la théorie des trois corps dans *Philosophie et phénoménologie du corps* et sa reprise dans *Incarnation*.

³⁰ PPC, note 1, p. 1.

Rappelons-la :

L'intervention des recherches ontologiques qui visent à rendre possible l'élaboration d'une phénoménologie de l'ego, d'une problématique concernant le corps, la mise en œuvre d'une telle problématique ne doivent-elles pas apparaître, par rapport à la marche générale de l'analyse, comme une spécification contingente et accidentelle de celle-ci, et comme un oubli de son véritable but ?³¹

La tâche principale du livre est de répondre par la négative. Le biranisme est en effet — selon M. Henry — non seulement la première élucidation de l'être de l'ego, de « ce qui fait du moi un moi, l'essence de l'ipséité en lui »³², ou encore « l'intériorité de la présence immédiate à soi-même »³³ — sans laquelle le concept d'ego n'a pas de sens³⁴ —, mais encore cet ego *est* son corps : corps absolu ou originaire. Biran, le premier, introduit le corps résistant à même la définition de l'ego. Il faut donc lire *Philosophie et phénoménologie du corps* comme le premier chapitre de *L'essence de la manifestation*, c'est-à-dire entrer dans (la compréhension de) l'essence de la manifestation par l'essence de l'ego, puisque comprendre l'être de l'ego, c'est comprendre la vie elle-même. Cela implique le rejet de toute approche philosophique de l'ego sans corps, comme d'un ego incarné à la manière existentialiste. Le corps, dans sa nature originaire (« transcendantale »), a rigoureusement le même statut que l'être de l'ego et appartient à la sphère d'existence qui est celle de la subjectivité : « un corps qui est un je »³⁵. L'ontologie phénoménologique de Maine de Biran est bien le point de départ de celle de M. Henry, et dévoile « un corps qui est subjectif et qui est l'ego lui-même »³⁶, et non pas un sujet abstrait :

Il faut bien voir que c'est seulement à une philosophie qui a conçu la vérité originaire comme un être, l'ego transcendantal comme un *sum*, et non comme un sujet logique et un néant, qu'est donnée la possibilité de parachever cette œuvre de détermination de la subjectivité et de ne pas reculer devant cette absurdité apparente qui consiste à donner à la connaissance ontologique et originaire le nom de corps.³⁷

³¹ *Ibid.*, p. 1. La conclusion du livre l'évoque à nouveau sous la forme d'un rappel, en nous invitant à soumettre le corps, la vie du corps à la juridiction ontologique et éthique : « La question fondamentale qui est à l'origine de ces recherches est la suivante : l'analyse ontologique de la subjectivité doit-elle être considérée comme faisant partie d'une problématique concernant le corps ? [...] Dire qu'elle le peut, c'est affirmer l'identité de l'être de la subjectivité et de celui du corps » (*Ibid.*, p. 255).

³² *Ibid.*, p. 51.

³³ *Ibid.*, p. 53.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p. 11. « Le premier philosophe, et à vrai dire le seul, [...] qui ait compris la nécessité de déterminer originairement notre corps comme un corps subjectif est Maine de Biran, ce prince de la pensée, qui mérite d'être regardé par nous, au même titre que Descartes et Husserl, comme l'un des véritables fondateurs d'une science phénoménologique de la réalité humaine » (*Ibid.*, p. 12).

³⁶ *Ibid.*, p. 15.

³⁷ *Ibid.*, p. 78.

« *Distincts non séparés* ». Michel Henry lecteur de Maine de Biran

Par conséquent, le corps originaire est le fondement ontologique de toute situation possible. De ce point de vue, *L'essence de la manifestation* élucide la structure d'immanence de la subjectivité, et ne semble quasiment pas parler du corps. Mais comme l'indique la conclusion de *Philosophie et phénoménologie du corps*,

le problème de la situation de ce corps [le corps originaire] qui constitue le centre absolu de toutes nos perspectives, n'est pas résolu par les considérations qui précèdent, il se pose au contraire avec plus d'urgence. Ce qui situe le corps originaire lui-même, c'est la subjectivité *comprise non pas comme le rapport transcendantal de l'être-au-monde, mais dans sa structure interne, comme immanence*. Sur l'interprétation ontologique de la situation interne de l'immanence comme fondement ultime de toute situation possible en général, cf. *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, § 41, 42, 43, 44.³⁸

En d'autres termes, si le corps semble, à tort, le grand absent de *L'essence de la manifestation*³⁹, c'est qu'il s'agit, pour son auteur, d'élucider l'essence, soit l'immanence, d'explicitier la *situation absolue* que les lignes conclusives de *Philosophie et phénoménologie du corps* sur la finitude anticipaient⁴⁰.

Que l'existence — notre existence — soit science, telle est l'originalité de la thèse biranienne : celle-ci ne tient pas dans sa formulation d'un ego ou cogito comme d'un « Je peux » mais dans l'affirmation que *l'être du mouvement* est celui d'un cogito : c'est d'un mouvement original qu'il s'agit, de celui que nous sommes, avec lequel nous nous confondons⁴¹, de la « force sciemment productive » en première personne. À l'intérieur d'une telle ontologie, cinq propositions essentielles, selon M. Henry, peuvent être dégagées : la reconnaissance d'une sphère originale d'existence qui est celle de la subjectivité, dont l'être est identique à celui de l'ego — lui-même déterminé comme l'être du corps —, lequel est l'être de la connaissance ontologique (et engage l'élucidation de ses structures), et enfin l'affirmation de *l'identité* de la connaissance ontologique avec la nature ontologique de ce corps lui-même⁴². L'être du corps, l'« être réel et concret de la possibilité ontologique »⁴³ est le corps comme habitude⁴⁴, lequel ne peut connaître le monde que parce qu'il est subjectif ; réciproquement le monde des corps est connu par le corps c'est-à-dire par le mouvement : le réel est le corrélat d'une intentionnalité de mouvement, et relève d'une détermination *a priori*⁴⁵.

³⁸ *Ibid.*, p. 270.

³⁹ Insérée dans une critique de Merleau-Ponty, on y trouve cette phrase : « L'existence, sous sa forme la plus profonde, le corps » (EM, p. 495).

⁴⁰ M. Henry y dégage quatre acceptions de la finitude ; cf. PPC, p. 292.

⁴¹ *Ibid.*, p. 74.

⁴² *Ibid.*, p. 79.

⁴³ *Ibid.*, p. 134.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 134 : « C'est cette identité de l'être originaire du mouvement avec celui de la connaissance ontologique elle-même que nous exprimons en disant que le corps est un pouvoir ».

⁴⁵ *Ibid.*, p. 103.

Dire en effet que le mouvement constitutif de l'ego est, comme celui de la vie, non intentionnel, c'est dire identiquement que le *corps* est dans son *être* le lieu de cette révélation immanente, et par conséquent que ce monde donné dans mon mouvement présuppose un mouvement principal qui échappe à la sphère transcendante de la représentation. La révélation de la sphère d'immanence absolue pathétique, loin de redoubler sur le mode intime la transcendance, la fonde en vérité : en elle « s'accomplit la révélation originaire de la vérité de soi-même et du monde... ».⁴⁶ Le mouvement est bien une intentionnalité originaire, intentionnalité en quelque sorte permanente de la vie de l'ego : ce qui est donné à notre expérience est donné à notre mouvement, et le continu résistant est le terme tout à la fois immanent et transcendant de ce mouvement. Ainsi s'affirme le rejet de tout idéalisme problématique : l'ego est aussi certain du monde que de lui-même⁴⁷. Par conséquent notre action dévoile, *en même temps* que l'être du monde, son apparaître ekstatique, et la spécificité du mouvement de conscience biranien, soit le corps lui-même, rend compte à lui seul de la duplicité de l'apparaître dont il apparaît tout à la fois comme la preuve et l'effet⁴⁸. Le corps, défini comme le *mouvement senti dans son accomplissement*, possède deux déterminations essentielles : il est connu par lui-même, sans distance phénoménologique, n'est pas un instrument. Non séparés de notre corps, nous sommes ce mouvement identifié à un pouvoir ou capacité : « l'être du mouvement subjectif est une révélation immédiate de soi à soi »⁴⁹ et, dans cette révélation, l'être du monde est manifesté.

