HAL
open science

Ce que Michel Henry doit à Maine de Biran

Anne Devarieux

To cite this version:

Anne Devarieux. Ce que Michel Henry doit à Maine de Biran. Collection Empreintes philosophiques. La vie et les vivants., , 2013, La vie et les vivants. hal-02111889

HAL Id: hal-02111889

https://hal.science/hal-02111889

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.

Ce que Michel Henry doit à Maine de Biran

Anne **DEVARIEUX** (Université de Caen, France)

Ne pas oublier Biran, répéter à l'envi le génie de sa découverte pour enfin l'égaler, tel est le mouvement qui structure, anime et féconde la pensée de Michel Henry, jusqu'à son dernier opus [1]. La reprise par Henry du geste et des concepts majeurs biraniens est d'abord une invite à ne pas oublier le sujet réel, l'ego concret soit « l'être du mouvement subjectif » [2], le Soi vivant [3], et la mise en avant d'un dualisme « ontologique » dont le philosophe de l'effort aurait eu seul et le premier l'intuition [4], et dont la « duplicité de l'apparaître » est la reformulation henryenne. Un tel geste, au-delà de sa violence interprétative propre [5], bien visible dans le premier ouvrage de Michel Henry, consiste sans nul doute en un mouvement d'approfondissement toujours plus grand de l'intériorité elle-même [6], mise à jour par Biran. C'est en effet parce que la prétendue évolution [7] de l'œuvre biranienne est elle-même un tel mouvement *d'approfondissement* de l'intériorité [8], que Henry entend accomplir la vérité du geste biranien. Le dualisme ontologique révèle en effet que « la structure de l'être est monadique » et s'appelle intériorité [9].

---

[1] *Philosophie et phénoménologie du corps* étant l'entrée en biranisme, et *Incarnation* la grande explication reprise à plus de cinquante ans d'intervalle.

[2] PPC, passim.

[3] Le « Soi charnel » d'*Incarnation*, reformulation de l'« être du mouvement subjectif » de PPC.

[4] En opposant l'ordre de l'aperception et celui de la représentation : « N'y a-t-il pas des *pensées*, des *vouloirs* intimes, qui ne peuvent en aucune manière se lire en dehors, ni se représenter par aucune sorte d'*images* ? Pour les concevoir, ne faudrait-il pas être identifiés avec la force active et sciemment productive de tels actes, avec le *moi* lui-même, qui se sent ou s'aperçoit dans ses opérations, mais ne se *voit* point comme *objet*, ne s'imagine point comme phénomène ? » (Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, t.III, Paris, Vrin, 1988, p. 326).

[5] Qui n'est d'ailleurs pas toujours là où on croit, soit dans l'abolition du rapport qui constitue la dualité intérieure primitive.

[6] Il va de soi que Michel Henry comme Maine de Biran sont des philosophes de l'intériorité. Nous nous garderons bien d'en conclure pour autant à leur non appartenance à ce qu'on appelle la phénoménologie.

[7] Ou les « conversions » chères à Henri Gouhier. De ce qu'on nomme faute de mieux la « dernière philosophie » de Biran, Michel Henry retient la doctrine de la « troisième vie » mais condamne la théorie de la croyance et de l'absolu faite en partie sous l'influence d'Ampère et contredisant l'essence même de la découverte biranienne : seul le relatif (la « vie de relation » ou vie personnelle) est un absolu.

[8] PPC, 251.

[9] « Le concept d'âme a-t-il un sens ? » dans PV-1, p. 38. Ainsi se closent les lignes d'introduction de l'*Essence de la manifestation* : « 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" (EM, p. 58).

> Qu'il existe trois vies, c'est la lettre du biranisme. Sommes-nous véritablement incapables, aujourd'hui, de retrouver son esprit, de comprendre qu'il n'y a pas trois vies, mais une seule, […] que la structure ontologique que celle-ci [l'intuition fondamentale du biranisme] atteint est immanente à notre vie sensible dont elle constitue l'essence aussi bien que celle du mouvement subjectif […], qu'il n'y a pas d'opposition, enfin, entre l'activité motrice reconnue d'abord comme constitutive de l'être de l'ego et l'expérience d'une vie absolue, *immanente en fait à cette activité* aussi bien qu'à n'importe quelle autre détermination existentielle de la subjectivité [10].

L'esprit — sinon la lettre — du biranisme dévoilerait par conséquent en son départ comme en son terme la structure de ce que Michel Henry nomme la « passivité ontologique originaire » [11]. Dès le premier chapitre de *l'Essence de la manifestation* qu'est *Philosophie et phénoménologie du corps* [12], il va s'agir pour le philosophe de la vie de creuser en amont de l'effort biranien pour élucider la structure de la subjectivité absolue, et de mettre à jour une ontologie de la subjectivité qui soit indissolublement ontologie du corps [13], celle-là même que, de son propre aveu, Michel Henry a trouvé, *pour la première fois* dans l'histoire de la philosophie, chez ce « prince de la pensée » [14].

À Biran, Michel Henry doit par conséquent une théorie du « corps subjectif » [15], et l'affirmation conjointe que la subjectivité n'est rien de transcendant, mais relève d'une sphère d'immanence radicale laquelle découvre enfin l'existence subjective, corporelle, concrète, individuelle comme une « existence absolue » [16] et exhibe ce

---

[10] PPC, p. 242. Michel Henry réhabilite la « troisième vie » : « c'est dans la connaissance de soi, en effet, que nous devons lire qu'elle est semblable à la connaissance de l'être réel de l'ego qui est celle de Dieu » (*Ibid.*, p. 249). N'est-ce pas à Biran qu'il faut imputer « le tournant théologique » de la phénoménologie française, du moins henryenne, dénoncé en son temps par D. Janicaud ?