Que l'ego soit déterminé par la structure interne d'un mode de manifestation⁵⁰, qu'il soit constitué par son *comment*⁵¹, est le trait décisif. Dès les toutes premières pages⁵², M. Henry formule le dualisme ontologique qu'il a trouvé la première fois chez Biran, et qui est la vraie entrée en matière de l'œuvre henryenne : son auteur renvoie⁵³, comme de juste, à *L'essence de la manifestation*, long plaidoyer pour une phénoménologie de l'inapparent ou, comme on voudra, longue récusation du monisme ontologique sous toutes ses formes, lequel interprète à tort le phénomène à la lumière de la transcendance.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 162.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁸ Cf. I, p. 217 : « *c'est ce procès tout entier de notre action radicalement immanente tenant en elle notre corps organique aussi bien que le corps réel de l'univers qui se trouve perçu de l'extérieur dans l'apparaître du monde. Il n'y a donc pas deux procès, mais un seul, celui de notre corporéité charnelle ; c'est ce seul et unique procès qui nous apparaît autrement, dans un autre apparaître, se découvrant alors à nous dans l'« au dehors » du monde sous la forme d'un processus objectif* ».

⁴⁹ PPC, p. 98.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 51.

⁵¹ Voir notamment PV-I, p. 77.

⁵² PPC, p. 20.

⁵³ Ce renvoi opère dès le début de PPC, note 1 : « Nos recherches générales relatives au problème de la subjectivité et de l'ego ont abouti, de leur côté, aux volumes publiés dans la collection Epiméthée sous le titre *L'essence de la manifestation* auquel nous nous permettons à plusieurs reprises de renvoyer le lecteur ».

« *Distincts non séparés* ». Michel Henry lecteur de Maine de Biran

Au sujet de l'expérience interne transcendantale entendue comme « la révélation originaire du vécu à soi-même, telle qu'elle s'accomplit dans une sphère d'immanence radicale », M. Henry précise qu'il faut l'entendre « conformément au processus ontologique fondamental de l'auto-affection. Nous avons donné une analyse détaillée de la structure eidétique de ce mode originel de révélation dans notre ouvrage sur *L'essence de la manifestation* »⁵⁴.

C'est dire que la révélation de l'ego est bien *identiquement* révélation de la vie immanente, de leur commune structure : « ...ce qui est privé de toute transcendance, [...] c'est une région d'immanence absolue où s'accomplit la révélation originaire de la vérité de soi-même et du monde »⁵⁵. Et M. Henry d'ajouter :

Nous avons montré [et de renvoyer en note aux §32-33-34 de *L'Essence de la manifestation*] comment ces deux vérités n'en font qu'une, comment le dualisme ontologique n'a pas pour effet d'instaurer une déchirure au sein de l'être sous la forme d'une séparation du moi et des choses, [...] qu'il est au contraire ce qui rend possible la présence de l'être à une présence originaire à soi, ce qui fait naître pour nous la vraie proximité des choses au sein d'une proximité absolue⁵⁶.

Le dualisme ontologique, loin de désigner la dualité, en atteste plutôt l'absence, au profit d'une *unité* qui rend possible l'expérience :

L'unité de l'expérience qui est l'unité de la vie et de l'être transcendant, trouve son fondement dans l'existence d'une subjectivité absolue qui se transcende vers un monde parce qu'elle est en elle-même le milieu où s'accomplit, d'une manière originaire, la révélation à soi de cet acte de transcendance.⁵⁷

Nous ne développerons pas ici les conséquences de la rupture avec toute intentionnalité qu'implique la révélation immanente de l'ego⁵⁸. Jamais M. Henry ne nie la présence d'un terme transcendant comme corrélat d'une intentionnalité motrice (le

⁵⁴ *Ibid.*, note 21 ; voir aussi p. 57 et 304. La phénoménologie transcendantale qu'est en vérité, selon M. Henry, la métaphysique biranienne est une ontologie de la subjectivité : ontologie phénoménologique. Si Henry renvoie le lecteur à *L'essence de la manifestation*, il le fait comme un renvoi susceptible d'éclairer une structure mise en avant par ce livre paru auparavant ; mais la genèse est inverse : c'est bien l'exégèse biranienne qui ouvre à la compréhension de l'être de l'ego, et avec lui de l'essence, bref, à une ontologie de la vie.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 161.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 161-162.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 162. La nécessité de l'existence d'une sphère de la subjectivité absolue, voilà ce qu'on veut signifier quand on parle de dualisme ontologique.

⁵⁸ Une telle rupture pose problème non seulement aux phénoménologues husserliens, mais aussi aux commentateurs de Maine de Biran : est-il vrai, s'inquiéteront certains, qu'il n'y ait dans le sentiment de l'effort aucune intentionnalité ? Les termes de la relation primitive, pour être « non séparés » ne sont-ils pas « distincts » ? Nous renvoyons le lecteur à notre livre *Maine de Biran, L'individualité persévérante*, Grenoble, J. Millon, 2004, et à celui à venir : la thèse que nous soutenons (comme dans notre précédent livre), *c'est qu'il n'y a en effet dans le fait primitif de l'effort aucune expérience phénoménologique de la distinction sauf à considérer les actes successifs d'effort*, mais que l'expérience intérieure indivisible de la non-séparation exige la distinction des termes, et la constitution subjective d'une étendue motrice irréprésentable, fondement de toute localisation ultérieure.

mouvement ne relève pas seulement d'une expérience interne transcendante mais bien aussi d'une expérience transcendante), mais il affirme, en amont, une révélation *plus originaire* du mouvement à lui-même, sans laquelle le mouvement intentionnel ne serait jamais donné à lui-même et ne nous donnerait jamais un monde⁵⁹. La révélation immanente de l'ego et de ses pouvoirs, celle de l'intentionnalité à elle-même, est ce mouvement principiel échappant à la sphère transcendante de la représentation qui nous donne le monde. Telle est aux yeux de M. Henry la vérité du biranisme — que Biran a gagnée contre Condillac notamment⁶⁰ : le mouvement immanent, non représenté, irréprésentable — dans lequel même l'élément dit transcendant n'est pas vécu comme représentation⁶¹ — est cet originaire. À ce titre, le mouvement, loin d'être une intentionnalité comme les autres, est bien l'intentionnalité « la plus profonde »⁶² de la vie de l'ego, car il se retrouve dans *toutes* les déterminations *sans exception* de la vie transcendante de l'ego⁶³.

À la question formulée dans *Philosophie et phénoménologie du corps* — « comment puis-je savoir que c'est moi qui agis, d'où me viennent le sentiment, la connaissance immédiate de mon effort ? » — M. Henry immédiatement répond : « *Comment pourrais-je vivre si ma propre vie ne m'est pas donnée à moi-même, si je ne suis pas ma propre vie ?* »⁶⁴ D'emblée, l'ego est compris comme *ego vivant*⁶⁵, et l'ontologie de la subjectivité ou de l'ego-corps, d'emblée, comme celle de la « vie concrète de l'ego »⁶⁶. C'est dans « la vie même de l'ego »⁶⁷, dans *notre vie*, que les « catégories » sont fondées »⁶⁸. La subjectivité — connaissance absolue — y est affirmée comme *pure unité avec soi* de la vie, avec laquelle l'ego semble purement et simplement s'identifier : « Il résulte de l'immanence absolue de l'ego

⁵⁹ À redoubler la relation en amont, Henry est peut-être moins phénoménologue que Biran lui-même, lequel s'arrêterait au caractère *primitif*, soit *indécomposable*, de l'effort.

⁶⁰ Cf. I, p. 210 : « Le génie de Maine de Biran fut de radicaliser la réduction phénoménologique initiale de Condillac, de ne jamais se placer hors de la statue pour décrire de l'extérieur les mouvements objectifs de sa main, devenus les déplacements objectifs d'un organe mobile sur des corps situés dans l'espace du monde [...]; c'est à l'intérieur du mouvement s'éprouvant soi-même et se mouvant en soi-même que doit être circonscrite une expérience qui n'advient qu'à lui : l'épreuve de quelque chose sur quoi il vient buter, d'un terme qui résiste à son effort et que Maine de Biran appelle le « continu résistant ».

⁶¹ PPC, p. 99.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.* Et M. Henry ne manque pas de souligner l'unité d'un ego sans lequel aucun monde ne nous serait jamais donné : « [...] le mouvement est l'intentionnalité originaire, une intentionnalité en quelque sorte permanente de la vie de l'ego, de manière que ce qui nous est donné dans l'expérience présente inéluctablement ce caractère essentiel d'être donné à notre mouvement ; notre vie concrète qui fait l'expérience interne et transcendante d'elle-même comme mouvement subjectif fait, par cela même et en même temps, l'expérience du monde comme terme transcendant de ce mouvement, comme continu résistant » (*Ibid.*, p. 103).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 97.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 127-128 : « la vie absolue de l'ego », « l'ego est l'être même de la vie infinie » ou encore « l'unité de la vie corporelle », etc.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 98.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 99.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 102. Par ce terme de « catégories », Henry rebaptise les « idées réflexives » biraniennes ; cf. PPC, § 2, p. 30.

que celui-ci *s'identifie* dans son être avec la vie même, au lieu d'être un terme abstrait et générique »⁶⁹. En conclusion, en effet, de l'ouvrage, M. Henry ajoute que ces remarques devraient servir d'introduction à une « nouvelle philosophie de la vie », d'une vie qui n'est jamais qu'en première personne, la « vie absolue » de l'ego : « une telle vie n'est plus rien d'autre pour nous que la vie même de notre corps originnaire ».⁷⁰ Que la vie — « une vie qui agit »⁷¹ — ne puisse être transcendée, « que la subjectivité soit la vie, c'est là le sérieux de l'existence »⁷², affirme fortement M. Henry. Plus encore, « en tant qu'elle est la vie », la subjectivité ne peut ni reconnaître ni nier une vie avec laquelle « elle se confond »⁷³. Comment comprendre cette identification ou confusion ? Quel concept du mouvement M. Henry mobilise-t-il ? Car, après avoir souligné le caractère *sui generis* du mouvement, et sa présence dans toutes les déterminations de l'ego, il fait bientôt de la détermination proprement motrice, une détermination *parmi d'autres* d'une vie, tandis que le terme générique de mouvement n'en continue pas moins de désigner à *la fois* l'ego comme « l'être du mouvement », c'est-à-dire du mouvement originnaire que nous sommes comme « soi charnel », et celui vers lequel il fait déjà signe : l'auto-mouvement de la vie, en lui immanente⁷⁴. C'est dire que la non séparation de soi à soi, garantie dans le biranisme par le seul mouvement volontaire, est reconduite par M. Henry à « la pure unité avec soi de la vie, d'une vie qui *n'est pas séparée de soi* »⁷⁵. Le mouvement désigne dès lors la venue en soi du soi s'accomplissant dans le procès de la venue en soi de la vie, dont elle est distincte mais non séparée⁷⁶. Par conséquent, Michel Henry noue, et cela de façon cruciale, ce que Biran distinguait, à savoir l'affectivité et le mouvement⁷⁷, le sentiment de soi et le sentiment du Soi (de l'essence), phénoménologie et ontologie⁷⁸. Mais un tel *nexus* suppose qu'on identifie non seulement — comme l'a fait Biran le premier — ego et corps⁷⁹, mais aussi ego et vie.⁸⁰ Pour autant, s'agit-il d'un seul et même mouvement ? Celui par lequel l'ego parvient en soi,

⁶⁹ *Ibid.*, p. 53. Nous soulignons.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 270.

⁷¹ *Ibid.*, p. 279.

⁷² *Ibid.*, p. 274.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ M. Henry écrit en effet : « Maine de Biran a saisi le cogito dans le mouvement *ou à son propos*, c'est-à-dire l'expérience interne transcendante qui fait tout l'être du mouvement subjectif » (*Ibid.*, p. 76). L'ambiguïté est ici patente : Biran a-t-il en effet saisi le cogito dans le mouvement ou « à son propos » ? Le mouvement (volontaire) est-il ou non une détermination essentielle de l'ego ? *Est-ce l'expérience interne transcendante qui fait l'être du mouvement ou le mouvement en tant que senti qui fait toute cette expérience (de soi) ?*

⁷⁵ *Ibid.*, p. 249 ; nous soulignons.

⁷⁶ L'ipséité de l'ego est reconduite à l'ipséité de la vie (*Ibid.*, p. 51, p. 53, p. 176).

⁷⁷ Cette distinction culmine, dans le biranisme, dans la distinction entre le sentiment de soi et le sentiment de l'existence.

⁷⁸ Cf. B, p. 176 : « L'Énergie est ainsi en nous comme elle est en soi, ce Souffrir primitif qui est notre relation pathétique à l'être comme elle est la relation de l'Être à lui-même ».

⁷⁹ La connexion entre le pouvoir et le pathos se noue dans notre chair (selon la terminologie d'*Incarnation*) qui est le lieu d'une révélation immanente d'un mouvement *sui generis* irréprésentable.

⁸⁰ Vie, ego, corps et mouvement sont en ce sens rigoureusement synonymes.

et celui par lequel la vie parvient en soi ? Le mouvement constitutif du soi ou le parvenir en soi de l'ego est-il identique à la venue en soi ou au parvenir en soi de la vie ?

2/ De Philosophie et phénoménologie du corps à L'essence de la manifestation : du fondement à l'ultime fondement

Les difficultés que soulève une telle identification sont thématiques dans *L'essence de la manifestation*⁸¹, dès le premier chapitre sur « l'être de l'ego », quand M. Henry feint de se demander s'il faut subordonner l'ontologie à l'égologie. En effet l'ego, en tant qu'existant singulier, n'est pas la vie, il n'est pas l'essence. Mais n'est-ce pas que ce qu'on a désigné comme ego — conscience ou *Dasein* — n'est pas l'ego véritable ni la subjectivité, dont l'essence a été passée sous silence ?⁸² Que la subjectivité ne soit pas le fondement ontologique signifie que le fondement ontologique ne peut être un existant singulier. Dans la droite ligne de *Philosophie et phénoménologie du corps*, l'intuition est là et ne varie pas : il s'agit de ne pas noyer l'individu dans le flux d'une vie aveugle et irrationnelle, et par conséquent de comprendre l'Individualité de la Vie, son Intériorité radicale.

Si ce n'est pas au titre d'un *existant* singulier que l'ego est un fondement — l'essence ou fondement transgressant tout existant —, il faut donc que M. Henry montre que l'analyse du cogito est d'emblée ontologique. Le § 5 énonce que « l'analyse du cogito constitue *par elle même* une analyse ontologique et cela en un sens décisif et universel », afin de montrer — à travers la critique de l'ego transcendantal husserlien, puis celle du *Dasein* heideggérien —, que le *phénomène* ego a été oublié dans son être même et (mé)compris comme source du sens, comme conscience constitutive du sens de l'être (à l'intérieur d'une analyse qui revient à subordonner l'expérience interne transcendantale à l'horizon transcendantal de l'être en général). Il faut, *a contrario*, exposer les propres conditions de possibilité de cet ego *absolu*, et, après *Philosophie et phénoménologie du corps* et dans sa droite ligne, montrer que la transcendance n'est pas la condition de l'être de l'ego :

La puissance qui déploie un tel horizon, la *transcendance*, n'est-elle pas la condition de l'être de l'ego ? Les présentes recherches ont été entreprises pour montrer la nécessité de répondre négativement à ces questions fondamentales. Ce qu'elles veulent finalement mettre en lumière, c'est que, bien qu'il soit lui-même

⁸¹ On trouve, dans *L'essence de la manifestation*, une seule occurrence de Maine de Biran (note du § 48, p. 531), au moment où Henry médite « la signification décisive que Malebranche donne de la conscience sans toutefois l'élucider pleinement ». Cette signification « devait d'ailleurs passer totalement inaperçue dans le cours ultérieur de la philosophie occidentale, si ce n'est toutefois chez Maine de Biran à qui il était réservé de lui donner un développement infini ».

⁸² Cf. EM, p. 29 : « La subjectivité n'est pas l'essence, elle est une vie particulière et à ce titre profondément réelle et l'identification injustifiée avec l'essence ne peut qu'irréaliser une telle vie ou pour mieux dire la détruire ». Cette affirmation est dirigée contre Hegel, contre l'idéalisme d'un je transcendantal.

« *Distincts non séparés* ». Michel Henry lecteur de Maine de Biran

ce qui réalise la condition de possibilité de tout phénomène en général, le *mode* selon lequel l'ego *devient un phénomène* est quelque chose de si *fondamental* qu'il ne peut être soumis à aucune condition.⁸³

S'interroger sur le « comment » de ce phénomène, c'est s'interroger sur ce qui fait de l'ego « quelque chose qui est susceptible d'apparaître »⁸⁴. Autrement dit, le *fondement* doit être cherché du côté du *mode de phénoménalisation* de l'ego : « l'être de l'ego est la vérité »⁸⁵, et cela en un sens *originnaire*⁸⁶. Ce qui importe est le mode spécifique de phénoménalisation de l'ego⁸⁷, dont la *problématique* est originnaire. Autrement dit, l'ontologie phénoménologique porte sur le *comment* d'une manifestation et, avec lui, sur la possibilité d'une connaissance absolue : c'est elle que M. Henry a trouvée chez Biran quand ce dernier affirme la coïncidence, au sein du fait primitif de l'effort, de la *ratio essendi* et de la *ratio cognoscendi*. En termes henryens, la révélation *ne révèle qu'elle-même*, et à ce titre il n'y a pas d'essence cachée. C'est bien le concept de phénomène qui demande à être élucidé si la tradition l'a rendu à tort tributaire de la lumière de la transcendance :

C'est sur une base nouvelle que s'élèvera la philosophie lorsqu'elle sera capable de circonscrire un « phénomène » absolument original en ceci que *le mode même conformément auquel il se révèle est irréductible au « comment » de la manifestation des phénomènes transcendants*.⁸⁸

L'ego est ce mode de manifestation absolument original, irréductible à la manifestation des phénomènes transcendants. Et viennent les lignes décisives :

La révélation originnaire est à elle-même son propre contenu. Le « comment » de cette révélation est un être réel. Ce phénomène, ou plutôt cette manière d'être un phénomène qui ne brille point dans la lumière universelle, cette « manière » qui est un être concret, c'est cela qui sera désigné sous le titre d'« ego ».⁸⁹

L'ego est le comment d'une révélation. La détermination de l'être de l'ego par la structure interne d'un mode de manifestation a bien une signification ontologique : la structure interne de son mode de manifestation, laquelle révèle la sphère d'une immanence absolue⁹⁰. Comme le souligne J-L. Marion⁹¹, l'être désigne ici la Vie,

⁸³ *Ibid.*, §7.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 50.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁸⁶ « À une telle vérité, qui n'est pas différente de l'ego lui-même et qui constitue son *être* même, nous donnons le nom de vérité originnaire » (*Ibid.*, p. 48).