[11] PPC, p. 243. Rappelons pour mémoire que Biran se brouilla avec le philosophe Bagessen après avoir découvert que celui « qu'il croyait être son ami » le considérait comme « un philosophe passif ». Il est vrai que ce dernier ajoutait un désobligeant : « tout juste bon à consoler les femmes »…

[12] Pour paraphraser Henri Gouhier, Michel Henry devient henryen dès PPC, et cela grâce à la lecture de Biran, malgré — ou peut-être faut-il dire en raison même de la faiblesse de — l'analyse biranienne de la sensibilité et de la passivité en général.

[13] « 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 » (PPC, p. 304).

[14] *Ibid.*, p. 12.

[15] « 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 ? Peut-elle prescrire à ce dernier, pour des raisons ontologiques, un statut déterminé ? Dire qu'elle le peut, c'est affirmer l'identité de l'être de la subjectivité et de celui du corps » (*Ibid.*, Conclusion, p. 255).

[16] 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.

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'ego. Ce dernier [17], — telle est la leçon inouïe et peut-être inaudible de Biran —, relève en effet d'un mode spécifique de donation, sans distance à soi, pas même phénoménologique [18]. La révélation pathétique henryenne, ou « auto-affection », loin de redoubler sur le mode intime la transcendance, la fonde en vérité : « […] c'est une région d'immanence absolue où s'accomplit la révélation originaire de la vérité de soi-même et du monde […] » [19]. En nous faisant entrer sur le théâtre de la grande réduction phénoménologique biranienne, et cela en un contresens magistral sur la relation primitive qui fait frissonner les tenants de l'orthodoxie biranienne [20], Michel 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 [21]. De la donation spécifique de l'ego, il remonte à l'ipséité d'un moi, à celle de la vie, en un mouvement d'approfondissement — qui est de rétro-référence ou de rétro-action toujours plus poussé —, de la « motilité de conscience » [22] à l'auto-mouvement de la vie elle-même, au mouvement du moi dans la Vie absolue car la vie est l'Intériorité radicale [23].

Mais comment passe-t-on de la métaphysique du moi, ou d'une réflexion sur l'être de l'ego — fût-il donné dans l'effort — à l'auto-affection d'une vie absolue qui s'éprouve elle-même ? Qu'abandonne-t-on quand on délaisse d'une certaine façon l'egologie transcendantale ? Comment, de biranien, devient-on henryen ? Qu'on

---

[17] « À l'affirmation "j'ai un corps", il convient donc d'opposer cette affirmation plus originaire : "je suis mon corps" […] ; cela signifie très exactement : l'être originaire 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 » (PPC, p. 271).

[18] Ego donné dans une 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 » (cité par *Ibid.*, p. 54).

[19] PPC, p. 162. L'essence de la manifestation se donne d'abord dans la révélation pathétique de l'ego à lui-même. Dès *Philosophie et phénoménologie du corps*, Michel Henry reconduit l'expérience interne transcendantale à la « révélation originaire du vécu à soi-même, telle qu'elle s'accomplit dans une sphère d'immanence radicale » laquelle obéit à ce que *l'Essence de la manifestation* a décrit comme le « processus ontologique fondamental de l'auto-affection » (PPC, note p. 21). Et nous ne sommes ni plus ni moins certains de nous-même que des corps extérieurs : « Le dualisme ontologique n'a pas pour effet d'instaurer comme une déchirure au sein de l'être, sous la forme d'une séparation du moi et des choses, de la subjectivité et de l'univers ; 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 absolue » (*Ibid.*, p. 161-162).

[20] PPC, p. 176.

[21] *In fine* mais clairement anticipée dès (la fin de) *Philosophie et phénoménologie du corps*, en sa conclusion (« La théorie ontologique du corps et le problème de l'incarnation : la chair et l'esprit ») comme dans l'analyse de la « troisième vie ». Le développement de la pensée henryenne ne peut être séparé de son mouvement d'approfondissement de l'intuition biranienne.

[22] En un hapax. Maine de Biran, *Correspondance philosophique*, t.XIII-2, Paris, Vrin, 1996, p. 328.

[23] « C'est que la vie est intériorité et que dans l'extériorité nul ne la trouvera jamais » (« Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? » dans PV-I, p. 55).

nous permette une première réponse à la fois lacunaire et abrupte : en méditant sur la Relation, mais à partir de (la lecture de) 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. Le geste henryen apparaît alors comme le creusement proprement infini du « distinct non séparé » biranien [24], lequel 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 pour s'achever en une phénoménologie de l'Incarnation [25]. Ce faisant, 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 Henry : en amont du mouvement proprement volontaire [26], 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 de l'essence de la manifestation qui constitue le point focal et révèle la sphère immanente d'une donation pathétique. À l'instar du Soi henryen, le *volo* biranien n'est pas directement extasié dans un monde toujours déjà donné, pas plus qu'il n'est défini par la corrélation noético-noématique : il est avant le monde, non pas sans monde.

Mais en refusant 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, Michel Henry transforme une métaphysique de l'expérience intérieure, donnée dans un sentiment actif spécifique, en ontologie phénoménologique, celle d'une épreuve passive de soi, en un « s'éprouver soi-même », un « se sentir soi-même » sans médiation des sens, en une affectivité [27] qui est le concept de la révélation. Or le

---

[24] Les deux termes de la relation primitive biranienne (la force dite « hyperorganique » et la résistance intérieure du corps) sont « distincts non séparés ».