⁸⁷ Cf. PPC, p. 50 : « Le thème de l'ontologie phénoménologique n'est en aucune façon constitué par le contenu déterminé et en quelque sorte matériel d'une manifestation quelconque, mais porte, bien au contraire, sur le « comment » de cette manifestation et de toute manifestation possible en général ».

⁸⁸ EM, p. 51-52.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 52.

⁹⁰ *Ibid.* : « L'être phénoménologique de l'ego est *un* avec la révélation originnaire qui s'accomplit dans une sphère d'immanence radicale » ; nous soulignons.

⁹¹ Cf. J-L. Marion, « L'invisible et le phénomène », dans DH.

bien que cette dernière n'ait aucun des traits traditionnellement affectés à l'être⁹². C'est pour n'être pas un étant que l'ego est « l'être de la connaissance ontologique, et cela fonde la possibilité de la connaissance ontologique en même temps qu'elle la détermine comme l'être même de la vie et de l'existence concrète et nelle »⁹³. Parce que l'ego est vivant d'une existence *individuelle concrète*, et non pas un sujet transcendantal impersonnel, le mode de donation de l'ego biranien fournit à M. Henry la clé du mode de donation de l'essence : le seul *mouvement de parvenir en lui* (soit : la révélation) livre l'être de l'ego et il en va de même pour la vie.

Il ne s'agit pas de l'affirmation tautologique selon laquelle tout vivant *vit*, mais qu'il est, ce faisant, tout entier déjà pris dans un mouvement, donné dans et par lui, le mouvement d'une vie, de son parvenir dans l'être, dont il se distingue sans en être séparé ; l'ego vivant est la subjectivité, mais une subjectivité concrète, individuelle : une vie, la mienne. Le nerf de l'analogie est l'immanence telle que Biran l'a dégagée : le sans distance à soi, le non séparé de soi, que M. Henry comprend comme auto-affection. L'ego, pas plus que la vie, ne se quitte. *Philosophie et phénoménologie du corps*, déjà, le disait : « C'est à partir de lui-même que l'ego se connaît »⁹⁴. *L'essence de la manifestation* le répètera en élucidant dans son premier chapitre l'être de l'ego, comme être « sans condition », donné dans une révélation originaire.

Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, M. Henry affirme que

la connexion entre l'idée de possibilité ontologique comprise comme fondement et l'idée de la réalité originaire, c'est-à-dire non pas de la réalité rendue possible par le fondement, mais de la *réalité du fondement lui-même*, est clairement indiquée et précisée par *l'analyse du corps* au moment où l'être de ce dernier est précisément interprété comme la réalité de la possibilité ontologique »⁹⁵.

L'essence de la manifestation dira que « la réalité de la possibilité ontologique est l'être de l'ego »⁹⁶. Ici comme ailleurs, ego et corps ne font qu'un.

Une seule et même vérité, ici, se dit. Est-ce à dire qu'il n'y ait qu'un seul et même mouvement ? L'essence de mon être est-elle dès lors l'essence tout court ? À la fin de son premier ouvrage, M. Henry écrivait à propos de la subjectivité : « Ce qui la caractérise d'un point de vue eidétique, c'est bien plutôt le fait qu'elle est une vie dans une sphère d'immanence absolue, qu'elle est la vie »⁹⁷. M. Henry y faisait-il la

⁹² Cf. CMV, p. 74 : « La vie n'est pas. Elle advient et ne cesse d'advenir. Cette venue incessante de la vie, c'est son éternel parvenir en soi, lequel est un procès sans commencement, un mouvement ».

⁹³ PPC, p. 58. Voir aussi la page 57, qui affirme l'identité posée par Biran entre l'être de l'ego et l'être de la connaissance ontologique. De même p. 58 : « La constitution du monde [...] se confond avec l'appréhension du monde, elle est *notre façon de le vivre*, et c'est seulement à l'intérieur de cette vie que nous le connaissons » ; nous soulignons.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 238 ; nous soulignons.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 259 ; nous soulignons.

⁹⁶ EM, p. 52.

⁹⁷ PPC, p. 257.

différence entre *une* vie, celle d'une subjectivité, et *la* vie ? Il ajoutait en effet immédiatement :

*Ce qui maintient dans la vie, toutefois, c'est cela même qui est la vie, non pas précisément l'entendement, mais la vie effective de la subjectivité absolue sous toutes ses formes, c'est-à-dire aussi bien le corps et, d'une manière générale, ce que le langage commun appelle, lui aussi, la vie.*⁹⁸

Que dit-il dans *L'essence de la manifestation* ? L'ego est fondement en un sens originaire puisqu'il ne trouve pas hors de lui sa propre condition : « Si le fondement est lui-même un phénomène, et cela en un sens originaire, il apparaît que la voie d'accès au fondement n'est autre que le fondement lui-même »⁹⁹. Mais il ajoute aussitôt :

Ce qui se maintient, toutefois, dans cette identité fondamentale de sa réalité et d'un « parvenir » à cette réalité, c'est la vie elle-même, c'est la vie transcendante de l'ego absolu en tant qu'elle est l'ultime fondement.¹⁰⁰

La reprise est frappante. C'est donc bien le mode de donation spécifique de l'ego qui « ouvre la voie » à la révélation de l'essence de la manifestation ; mais pour autant, l'ego n'a pas la dignité de l'essence, il n'est pas le fondement *ultime*. Si l'ego est fondement, la vie, elle, est fondement « ultime ».

Comment le comprendre ? Dire que la vie est le mouvement primordial de l'essence, c'est, d'une part, inscrire la vie « elle-même » et la vie transcendante, comme dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, dans un seul et même mouvement : celui de la vie, ce que nous appelons la vie, désignant par là tout à la fois notre vie concrète et ses modalités *et* le titre d'une essence, ou le milieu dans lequel nous existons toujours déjà. D'autre part, le mouvement même par lequel l'ego parvient en soi, en parvenant en la vie, trouve sa « raison d'être » (ou plutôt de se mouvoir) *dans* le mouvement par lequel la vie elle-même parvient en soi. Le mouvement est au creux de l'analyse et engage ce qu'il faut bien nommer, par anticipation, *l'analogie* entre deux procès. Il ne s'agit donc pas de dire que sans ego, il n'y aurait pas d'accès à l'essence mais, de façon beaucoup plus radicale, que le fondement, c'est-à-dire selon la définition henryenne, « ce qui permet à quelque chose d'être en se manifestant », n'est autre que l'ego lui-même. La révélation de l'ego est une entrée dans un absolu — dans une certitude et une existence absolues disait *Philosophie et phénoménologie du corps* —, dans l'absolu de la vie elle-même. À la présence à soi-même invisible et réelle de l'ego donné dans une révélation qui doit tout à l'immanence, il faut joindre, *co-joindre* l'immanence d'une vie, milieu de l'ego, afin de comprendre ce que *Incarnation* désignera comme la « co-appartenance à

⁹⁸ *Ibid.*, p. 258 ; nous soulignons.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 52-53. C'est ce qui justifiait le caractère primitif, c'est-à-dire *indécomposable*, du fait de l'effort selon Biran.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 52-53 ; reprise remarquable de PPC, p. 257-258.

l'auto-apparaître primordial d'une subjectivité co-apparaissant en lui et liée à lui *par quelque raison d'essence* »¹⁰¹.

S'il s'agit d'une même vérité, c'est parce que le mode de donation est identique : « Une révélation immanente est une expérience interne, elle revêt nécessairement une forme monadique. C'est dans la structure eidétique de la vie originaire que s'enracine l'ipséité de l'ego »¹⁰². Approfondir cette structure, c'est approfondir celle de l'intériorité elle-même, lui assigner son lieu.

Une ontologie phénoménologique ne fera donc rien voir, n'élucidera rien, s'il est vrai que l'ego est toujours donné à lui-même, toujours déjà dans la vie mais sur le fond d'un Oubli primordial. Biran a découvert le mode de révélation de l'ego, soit un phénomène qui est le fondement lui-même. Afin de le comprendre, il faut par conséquent « repenser la connexion essentielle qui unit l'ontologie et la phénoménologie »¹⁰³, soit élucider le sens d'être d'un phénomène qui ne doit rien à la transcendance, révéler « la sphère d'immanence radicale de la subjectivité absolue », sans que cette révélation contredise l'exigence de la recherche d'un fondement et donc d'une méthode. Comment philosopher sans porter préjudice à l'essence¹⁰⁴ ? En dépassant l'intuitionnisme, l'intentionnalité, et en ouvrant à une « science subjective » qui réfute l'affirmation du monisme ontologique selon lequel le « rapport de l'ego à lui-même est un cas particulier du rapport transcendantal de l'être-au-monde »¹⁰⁵. L'être n'est pas transcendance mais Vie. Dans *L'essence de la manifestation*, Henry rétablit un rapport de l'ego à lui-même qui est affectivité, et par conséquent *ouverture* à partir de son pouvoir ontologique propre à celui de l'essence elle-même¹⁰⁶, ouverture dont l'autre nom est *réceptivité* (non thématifiée en tant que telle dans *Philosophie et phénoménologie du corps*). Un tel rétablissement suppose le creusement en amont du premier terme de la relation primitive non intentionnelle biranienne, et conduit au passage nécessaire du je au moi, de l'égologie transcendantale à une théorie de l'ipséité transcendantale, à une ontologie phénoménologique qui est celle de la vie. C'est bien toujours et encore *l'intériorité* qui est creusée :

En arrachant l'existence au milieu absolu de l'extériorité, les présentes recherches veulent attirer l'attention sur le caractère « subjectif » de cette existence ; elles nous invitent à nous demander s'il ne convient pas, aujourd'hui, de redonner un sens au concept de « vie intérieure »¹⁰⁷.

¹⁰¹ I, p. 95. Nous soulignons. *Incarnation* est la dernière « grande explication » avec Biran.

¹⁰² EM, p. 53.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 56.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 57.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 253.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 38.

Ces lignes closent l'introduction de *L'essence de la manifestation*, et sont décisives : à la possibilité pour l'essence de se recevoir, répond celle, pour le soi fini, de se recevoir :

« « Se rapporter à » signifie « s'apporter soi-même auprès de », c'est, pour le mouvement qui se porte vers, ne pas se séparer de soi, rester au contraire près de soi, demeurer en soi, de telle manière que ce « soi », maintenu et conservé dans le mouvement, se trouve porté avec lui auprès de quoi ce mouvement se porte. Le « soi » maintenu et conservé dans le mouvement et qui se trouve porté avec lui auprès de quoi le mouvement se porte, est ce mouvement lui-même. Que le mouvement ait un « soi » cela veut dire : ce mouvement, le mouvement de se porter auprès de, se maintient près de soi dans son accomplissement même *et ce maintien près de soi du mouvement dans son accomplissement est identiquement sa révélation originare à lui-même* »¹⁰⁸.

À cette condition, est assigné un fondement à l'idée de fondement. Celui-ci, le § 33 le désigne comme l'immanence de la vie — que le § 30 déterminait comme l'essence originare de la révélation : ce qui ne se dépasse pas, ne s'élanche pas hors de soi, demeure en soi même sans se quitter ni sortir de soi. Telle est la structure de l'essence comme immanence, laquelle doit tout à l'ego biranien. Mais il revient à M. Henry de montrer que l'impossibilité pour l'ego de se transcender *est* l'impossibilité de l'essence elle-même¹⁰⁹ : faire comprendre l'origine *ontologique* d'une telle impossibilité de se défaire de soi, c'est nécessairement « remonter à l'essence »¹¹⁰. Le § 53 peut alors définir l'affectivité comme « passivité ontologique originare » propre au sentiment du Soi¹¹¹.

La vie est notre situation *absolue*. Aussi le § 36 montre que l'essence et l'ego partagent les mêmes détermination : la « structure interne » ou structure « originare »¹¹² est un faire ou une essence agissante, comme l'ego lui-même, un « pouvoir par lequel elle entre en possession de son propre pouvoir », comme l'ego lui-même¹¹³. Mais à la différence de la vie *qui ne possède aucun de nos pouvoirs*, et qui nous fait *don* des nôtres, l'ego dispose de ses pouvoirs sans en être l'auteur : il est le contenu de son affection, sans en être l'origine.

M. Henry est allé du soi de l'ego au Soi de l'être compris comme Vie, dans un rejet commun avec Biran de tout « point de vue de Sirius », comme possibilité de transcender sa propre situation dans la Vie elle-même. Mais il distingue l'ego et la

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 316.

¹⁰⁹ *Ibid.*, § 41 (« Immanence et situation absolue »), p. 420.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 423.

¹¹¹ Le sentiment de l'effort est, par conséquent, affectif en son essence (*Ibid.*, p. 595).

¹¹² *Ibid.*, p. 343. On notera la reprise du terme de structure omniprésent dans *L'essence de la manifestation* et déjà à l'œuvre dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, à même la lecture henryenne de Biran.

¹¹³ *Ibid.*, p. 340.

vie comme ce qui est distinct mais non séparé d'elle. Bref « l'essence ne réside pas hors de nous mais dans notre propre vie »¹¹⁴.

La Vie par conséquent est, en son essence, une intériorité *radicale*. Elle est « l'autodotation soit la donation de la donation : elle est la phénoménalité et le mode originaire selon lequel elle se phénoménalise : en se donnant c'est elle-même qu'elle donne »¹¹⁵. Et M. Henry d'interroger :

Mais nous, comment parvenons-nous en elle de manière à avoir part à cette révélation qui lui est propre ? Ce n'est précisément pas en partant de nous, de quelque ego originaire, ultime constituant fonctionnant en dernière instance, porteur de quelque dispositif d'expérience, de l'intentionnalité ou de l'*in der Welt sein*, ego qui pourrait ainsi préparé et armé en faire l'expérience. Aucun a priori ne précède notre relation à la vie...dans la vie nous y sommes toujours déjà.¹¹⁶

L'ego est en vie *en son mouvement même* : la venue dans la vie (et non la venue au monde) signifie que c'est la vie qui vient en nous et non nous en elle ; telle est la « naissance transcendantale » de l'ego : la vie nous *engendre*.

L'immanence rend compte de l'analogie entre le procès de deux auto-affections qui *ne diffèrent pas en essence* ; l'ego est écrasé dans et par ce mouvement, et la subjectivité n'est autre que « la blessure que *creuse* la vie en nous »¹¹⁷, c'est-à-dire tout à la fois *l'œuvre* d'une vie — qui fore ou creuse l'ego —, et *l'épreuve* « irrémis-sible » de soi et du soi de la vie : l'ego est entaille et souffrance tout à la fois. *La vie approfondie*, telle est la subjectivité. M. Henry le résume fortement :

En tout vivant il n'y a rien d'autre que la Vie [...] il n'y a rien en lui, pas la moindre épreuve de la plus minime impression qui ne soit l'épreuve que la vie fait d'elle-même, pas la moindre parcelle de son Soi qui ne soit le Soi de la vie.¹¹⁸

L'œuvre invisible, « omniréelle » de la vie est identiquement génération de sa propre *ipséité*.

L'auto-affection doit bien être prise en un sens double, fort et faible : au sens fort, l'essence de la vie est à la fois l'origine *et* le contenu de son affection : la passivité pure d'une épreuve comme l'activité indissociable de la vie absolue qui produit l'affection, à savoir l'auto-engendrement ; au sens faible, le soi singulier que je suis « n'est pas à l'origine de cette affection qui le donne à lui-même »¹¹⁹, bien que son contenu soit lui et rien que lui. M. Henry souligne la passivité radicale de l'ego vis-à-vis d'un procès, passivité *distincte mais non séparée* de la passivité à l'égard de soi : la vie me jette en moi et fait de moi ce soi vivant ; parce que la vie parvient en

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 538.

¹¹⁵ « La vie », dans DH, p. 91.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 95.