[25] Biran lui sera allé de la « vie de relation » à la « troisième vie ».

[26] PPC, p. 110, p. 225, p. 227. Dès le MDP, 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, sans objet : « Il importe d'avoir présente ici une distinction que nous avons déjà établie d'une manière générale, entre deux modes d'exercice de l'effort qui diffèrent l'un de l'autre, non par le principe ou la cause une, mais par les résultats ou les effets. En vertu du premier mode, tous les organes sur lesquels la volonté peut agir ou qui font partie du sens de l'effort commun, sont rendus *aptes* à percevoir leurs objets propres, quoiqu'il n'y ait point de perception actuelle. Cet effort non *intentionné*, qui s'étend à tous les muscles volontaires, constitue, avec le durable du *moi* ou de la personne identique, l'état de veille de ces sens divers qui concourent à la vie de relation ou de conscience… » (Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, t. VII-I1-2, Paris, Vrin, 2001, p. 240).

[27] « […] 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 » (EM, p. 581). Il va de soi que Biran ne définit pas l'effort comme auto-affection, mais, en revanche, l'effort vocal, « vouloir sensibiliser », relève d'une affection volontaire par laquelle le moi s'impressionne volontairement, en un effort « encore plus intime » selon Biran que l'effort proprement dit.

premier paradoxe est que les déterminations essentielles de l'immanence pathétique du soi henryen (comme de la vie elle-même) *doivent tout* aux modalités propres que Biran dégage de la seule *motilité volontaire* (et certes pas de l'affectivité ou de la sensibilité) [28] : immédiateté, coïncidence de la *ratio essendi* et *cognoscendi*, absence d'intermédiaire, savoir de soi qui ne doit rien à la représentation, docte ignorance. Ainsi s'explique la place toute privilégiée de Biran dans le panthéon philosophique henryen. Dire que l'auto-affection est 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 phénoménologique [29], sans espace, sans milieu de réalisation, en une « révélation immanente », étrangère à la lumière du monde, pathétique, invisible. Prolongeant le geste biranien, Henry récuse tout écart de soi à soi, toute forme d'échappement à soi [30]. Mais — et cela est le second paradoxe prolongeant le premier— il n'abolit le rapport au sein de la relation primitive biranienne que pour mieux rétablir un *rapport* à soi, lequel repose sur un excès qui définit l'intériorité elle-même [31]. L'origine de cet excès, de ce « plus » [32] que nous sommes, bref l'intériorité elle-même, d'où la pensée de Michel Henry prend et puise son élan propre, est la relation entre les deux termes de la dualité biranienne qui définit le sentiment de l'effort comme sentiment de soi. Mais son lieu est l'essence de la vie elle-même, la Vie absolue, divine.

Reformulons le paradoxe :

1/ En abolissant le rapport, Michel Henry creuse en amont de la relation biranienne, en amont de la disponibilité pour nous de nos pouvoirs 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*), en un mouvement d'approfondissement de la structure de l'essence qui témoigne de l'excès (mouvement de non dépassement ekstatique) constitutif de notre être. C'est le mouvement par lequel l'ego se rapporte à ce qui le fonde : celui de la Vie.

---

[28] Sur la critique par Michel Henry de l'impossibilité prétendue, chère à Biran, de revivre et rappeler les modes affectifs, cf. PPC, p. 239.

[29] « L'être et le paraître coïncident dans la conscience du moi » (Biran cité par Henry dans PPC, p. 248).

[30] « La définition de l'existence comme échappement à soi implique ce qu'elle nie, l'immanence est sa présupposition consciente » (EM, p. 492). « Il n'y a d'autre intériorité que celle de la conscience ou du sens intime et le sens intime n'a point d'objet » (Maine de Biran, *Commentaires et marginalia*, t. XI-2, Paris, Vrin, 1993, p. 240).

[31] Excès sans lequel aucun mouvement d'approfondissement de ladite intériorité ne serait concevable : « Le moi en effet est un rapport à soi. Dans l'extériorité tout rapport est un « rapport à », c'est-à-dire un rapport à quelque chose d'extérieur, voire un rapport entre deux termes extérieurs l'un à l'autre. Dans l'extériorité aucun rapport *à soi* n'est possible, ainsi que l'a montré l'analyse de l'apparaître du monde qui jette tout hors-de-soi, ne dévoilant ainsi que de l'extérieur, du différent, de l'étranger » (« Eux en moi, une phénoménologie », dans PV-1, p. 201).

[32] 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).

2/ De l'immanence d'une double auto-affection (de la vie et de l'ego), de leur intériorité radicale, Michel 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 : la coappartenance de ces deux mouvements, distincts mais non séparés du mouvement absolu de la Vie absolue, divine.

Dans ces conditions, *qu'est-ce que cela que Michel Henry appelle « mouvement »* ? 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 que par conséquent ce monde donné dans mon mouvement présuppose un mouvement principiel qui échappe à la sphère transcendante de la représentation. Par conséquent notre action dévoile *en même temps* que l'être du monde son apparaître ekstatique [33], et la spécificité du mouvement de conscience biranien soit le corps lui-même (identifié à l'ego par Henry) rend compte à lui seul de la duplicité de l'apparaître dont il apparaît tout à la fois comme la preuve et l'effet.

Il ne peut s'agir ici pour nous de développer les conséquences de la rupture avec toute intentionnalité qu'implique la révélation immanente de l'ego [34]. Jamais Michel Henry ne nie la présence d'un terme transcendant comme corrélat d'une intentionnalité motrice (le mouvement ne relève pas seulement d'une expérience interne transcendantale 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

[33] Le lien entre la région d'immanence radicale et celle de la transcendance est ici en jeu : « […] *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 » (I, p. 217).

[34] Elle est problématique non pour les seuls phénoménologues husserliens mais aussi pour les commentateurs 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 et 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 irreprésentable, fondement de toute localisation ultérieure. L'expérience intérieure est un « à partir de » qui n'est pas un « sortir de », dans laquelle Biran trouve sa demeure, sa durée et qui est un retard sur le temps de la répétition, de la succession mais lui-même exclut le temps ou ce que nous nommons ainsi comme l'espace extérieur : ce que Michel Henry nomme métaphoriquement, dans *Incarnation*, « point de départ ».

jamais un monde [35]. 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 Michel Henry la vérité du biranisme, — que Biran a gagnée contre Condillac notamment [36] — : le mouvement immanent, non représenté, irreprésentable — dans lequel même l'élément dit transcendant n'est pas vécu comme représentation [37] — est cet originaire. À ce titre, le mouvement, loin d'être une intentionnalité comme les autres, est bien l'intentionnalité « la plus profonde » [38] de la vie de l'ego, car il se retrouve dans *toutes* les déterminations *sans exception* de la vie transcendantale de l'ego [39]. Mais comment s'y retrouve-t-il précisément et selon quel concept du mouvement ? Michel 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 transcendantale qui fait tout l'être du mouvement subjectif » [40]. 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*

[35] À redoubler la relation en amont, Michel Henry est peut-être moins phénoménologue que Biran lui-même, lequel s'arrêtait au caractère primitif soit indécomposable de l'effort. C'est ainsi que l'on explique notamment l'infléchissement, dans *Incarnation*, de la reprise de l'analyse des trois corps menée dans *Philosophie et phénoménologie du corps*. À la relation primitive biranienne d'une force hyperorganique et d'une résistance intérieure qui définit le *volo* comme sentiment actif, Henry substitue la relation de la chair à elle-même qui est une non relation, ou relation non intentionnelle et se trouve obligé de réécrire la relation primitive biranienne comme celle entre un « je peux » (originaire) et un continu résistant (organique), lequel va permettre la révélation des corps extérieurs. Le corps organique est *distinct non séparé* du corps originaire, bien que le « je peux » soit du corps originaire (I, p. 212). L'inséparabilité de la résistance et de la force signe leur appartenance commune à la sphère d'immanence. Le redoublement ou dédoublement d'une relation tient toujours au désir propre à Henry de privilégier un mode spécifique de donation, mais sur le mode toujours d'une révélation dans laquelle ce qui se révèle est distinct (non séparé) de ce qui est révélé. Biran s'arrêtait lui au fait primitif de l'effort, affirmant qu'on ne peut aller plus loin dans sa décomposition.

[36] « 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" » (I, p. 210).

[37] PPC, p. 99.

[38] *Ibid.*

[39] *Ibid.* Et Michel 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 transcendantale 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).

[40] *Ibid.*, p. 76.

interne transcendantale qui fait l'être du mouvement ou le mouvement en tant que senti qui fait toute cette expérience (de soi) ?

Après avoir souligné donc, dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, le caractère *sui generis* du mouvement, et sa présence dans toutes les déterminations de l'ego, Michel Henry bientôt fait de la *détermination proprement motrice*, une détermination *parmi d'autres* d'une vie. Et 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 originaire que nous sommes comme soi charnel, *et* celui vers lequel il fait déjà signe : l'automouvement de la vie, immanent en lui [41]. C'est dire que la non-séparation de soi à soi, garantie dans le biranisme par le seul mouvement volontaire, est reconduite par Henry à « la pure unité avec soi de la vie, d'une vie qui n'est pas séparée de soi » [42]. La venue en soi du soi s'accomplit dans le procès de la venue en soi de la vie, dont elle est distincte mais non séparée [43]. Par conséquent, Henry noue, et cela de façon cruciale, ce que Biran distinguait, à savoir l'affectivité et le mouvement, le sentiment de soi et le sentiment du Soi (de l'essence), phénoménologie et ontologie : « L'Energie 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 » [44]. Michel Henry peut-il tout à la fois garder tout son rôle au mouvement de l'effort, et avec lui aux analyses biraniennes relatives à la continuité de résistance, *et* l'identifier à une puissance pathétique [45] ? Cela n'est possible qu'à certaines conditions relatives au *nexus* entre l'affectivité et la force que nous indiquions plus haut : la première étant que le Soi henryen n'est affectivité qu'en tant que l'affectivité est un *acte* du soi [46]. Le souffrir, loin d'être antithétique du mouvement, est l'acte par excellence de l'essence, et réciproquement l'acte (comme l'action) est la passion [47] de l'acte de l'essence. En reconduisant le sentiment d'effort à son essentielle affectivité [48], Henry retrouve l'étymologie de l'affect : un faire non ekstatique [49].

---

[41] PPC, p. 127 : « la vie absolue de l'ego », « l'ego est l'être même de la vie infinie » ou encore « l'unité de la vie corporelle » (p. 128), etc.

[42] *Ibid.*, p. 249.

[43] L'ipséité de l'ego est reconduite à l'ipséité de la vie (PPC, p. 51, p. 53, p. 176).

[44] B, p. 176.