¹¹⁷ PV-I, p. 102 ; nous soulignons.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ « La vie », art. cit., p. 96.

soi, je parviens en moi. On n'a pas quitté le registre de la vie vécue, mais dans un *oubli* de la vie et de soi. Sur ce second oubli, Biran a donné la grande leçon. Il appartient à M. Henry de justifier le premier, car l'oubli constitutif du soi (et donc du corps) suppose un oubli capable de rendre le soi à lui-même :

L'Oubli intègre ce pouvoir au moi comme ce qui lui est *tellement intérieur* que, ne pouvant certes ni le représenter ni le penser, il ne peut non plus le perdre. De cette appartenance au moi, dans l'Oubli, de tous ses pouvoirs, le Corps offre l'exemple saisissant. Car c'est seulement dans l'oubli de son corps que le moi se trouve en possession de tous ses pouvoirs, un avec eux, capable de les exercer.¹²⁰

L'intériorité de l'oubli n'est autre que l'immanence de deux mouvements distincts non séparés. Le mystère — sans énigme — de la vie est au fond du soi : savoir de soi et savoir de la vie sont indissolublement liés. Trouve-t-on dans *L'essence de la manifestation* la même affirmation ? Oui, car M. Henry fait du lien entre le sentiment de soi et le sentiment du Soi de la vie, un lien *d'essence*: « L'ipséité de l'essence, son auto-affection dans l'immanence de l'affectivité pure, c'est là l'être-soi du sujet comme Soi effectif et concret, le Soi originel de l'affection qui comme tel rend possible toute affection »¹²¹. Le soi fini n'est passif à l'égard de soi qu'autant que l'essence s'ipséise.

3/ L'« étrange analogie »

Cette dernière affirmation pourrait cependant apparaître comme métaphysique ou purement spéculative, et cela à la lumière notamment de son développement ultérieur¹²² ; son auteur serait pour ainsi dire contraint d'ipséiser la vie afin de comprendre la singularité de chaque vivant, de chaque ego vivant, quitte à retrouver par après dans la « Parole de Vie » du christianisme la confirmation de son intuition. Est-ce le cas ? M. Henry estime, quant à lui, avoir atteint par une voie strictement phénoménologique le Soi de la vie, lequel se trouve être en outre la grande intuition *phénoménologique* du *christianisme*. Il écrit : « Aucune épreuve ne se produit comme épreuve de soi si elle ne génère dans son accomplissement même l'Ipséité en laquelle il lui est donné de s'éprouver et de jouir de soi »¹²³. M. Henry l'appelle le « premier Soi vivant » : le Verbe.

Qu'est-ce que cela signifie ? Non pas seulement qu'il n'y a pas de vie sans vivant comme ce soi que toute vie porte en elle, mais qu'il n'y a pas de soi sans cette vie en laquelle tout soi est donné à et en lui-même. Peut-on cependant affirmer l'identité entre deux *et même trois* procès (ego/vie absolue/vie divine) sans céder à l'objection formulée en son temps par D. Janicaud d'un tournant sinon théologique du moins

¹²⁰ *Ibid.*, p. 97-98 ; nous soulignons.

¹²¹ EM, p. 584.

¹²² Depuis *C'est moi la vérité* jusqu'au dernier opus de M. Henry.

¹²³ PV-I, p. 67.

métaphysique ou purement spéculatif d'une phénoménologie qui, en évoquant la « Vie absolue », quitterait le sol phénoménologique ? Voici comment son auteur répond à l'objection :

Seulement ne sommes-nous pas aussi des vivants ? Des vivants au sein d'une vie qui s'éprouve soi-même, et non un complexe de processus matériels qui ne savent rien d'eux-mêmes. Des vivants qui sont eux aussi des Sois vivants.

Et d'ajouter :

Cette étrange analogie entre le procès interne de la Vie absolue s'éprouvant soi-même dans le Soi du Premier Vivant et notre propre vie se révélant à soi dans ce Soi singulier que chacun de nous est à jamais, devient moins extraordinaire qu'elle semble à première vue si nous établissons d'abord leur distinction »¹²⁴

Dans cette conférence tardive (2001), loin d'affirmer leur identité, M. Henry souligne la *distinction* de deux procès, laquelle justifie l'analogie, la similitude entre deux mouvements : celle du soi *fini* et du Soi *infini* de la vie¹²⁵. La distinction désigne la *différence* entre deux soi : le soi fini que je suis dans la mesure où il ne s'est pas apporté lui-même dans la vie, et le Soi de la vie. Elle est la différence entre le je qui s'écrit « Je peux » (moment biranien d'une egologie transcendantale) et le moi¹²⁶ (moment proprement henryen d'une théorie de l'Ipséité transcendantale). Dans ces conditions, on ne peut s'en tenir à l'egologie, car la mise à disposition du soi *précède* la disponibilité à soi des pouvoirs de l'ego. Ce n'est pas du Soi fini qu'il faut partir, ni comme Husserl, que M. Henry critique, d'un ego compris comme le « point source » de l'intentionnalité. Il y a un « Avant l'ego » : « Loin que le cogito soit un point de départ et la *cogitatio* une donne se suffisant à elle-même, ils ne sont l'un et l'autre que le résultat d'une génération »¹²⁷. De l'ego, il faut remonter au moi, du pouvoir au « pouvoir pouvoir », de la possession de nos pouvoirs à la mise en possession de ces derniers¹²⁸. L'ego en effet ne s'apporte pas en soi : il est, non pas

¹²⁴ *Ibid.*, p. 67-68 ; nous soulignons.

¹²⁵ Les réflexions essentielles sur la finitude, dans PPC, l'avaient déjà montré : de finitude il n'y a qu'en un sens — s'il est vrai que l'ego est un absolu. Cette finitude n'empêche pas la *valeur* infinie du soi, l'« Inscription de l'Individu au cœur du procès interne de l'absolu comme procès d'auto-révélation de la vie qui fait de lui cette valeur infinie que rien n'annonce dans le monde » (PV-III, p. 43).

¹²⁶ « Le "s'éprouver soi-même" comprend inévitablement l'ipséité. Dans la mesure où cette ipséité est phénoménologiquement effective, où il y a une vie qui vient dans la vie et s'éprouve soi-même — vie que le christianisme appellera Dieu — dans la mesure où il y a un premier Soi, il n'y a pas de vie possible sans ipséité. Ce Soi vivant est le fondement qui permet un « moi-je » [...] Il n'est plus question d'ego, mais de moi, parce que le moi n'est possible que dans le Soi de la vie » (AD, p. 119).

¹²⁷ I, p. 127.

¹²⁸ Le pouvoir suppose un « hyper pouvoir » qui est celui de la Vie sans lequel il ne serait pas en possession d'eux. *Telle est la distinction que fait Henry entre l'ego et le moi* : le « moi » est celui qui s'éprouve passivement dans la Vie, comme généré, tandis que l'ego est l'être dont les pouvoirs sont disponibles et celui capable de les exercer : « Tout pouvoir se heurte en lui-même à ce sur quoi et contre quoi il ne peut rien, à un non-pouvoir absolu. Tout pouvoir porte le stigmate d'une impuissance radicale » (PV-I, p. 139).

créé, mais *généralisé* dans et par la Vie (telle est la « genèse transcendantale du moi » ou sa « naissance transcendantale »)¹²⁹.

La formulation de la distinction entre les deux sens de l'auto-affection est tardive¹³⁰. On ne la trouverait pas, dans *Philosophie et phénoménologie du corps* ni même dans *L'essence de la manifestation*, en tant que telle. Pourtant, là comme ailleurs, ne la trouve-t-on pas présente dès le « premier » ouvrage, et exigée par le « second », dès lors qu'est soulignée la distinction entre fondement et fondement ultime ? M. Henry a trouvé la « possibilité intérieure du soi et de la vie » et le fondement dans l'« ultime possibilité principielle d'un procès se faisant sans cesse et ne se défaisant jamais »¹³¹ : l'archi-possibilité qui est archi-passibilité, c'est-à-dire la matière phénoménologique pure de la vie absolue, l'Affectivité.

On le voit, la distinction n'empêche pas mais *engage* plutôt la non-séparation : non seulement le don du soi repose sur l'auto-donation de la vie, mais ces deux « parvenir en soi » s'opèrent selon une modalité commune, car ils participent d'un *même mouvement*, celui de l'essence :

Nous venons dans la vie pour autant que la vie vient en soi *et de la façon dont la vie vient en soi*. C'est parce que la Vie absolue vient en soi en s'éprouvant soi-même dans l'ipséité du Premier Soi Vivant qui est son Verbe que tout homme donné à soi dans l'ipséité de cette vie vient en soi comme un Soi transcendantal vivant. C'est pour cette raison que toute vie, toute vie phénoménologique transcendantale, est marquée en son cœur d'une individualité radicale et insurmontable.¹³²

Ce qui justifie *l'analogie* est bien l'individualité radicale du soi fini et du Soi de la vie : leur autre nom est l'intériorité. De même, la *congruence* de ces deux procès que sont la phénoménologie de la vie et le christianisme — leur « emboîtement », leur accord, et pour tout dire *l'identité de leur objet* — suppose la découverte, par M.

¹²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 135-136 : « ...engendré dans l'auto-affection de la vie absolue, le Soi s'éprouve soi-même passivement et ainsi comme un moi, ce moi alors n'est pas seulement un moi : [...] il entre en possession de lui-même en même temps que de chacun des pouvoirs qui le traversent, il est en mesure de les exercer. Une nouvelle capacité lui est conférée, aussi extraordinaire que celle d'être un moi, lors même qu'elle en est la simple conséquence. C'est la capacité du moi d'être en possession de soi précisément, de ne faire qu'un avec lui, avec tout ce qu'il porte en lui et qui lui appartient comme les multiples composants réels de son être propre [...] Pour autant qu'il s'avance armé de tous ces pouvoirs et les tenant à sa disposition, ce moi qui s'est emparé de lui-même et de tout ce qui vit en lui, est un je. Je s'écrit : je Peux. [...] C'est d'être un moi que l'ego est un ego. « Moi, ego » marque l'achèvement du procès de ma naissance transcendantale ».

¹³⁰ La découverte formulée tardivement des deux sens de l'auto-affection n'est pourtant pas, comme le souligne P. Audi (*Michel Henry*, Paris, Les belles lettres, 2006, p. 141), étrangère aux développements de *L'essence de la manifestation*, dès lors que M. Henry affirme l'essence agissante de la vie, la mobilité interne qui est la sienne (EM, p. 340), bref *l'œuvre* de la vie.

¹³¹ PV-I, p. 173.

¹³² *Ibid.*, p. 68-69 ; nous soulignons.

Henry, de la confluence de leurs mouvements, de leurs deux procès¹³³, comme on parle de la congruence de deux fleuves, soit la découverte du lieu où un procès pour ainsi dire se jette dans l'autre, en l'autre¹³⁴, « au point que la réalité dont il s'agit en eux étant la même, leurs problèmes aussi sont les mêmes »¹³⁵. Est-ce de la vie alors qu'il faut partir ? Question mal posée, si la relation de la vie au vivant est « *intérieure* au procès de la phénoménalisation de la vie et en fin de compte [...] identique à lui »¹³⁶. On peut en effet, souligne M. Henry, *par la pensée*, aller dans les deux sens : du vivant à la vie, et de la vie au vivant. Qui en sait le plus sur la vie, s'interroge Henry ? Est-ce la dogmatique ? Est-ce la phénoménologie ? « S'il s'agit de comprendre ce rapport à partir de la vie, c'est sans doute la dogmatique qui en sait le plus, dans la mesure où elle serait la Parole même de la Vie. S'il s'agit de partir du vivant, c'est-à-dire de nous-même, la phénoménologie peut nous aider ». M. Henry affirme que, faute de temps, il s'en tiendra à « un seul langage » celui qui rend intelligible le rapport de la vie au vivant « tel qu'il s'accomplit dans le procès de la phénoménalisation de la vie ». La vie, son procès, génère le Soi de la vie comme Premier vivant. Et M. Henry d'ajouter : « *C'est ici que se découvre l'étrange réseau de relations qui s'instituent entre la phénoménologie de la vie et le contenu dogmatique du christianisme* »¹³⁷. On le voit n'apparaît « étrange », c'est-à-dire extérieure ou étrangère, une telle convergence entre des procès au fond *identiques en essence*, qu'à des yeux incapables de voir l'extraordinaire au sein de la vie la plus ordinaire, incapables de voir à *l'œuvre* l'analogie entre deux mouvements, soit en définitive *le mouvement d'intériorité réciproque d'un seul procès* : celui de la Vie divine.

Les conditions du parallèle ou de l'analogie sont phénoménologiquement établies, si dans le *rapport primitif* sont contenus *trois* rapports : le rapport (inextatique et pathétique) à soi du soi, le rapport de la vie à elle-même, et le rapport du soi à la vie : le soi est le dénominateur commun qui justifie l'analogie. Mais seul le second rapport, celui de la vie à elle-même en tant qu'elle est Vie absolue, est le fondement ultime¹³⁸. Avant toute thématization ultérieure, l'épreuve de soi, que le soi fait de lui-même, est, dès *Philosophie et phénoménologie du corps*, épreuve de la vie, celle de son essence ; à tel point qu'on ne sait pas toujours si le soi en jeu est celui de la

¹³³ M. Henry se défend du caractère réducteur d'une telle lecture : « Bien entendu, je ne prétends pas réduire le christianisme à une philosophie de la vie. C'est une religion, c'est-à-dire qu'elle concerne le mode de vie des êtres. Elle les oblige non pas à penser ceci, mais à faire cela » (E, p. 131).

¹³⁴ M. Henry utilise l'image de la source ou de la nappe souterraine à laquelle le vivant s'abreuve. « La communauté est une nappe affective souterraine et chacun y boit la même eau à cette source et à ce puits qu'il est lui-même — mais sans le savoir, sans se distinguer de lui-même, de l'autre, ni du Fond » (PM, p. 178).

¹³⁵ PV-IV, p. 103.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 104 ; nous soulignons.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 105 ; nous soulignons.

¹³⁸ Le rapport de l'ego à la vie « est inscrit dans l'ego lui-même pour autant qu'il ne se rapporte à soi, en tant que ce soi singulier, que dans le rapport à soi de la vie absolue » (PV-I, p. 142).

vie ou mon soi fini. Et pour cause : le soi fini est *distinct non séparé* de la Vie absolue. Le leitmotiv le plus puissant de la pensée de M. Henry est sans aucun doute ici : la vie est individuelle, et cela *essentiellement*. À la question : « le soi qui vient dans la vie est-il mon soi ou le soi de la vie » ?, M. Henry répond d'abord : « celui de la vie, ce serait l'anonymat en moi »¹³⁹ ; mais il précise, quelques lignes plus loin : « les deux à la fois. Il est mon soi joint à soi dans le soi de la vie ou encore le soi de la vie *se trouve là précisément* où je suis joint à moi, c'est-à-dire que le soi de la vie est la possibilité intérieure permanente de mon soi » — pour conclure qu'

il n'y a pas de soi numériquement dissociable, mais qu'il y a ce que j'appelle en effet une *intériorité phénoménologique réciproque* du vivant et de la vie puisqu'il n'y a pas de vivant sans la vie mais que, aussi [...] la vie ne devient vivante que là où elle s'éprouve elle-même, c'est-à-dire dans le soi de l'ipséité concrète où elle fait cette épreuve d'elle-même.¹⁴⁰

Et de résumer :

si tout moi possible est joint pathétiquement à soi, alors ce qui joint pathétiquement ce moi à lui-même, c'est ce procès d'auto-génération de la vie qui est la venue dans cette condition.¹⁴¹

Biran est-il cependant le père fondateur d'une telle intériorité réciproque ? Nous affirmerions volontiers qu'il en est l'inspirateur privilégié, dès lors qu'il a fourni la vraie élucidation de l'être de l'ego. Mais l'analyse henryenne implique — peut-être faudrait-il dire « co-implique » — deux concepts rivaux du mouvement (et avec eux de l'immanence), que Biran refuserait d'identifier et que M. Henry fait jouer incessamment. Non seulement parce que le sentiment est reconduit à la force et, inversement, le sentiment de puissance reconduit à la puissance du sentiment¹⁴² — ce dernier signant l'impuissance¹⁴³ ontologique de la vie comme de l'ego à se défaire de soi —, mais surtout parce que cela implique deux sens du concept d'immanence (et de mouvement) qui appartiennent à des traditions philosophiques distinctes : l'une spinoziste¹⁴⁴ et théologique, l'autre proprement biranienne. Si en effet l'immanence

¹³⁹ PV-IV, p. 220.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 223 ; nous soulignons.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 223.

¹⁴² M. Henry peut s'autoriser à des degrés variables de Schopenhauer comme de Nietzsche pour reconduire la force à l'affectivité ou au pathos (cf. GP, p. 396). Il peut s'autoriser des analyses nietzschéennes pour comprendre en outre la convertibilité des affects (*Ibid.*, chapitre VII, p. 283 notamment — et renvoyant à EM, § 70). Mais il affirme que la connexion essentielle souffrance/joye a été décrite par lui seul sur le mode apodictique.

¹⁴³ « Dans l'impuissance du souffrir se fait jour la puissance du sentiment » (EM, p. 593).