[45] La reprise henryenne de la « réminiscence personnelle » biranienne en une « phénoménologie de la mémoire » est emblématique des mêmes infléchissements, et des mêmes difficultés.

[46] Le Soi en effet est *généré* par l'affectivité « qui met toute chose en relation avec soi et ainsi l'oppose à tout autre, dans la suffisance de son intériorité radicale » (EM, p. 581).

[47] « L'être de l'action est la non-action, sa passivité ontologique originaire à l'égard de soi. Toute action est subie, non par autre chose…mais par elle-même. Ou plutôt c'est là ce qui signifie être le sujet de l'action, être l'action elle-même en tant qu'elle se subit elle-même originairement, dans sa passivité ontologique à l'égard de soi […] L'essence de la subjectivité est l'affectivité […] ce qui […] cohère avec soi […] c'est la vie…» (EM, p. 595).

[48] « L'Affectivité est l'essence de la force » (I, p. 291).

[49] L'expérience sentie biranienne est celle d'un soi qui ne sort jamais de soi, donné dans un toucher intérieur actif, en un schéma sans analogue sensible, qui ne vaut que par la conscience que j'en ai.

En tant qu'acte, l'auto-affection est bien cet excès qui est un non-dépassement, sans lequel l'ego comme la vie elle-même ne s'affecterait pas : elle est le vivre originel, soit une *opération*, l'*expérience de soi de l'essence* ou « le sentiment originaire que l'essence a d'elle-même » [50] et, par conséquent, un mouvement d'engendrement qui genère l'auto-affection (au sens faible) [51] que nous sommes en tant qu'ego vivants. Tandis que Biran mettait en avant un « agir sur soi », Michel Henry plaide pour un mouvement immobile [52], un auto-mouvement qui est celui de la vie elle-même. Le mouvement s'éprouve, mais aussi s'auto-meut : la vie (et, en elle, l'ego) se meut-elle de s'éprouver ou s'éprouve-t-elle de se mouvoir [53] ? Selon Henry, le faire de la vie est pathos et ce pathos est son faire. L'énergie primitive, la « potentialité » [54], est pathétique en nous comme elle l'est en soi, mais l'ego n'a pas généré le mouvement qui le fait être ce qu'il est : il a besoin de la vie tandis que l'inverse n'est pas vrai [55]. Cette analyse n'implique-t-elle pas deux concepts peut-être rivaux du mouvement (et avec eux de l'immanence) que Biran refuserait d'identifier et que Henry fait jouer incessamment ? Non seulement parce que le sentiment est reconduit à la force et, inversement, — (Henry peut s'autoriser à des degrés variables de Schopenhauer comme de Nietzsche pour reconduire la force à l'affectivité ou au pathos [56]) — le sentiment de puissance reconduit à la puissance du

[50] EM, p. 577.
[51] CM, p. 135.
[52] Immobile comme l'effort dit *immanent* auquel renvoie Michel Henry dans *Philosophie et phénoménologie du corps*: « Pour concevoir ce *moi* phénoménal dans le sens unique et individuel de son aperception immédiate, séparée de tout ce qui n'est pas elle, supposons tous les muscles volontaires contractés dans l'immobilité du corps, les yeux ouverts dans les ténèbres, l'ouïe tendue (*acuta*) dans le silence de la nature, l'air ambiant en repos et la température extérieure en équilibre avec celle de la surface du corps, toutes les impressions internes réduites au ton naturel de la vie organique, insensibles dans leur continue uniformité…l'effort reste seul, et avec lui, le *moi* phénoménal pur ou réduit à son aperception immédiate interne ; tant que ce mode invariable persiste, c'est-à-dire tant que dure la veille du *moi*, les impressions sensibles et accidentelles, coïncidant avec lui, peuvent participer suivant diverses lois ou conditions à son activité reproductive et à la lumière de conscience qui jaillit de cette source. » (Maine de Biran, *De l'aperception immédiate*, Le Livre de poche, 2005, p. 194).
[53] Quel est le plus originaire : l'automouvement — la préscience, (dirait Biran) par l'être moteur de son énergie — ou l'auto-affection (le pathos) de ce mouvement ? Peut-on seulement les séparer ? La Vie absolue étant autogénération et auto-affection, et à la question de savoir si la vie se meut de s'autoaffecter ou s'affecte de se mouvoir, il faut répondre que la question n'a pas de sens à l'intérieur de la pensée henryenne : il n'y a qu'un mouvement et un seul, l'automouvement de la vie, son auto-affection ; en nous il n'y a d'auto-affection qu'au sens faible, et du mouvement volontaire il faut dire la même chose : une « installation primitive » le précède et le rend possible. C'est dans le mouvement de la vie que mon propre mouvement (comme mes affects) est généré à la fois comme intentionnalité motrice spécifique et dans son mode de donation spécifique.
[54] GP, p. 396.
[55] « Le soi de la vie est la possibilité intérieure permanente de mon soi » (Appendice, dans PV-IV, p. 224).
[56] GP, p. 396. De même, Henry peut s'autoriser des analyses nietzschéennes pour comprendre à la fois la reconduction de la puissance au pathos et la convertibilité des affects (GP, chapitre VII,

sentiment, — ce dernier signant l'impuissance [57] 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 spinoziste [58] et théologique, l'autre proprement biranienne.