¹⁴⁴ À notre connaissance, deux passages dans son œuvre en témoignent sur le mode explicite. La première occurrence se trouve dans l'Appendice de PV-IV (p. 224) : « Il existe un concept, je crois, spéculatif, de cette intériorité réciproque, mais pas phénoménologique puisqu'il est purement spéculatif. Il me semble que c'est dans la pensée de Spinoza : le concept de causalité immanente ». La signification radicale de l'immanence dans le christianisme (l'immanence du verbe de Dieu en tout soi) est notamment développée dans *Incarnation*, et *C'est moi la Vérité* : la Vie s'éprouve dans son Verbe et ce dernier en elle, la chair ne

biranienne de l'ego est le modèle de l'immanence henryenne, ou le mode de donation du soi de l'ego comme du Soi de l'essence, la seconde immanence désigne en revanche « l'intériorité réciproque » de la vie et du vivant : non seulement parce qu'il n'y a pas de vivant sans la vie mais parce que « la vie ne devient vivante que là où elle s'éprouve elle-même, c'est-à-dire dans le soi de l'ipséité concrète où elle fait cette épreuve d'elle-même »¹⁴⁵. En ce second sens, l'immanence *implique* le sens d'une vie qui s'efforce, est persévérance et accroissement de soi, sans commune mesure avec l'effort biranien. Dans un second texte¹⁴⁶, Michel Henry affirme ces deux sens de l'immanence : selon le premier, l'immanence est « révélation qui ne comporte en elle aucun « écart », aucune différence (ou « Différence ») exclusive de toute extériorité et comme telle invisible ». Selon le second, en revanche, elle « désigne l'immanence de la Vie en tout vivant, l'immanence de l'Archi-passibilité en toute passibilité concevable, en toute chair, l'immanence du Verbe de Dieu en tout Soi humain ». Michel Henry rattache explicitement à Spinoza le second sens, purement *spéculatif*, d'un tel concept, et au christianisme sa signification *phénoménologique radicale*. Il ne rappelle cependant pas, car toute son œuvre le dit suffisamment, que le premier sens est biranien.

Mais on chercherait en vain un tel second sens de l'immanence chez le théoricien de l'effort¹⁴⁷. Par conséquent les inflexions majeures que M. Henry fait subir à la lettre du texte biranien — la métamorphose du *volo* biranien en *possum*, la reconduction du sentiment de puissance (effort) à l'ensemble des mouvements et affects dont je suis capable, celle de l'ego à une puissance plus originaire que lui, celle de l'« hyper-pouvoir »¹⁴⁸ (mise en possession de ses pouvoirs), à l'immémorial d'une chair, d'une chair pathétique à une Archi-chair, du fils à l'Archi-Fils — témoignent de cet éternel mouvement rétrograde, de creusement de l'intériorité : je suis distinct mais non séparé d'une vie en laquelle je ne me tiens que parce que la vie se tient en elle-même, n'est pas séparée de soi, et ce faisant se tient en moi, comme Dieu lui-même. C'est parce qu'il y a *du reste* mais toujours immanent au mouvement que M. Henry peut le décliner et passer d'une phénoménologie de l'être de l'ego à celle d'une chair et à une phénoménologie christique¹⁴⁹. De même qu'il n'y a pas trois corps mais un¹⁵⁰, il n'y a pas trois vies mais une¹⁵¹. N'est-ce pas dire que l'intériorité

vient en soi qu'en la Vie, et leur « Esprit commun » est leur « intériorité phénoménologique réciproque » (I, p. 245).

¹⁴⁵ PV-IV, appendice, p. 224.

¹⁴⁶ PCMH, p. 174-175.

¹⁴⁷ Et pas davantage sans doute chez le « dernier Biran », et cela malgré l'exégèse henryenne. Nous réservons la question du christianisme de Biran.

¹⁴⁸ Evident écho de la force « hyperorganique » biranienne.

¹⁴⁹ Tout rapport à soi, comme aux autres, est dès lors, par essence, religieux.

¹⁵⁰ De même, la relation biranienne est *une* : « Toutes les difficultés de la science viennent de ce que nous voulons toujours concevoir dans l'abstrait ce qui nous est donné primitivement et nécessairement en relation. Assurément, les relations qui nous sont ainsi données toutes faites ne seront jamais résolubles en termes séparés, dont chacun puisse être nettement conçu sans l'autre, quoiqu'ils soient logiquement

est une fonction de renvoi, proprement infinie, par laquelle le je qui habite ses pouvoirs est renvoyé à la vérité de sa condition : être la demeure de ses pouvoirs sans en être l'origine ? Ne faut-il pas ajouter que l'intériorité n'existe que comme cette *structure* même de renvoi, de réciprocité : l'ego tient donc son infinité de l'infinité de la vie, et tient sa finitude d'une vie finie, mortelle. C'est dire que l'ego est distinct non séparé de la vie, comme la chair : « Qu'il [tout vivant] ne détienne pas lui-même l'Archi-passibilité, *c'est-à-dire la capacité originnaire de s'apporter soi-même en soi sur le mode d'une effectuation phénoménologique pathétique, voilà qui ne le sépare d'elle à aucun moment* »¹⁵². Le pouvoir n'existe donc qu'en intériorité, dans une possession originnaire qui désigne à la fois la disponibilité pour le je de ses pouvoirs et leur Disposition¹⁵³.

Il y a à l'œuvre un mouvement unique qui est auto-mouvement, auto-engendrement des autres qui le contiennent et se tiennent en lui. Ce sont au sens strict des mouvements « distincts non séparés » au même titre que l'ego est distinct non séparé du moi, que le moi est distinct non séparé de la Vie : « C'est parce que cette venue de la Vie absolue est identiquement sa venue en l'Ipséité du Premier Soi que toute chair est identiquement celle d'un Soi fini comme elle »¹⁵⁴.

Conclusion

Selon Biran, la relation n'est rien hors de son actualisation par les termes de la dualité¹⁵⁵ : le moi est la relation *sentie*. Selon M. Henry, « la vie est le rapport qui génère lui-même ses propres « termes » et le christianisme l'élucidation systématique encore inouïe de ce rapport de la Vie à tous les vivants »¹⁵⁶.

distincts à l'aide des signes » (Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, op. cit., p. 272).

¹⁵¹ Cf. PV-I, p. 172-173 : « tous les caractères de notre chair lui viennent de la vie, en fin de compte de la Vie absolue qui est la seule Vie qui existe... ».

¹⁵² I, p. 243 ; nous soulignons.

¹⁵³ Cf. PV-I, p. 201-202 : « Dans cette venue immanente de la vie en son « éprouver soi-même » s'édifie une Ipséité sans laquelle aucune épreuve de soi n'est possible... Pas de vie sans un Soi vivant, en laquelle cette vie s'éprouve elle-même, mais pas de Soi sinon dans la vie qui l'engendre comme ce en quoi elle devient la vie ».

¹⁵⁴ I, p. 347.

¹⁵⁵ Cf. Maine de Biran, « Examen critique des opinions de M. de Bonald », tome XI-1, p. 14 : « De ce que toute langue exprime nécessairement le *sujet*, l'*attribut*, le *verbe*, il faut conclure que cette manière de concevoir ou de juger est fondamentale et nécessaire, à partir du fait primitif de la conscience ou de l'existence personnelle du *moi*, sujet, cause agissante, en rapport nécessaire avec un objet, ou un effet produit, rapport que l'esprit perçoit, et c'est pour cela qu'il existe, rapport tout intérieur qui ne serait pas moins aperçu immédiatement quand il ne serait pas exprimé, mais qui ne peut l'être par des termes quelconques sans que ces termes soient au nombre de trois, nécessaire pour exprimer ou manifester cet acte de l'esprit. C'est jusque-là qu'il faut remonter pour trouver le fondement de cette valeur mystérieuse du nombre *trois* ».

¹⁵⁶ CMV, p. 82.

De la relation primitive biranienne, M. Henry remonte à la « relation d'intériorité réciproque » comme ce qui *joint* l'hyperpuissance de la vie et « l'Archi-Soi », et développe toutes les potentialités phénoménologiques de la *relation* que nous sommes. Il remonte à l'œuvre omni-réelle d'une vie, dont l'étreinte engendre « l'Archi-soi », lequel permet en retour l'effectivité de l'auto-affection. À l'instar du Soi de « l'Archi-Soi » s'éprouvant « comme traversé par cette Vie »¹⁵⁷, Michel Henry, Fils du roi dans sa chair, mais aussi fils du « prince de la pensée », s'éprouva « comme traversé » par Maine de Biran¹⁵⁸.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 113.

¹⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 88 : « La relation du Père et du Fils, se trouve définie avec une rigueur absolue comme une relation d'intériorité réciproque, puisque le Fils ne se révèle que dans l'auto-révélation du Père, tandis que l'auto-révélation du Père ne s'accomplit que dans et comme la révélation du Fils. Le rapport primordial Père/Fils n'est pas seulement ce rapport dont l'essence génère les termes, elle les génère encore comme intérieurs l'un à l'autre, de telle façon qu'ils co-appartiennent l'un à l'autre dans une co-appartenance plus forte que toute unité concevable, dans l'unité inconcevable de la Vie dont l'auto-engendrement ne fait qu'un avec l'engendrement de l'engendré ».