Si l'immanence biranienne de l'ego est le modèle de l'immanence henryenne comprise comme non séparation de soi à soi, est 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 » [59]. L'immanence en ce second sens *implique* le sens d'une vie qui s'efforce, est persévérance et accroissement de soi, sans commune mesure avec l'effort biranien. Dès lors les inflexions majeures que Michel Henry fait subir à la lettre du texte biranien [60] reconduisent le lecteur de l'œuvre henryenne d'une egologie bientôt dépassée à une phénoménologie de la chair, à une théorie de l'ipséité qui fait apparaître l'ipséité de la vie absolue laquelle s'autoaffecte, et *in fine*

---

p. 283 notamment — et renvoyant à EM, §70 —dans lequel Michel Henry écrit que la connexion essentielle souffrance/joie a été décrite par lui-même sur le mode apodictique, là où Nietzsche ferait lui un simple constat).

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

[58] À notre connaissance, deux passages dans son œuvre en témoignent sur le mode explicite. Dans un premier texte (PCMH, p. 174-175), Michel Henry souligne qu'il y a deux sens de l'immanence : selon le premier, l'immanence est « révélation qui ne comporte en elle aucun "écart", aucune difference (ou "Différance") exclusive de toute extériorité et comme telle invisible ». Selon le second, 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 ». Henry rattache explicitement à Spinoza le second sens, mais en tant que concept purement spéculatif, et sa signification phénoménologique radicale au christianisme. Il ne rappelle pas que le premier sens est biranien, ce que toute son œuvre dit suffisamment. Mais on chercherait en vain un tel second sens chez Biran au niveau de l'effort : c'est vers le mouvement circulaire d'une vie tournant sur elle-même qu'il faut chercher, et ce dernier est redevable d'un « tact intérieur » très différent du toucher actif intérieur de l'effort. La seconde 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 vient en soi qu'en la Vie, et leur « Esprit commun » est leur « intériorité phénoménologique réciproque » (I, p. 245).

[59] Appendice dans PV-IV, p. 224.

[60] Et qu'il ne peut s'agir évidemment de suivre pas à pas dans le cadre de cet article. Elles sont l'objet d'un livre à venir.

à une phénoménologie de l'Incarnation [61]. La métamorphose du *volo* biranien en « je peux », la reconduction du sentiment de puissance (effort) à l'ensemble des mouvements et affects dont je suis capable [62], celle de l'ego à une puissance plus originaire que lui, celle de l'« hyper-pouvoir » [63] (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. 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. À remonter de la disponibilité de nos mouvements à la mise à disposition du pouvoir que nous sommes (« installation primitive ») et d'elle à une Disposition originelle en Dieu, Henry déploie toutes les potentialités du rapport de conscience biranien et dans l'unique paradoxe qui le mène de *Philosophie à phénoménologie du corps* à *Paroles du Christ :* en un enveloppement constant de ce qui, paradoxalement, n'est pas compris d'abord comme *rapport* (dans l'abolition conjointe d'une distinction et d'une séparation) mais qui ne le devient — et cela absolument, (rapport ego/moi, rapport moi/vie etc) dans un mouvement d'autogénération et d'engendrement —, que parce que l'ego contient *plus* que lui, sans différer jamais de lui. C'est parce qu'il y a *du reste* mais toujours immanent au mouvement que Michel Henry peut le décliner et passer d'une phénoménologie de l'être de l'ego à celle d'une chair et à une phénoménologie christique [64]. De même qu'il n'y a qu'une vie qui abrite une multiplicité de vies sans jamais s'en séparer, les trois corps n'en font évidemment qu'un, comme la relation primitive biranienne est une [65].

---

[61] Biran, s'il ne « s'est pas élevé jusqu'à cette interprétation ontologique ultime, [il] a du moins affirmé une telle similitude [de la connaissance de soi et de la connaissance de Dieu] » (PPC, p. 250).

[62] La crainte est un pouvoir au même titre que mes mouvements volontaires. Mais peut-elle au même titre que mon pouvoir de préhension me révéler à moi-même ?

[63] Echo de la force « hyperorganique »

[64] Tout rapport à soi, comme aux autres, est dès lors religieux.

[65] « 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 distincts à l'aide des signes » (Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, t.VIII, p. 272). Le corps originaire henryen relève d'une révélation immédiate à soi d'autant plus immédiate que son rapport à soi est compris comme pathétique et donc sans résistance. Pourtant, et indissociablement de ce processus, une autre révélation se joue *en même temps* : celle d'une résistance à ce « je peux » originaire dans l'exercice de ce pouvoir (vrai fait primitif biranien) qui est lui aussi révélation : la résistance se révèle à, et révèle quelque chose, à savoir elle-même. À suivre de très près les analyses henryennes, il semble que le rapport entre la disposition originaire d'une chair et l'actualisation de ses pouvoirs passe nécessairement par ce qu'il faut bien appeler la révélation de la résistance : l'épreuve de la puissance du « je peux » de la chair originaire est révélée par la résistance. Non seulement épreuve de la force et épreuve de la résistance sont une (la force s'éprouve par la résistance), mais le corps ou la chair originaire a besoin du corps dit organique : l'affection, si l'on veut, a besoin du mouvement et l'on ne résiste qu'à des mouvements !

On ne peut que souligner le refus remarquable de Michel Henry de dissoudre ou noyer ces mouvements l'un dans l'autre, son refus de perdre l'action au profit de la seule affection : c'est bien notre agir qui est en jeu, notre praxis qu'il faut penser, et avec elle ce monde dans lequel nous vivons. Michel Henry rejoint ici sans hésitation Biran pour dire avec lui — et avec Descartes — (à la différence d'un Nietzsche ou d'un Spinoza) que notre liberté ne se met pas en question et qu'il s'agit de la comprendre sans la diluer dans une affection pathétique [66]. Il s'agit de tenir les deux, auto-affection et « autopoiese », car si l'on retrouve dans tous nos mouvements le pathos de nos mouvements, l'ego est libre d'exercer ses pouvoirs générés par une vie qui, paradoxalement, n'en possède, elle, aucun [67].

Il faut donc souligner le lien indissoluble, qu'on dirait volontiers « distinct non séparé » de l'affectivité et de l'action henryennes, « relation absolument générale et essentielle » [68] dont notre chair est la relation. À quoi tient, dans ces conditions, le privilège du sentiment de l'effort [69], et son irréductibilité à tout autre affect ? Un tel

---

On comprend dans ces conditions qu'après avoir souligné avec insistance la présence nécessaire d'intentionnalités à l'œuvre pour que l'on puisse projeter dans le monde un mouvement qui est d'abord en nous — tel est le mouvement de la représentation — et souligné *a contrario* l'absence de telles intentionnalités dans le rapport qui nous lie à nous-même, Michel Henry se trouve obligé de revenir sur la compréhension du continu résistant, et écrive : « C'est un problème de savoir si la relation du « je peux » au terme qui lui résiste continûment peut encore être décrite en termes d'intentionnalité, d'intentionnalité motrice par exemple. Et cela parce que toute intentionnalité au sens de la phénoménologie est une Sinngebung, une donation de sens, alors qu'en cette épreuve pure du continuum résistant dans l'automouvement immanent du « je peux », aucune signification, aucune idéalité n'intervient » (I, p. 212). Certes, c'est un problème ou une ambiguïté manifestement *pour Michel Henry* et cela dès *Philosophie et phénoménologie du corps* car, pour avoir aboli l'intentionnalité du rapport de conscience (de la chair originaire) il l'admet en un certain sens pour le corps dit « organique », les deux corps rentrant tous deux dans la sphère d'immanence.

[66] Michel Henry veut de la volonté, mais d'une volonté qui en un sens ne veut pas (sa volonté).

[67] « Notre corps est l'ensemble des pouvoirs que nous avons sur le monde, par tous ses sens il tisse les fils qui nous relient à celui-ci, il a des yeux, des oreilles, des pieds et des mains. Mais l'hyperpuissance originelle par laquelle nous nous emparons de chacun de ces pouvoirs afin de les mettre en œuvre, par laquelle nous pouvons, comme l'observait Descartes, nous disposer à nous en servir quand nous voulons, cette hyperpuissance ne porte en elle aucun de ces pouvoirs et ne s'accomplit point par leur entremise. Elle n'a pas besoin d'eux mais ce sont eux qui ont besoin d'elle » (GP, p. 396).

[68] I, p. 291.

[69] *L'homogénéité ontologique* que Biran place dans l'effort, entre les termes de la relation, est mise par Henry en amont, entre l'être originaire du corps, révélé, et le corps organique. Il remonte de la demeure à l'origine. *Mais l'ego, la chair de l'ego serait-elle révélée à lui-même sans ce corps dit organique ? La réponse henryenne comme biranienne est clairement négative* ! *Incarnation* le dit en toutes lettres : le continu résistant se révèle au corps originaire, à la chair (I, p. 212). La révélation du continu résistant au corps originaire ne serait jamais prise *pour telle* si ce corps n'était d'abord révélé à lui-même d'une part, mais d'autre part si sa révélation propre n'était pas sinon identique, du moins homogène au mode de donation de la première, sans quoi *rien* ne serait proprement révélé, et l'on quitterait la sphère de l'immanence ! Telle est l'homogénéité ontologique du résistant organique et de l'être originaire du corps : « homogène » dit la distinction de deux réalités phénoménologiques à différencier et non pas une distinction d'ordre ontologique.

sentiment est le lieu où se recoupent et se nouent force et affectivité de la vie elle-même : « tout sentiment de l'action est en réalité, selon l'intuition inouïe de Maine de Biran, un sentiment d'effort, *et cet effort n'est précisément pas une modalité quelconque de notre affectivité.* En son pathos spécifique, l'effort marque comment, sa capacité originelle d'agir reconduite à sa source, au lieu de sa génération dans la vie absolue, le « je peux », donné pathétiquement à soi en celle-ci, se trouve, dans ce pathos et par lui, capable de déployer librement — lui-même, à partir de lui-même, par sa propre force, à ses frais en quelque sorte — le pouvoir et la force dont il vient d'être investi. Ce pathos originaire qui délivre une force et lui confère la force de s'exercer à partir d'elle-même selon sa propre force — plus exactement l'épreuve d'une telle force s'exerçant dans ces conditions et de la sorte — c'est cela le sentiment de l'effort » [70]. D'un même mouvement, ce qui est confié à soi est retiré au monde, mais on n'a jamais quitté ce faisant l'intériorité de l'ego, lequel, en tant qu'être du mouvement, reste distinct non séparé de ladite affectivité, et, jamais quitté, immanent à lui, le mouvement de la vie. Pour désigner leur cooriginarité, Henry emploie les termes d' « intersection », et de « jonction » : « Il est clair alors que l'affectivité de ce sentiment *n'est plus celle d'une modalité quelconque* de notre vie. Elle s'édifie *à l'intersection* de l'Affectivité transcendantale et de la Force, là où, *la joignant à elle-même*, la première confère à la seconde cette capacité de se mettre en œuvre à partir de soi qui fait seule d'elle une force véritable, immanente à soi dans cette Affectivité et par elle. Cette Affectivité transcendantale qui précède tout sentiment concevable, c'est celle de la vie » [71].

Ici comme ailleurs, l'affectivité est bien première dès lors que, « joignant » la force à elle-même, elle rend possible l'exercice *en première personne* de cette force, comprise comme l'énergie pathétique de la vie. Mais Henry retient l'ego biranien comme l'être du mouvement car il retient la force qui, ne s'emparant jamais d'elle-même qu'en raison de son affectivité (le pathos délivre et confère la force), permet le libre déploiement de tous nos pouvoirs : le je — c'est-à-dire le « moi » qui s'est emparé de ses pouvoirs [72] — s'écrit « je peux ». Si tout pouvoir vient de plus haut

---

L'essence du réel ne pourrait être dite la résistance si elle n'était pas en quelque façon intégrée au corps originaire. Il est donc naïf de traiter de l'être du corps originaire comme s'il était distinct et séparé de l'être du corps organique. Henry n'en fait pas une réalité à part de la seconde, pas plus que le corps chosique n'est à part (séparé) du corps organique. Pas plus que le monde n'est réellement séparé de la vie qui l'anime et fait de lui un monde vivant et non celui mort de la représentation, qui est pourtant une possibilité de la vie elle-même. Simplement ces corps qui désignent des différences, des structures phénoménologiques, *ne font évidemment tous qu'un*, — comme la vie n'est jamais qu'une.

[70] I, p. 268, nous soulignons.

[71] *Ibid.*, p. 268. Nous soulignons.

[72] « […] 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 : s'éprouvant soi-même dans l'immédiation du souffrir et du jouir constitutifs de cette épreuve, 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.

que de l'ego, encore lui est-il toujours loisible de reprendre dans son libre vouloir le don de pouvoir. Pour s'éprouver, la force ne fait pas seulement l'épreuve passive d'elle-même, mais bien celle de son pouvoir efficace : le travail en est une modalité essentielle. Et si tout rapport à soi comme aux autres est pathétique, il n'empêche que le rapport est toujours aussi un mouvement réel. Pour le dire en termes biraniens, il faut tout à la fois une résistance qui est toujours résistance à nos mouvements, et une façon pour la résistance de se donner ! Ce qui préserve Michel Henry d'absorber le pouvoir dans son affectivité, comme de *noyer* dans la persévérance d'un *même* mouvement celui de l'ego et celui de la vie qui s'accomplit sans mon vouloir, c'est précisément le « distinct non séparé » biranien. L'ego est bien en un sens commencement (sinon commencement absolu), celui de notre existence même [73]. Henry retient l'ego biranien comme l'être du mouvement car il retient la force qui, ne s'emparant jamais d'elle-même qu'en raison de son affectivité, permet le libre déploiement de tous nos pouvoirs — et retient par conséquent la résistance à nos mouvements en tant qu'ils nous portent vers un monde dont la résistance apparaît comme une détermination *a priori*. Mais reprendre, pour l'ego, dans son libre vouloir le don de pouvoir, n'est plus, comme chez Biran, la plus heureuse appropriation mais aussi bien la plus grande menace, celle de l'égoisme transcendantal : *l'intériorité est le lieu du soi comme de Dieu, et l'intériorité chrétienne rend raison de l'intériorité biranienne, faussement principielle*. La maintenance du maintenant du présent vivant n'est plus le souffle tenu du vouloir, mais l'autorévélation d'un pathos. Le flux impressionnel charnel, « qui n'a ni commencement ni fin » et *seul* rend compte de l'« itération énigmatique et la répétition sans fin des impressions originaires dans notre chair » [74], est celui-là même qui inquiétait Biran, comme peut inquiéter la rhapsodie ou suite décousue des

---

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. Parmi ces composants il y a les pouvoirs du corps par exemple, celui de prendre et de se mouvoir, de toucher, etc. Parce que c'est dans l'épreuve pathétique qu'il fait de chacun de ces pouvoirs que le moi est en mesure de les mettre en œuvre et ainsi d'agir — de déployer tous les pouvoirs de son corps et de son esprit, alors cette épreuve est l'ultime pouvoir qui rassemble en lui tous ces pouvoirs, l'ultime capacité en vertu de laquelle il dispose de toutes ces capacités. 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 » (« Phénoménologie de la naissance », dans PV-I, p.135). La force, disait Biran, n'existe *qu'en exercice*.

[73] À l'unité duelle ou dualité une de l'effort qui met aux prises la force et l'étendue continûment résistante, Michel Henry substitue la chair, le « point de départ charnel » et « le terme mouvant de son effort ». *Le « je peux » rencontrant le corps organique est une unité dérivée, distingué de la chair, seule unité primitive* (I, p. 215).

[74] I, p. 242.

affections qui se succèdent, tonalités toujours différentes et renaissantes d'une vie, que le moi ne peut en rien modifier [75].

Concluons. « *Toute relation d'un Soi à un autre Soi requiert comme son point de départ non pas ce Soi lui-même, un moi — le mien ou celui de l'autre — mais leur commune possibilité transcendantale qui n'est autre que la possibilité de leur relation elle-même : la Vie absolue* » [76]. Ce qui se dit ici de toute relation vaut pour la relation entre Maine de Biran et Michel Henry. La vie n'est-elle pas la Relation [77] qui contient la relation que nous sommes, dans un mouvement d'« intériorité réciproque » [78] ? L'intériorité de Biran à Henry ne vécut et ne vit que d'être réciproque, c'est-à-dire de partager un mouvement, de ne donner qu'en tant qu'elle reçoit, d'exercer une action pour ainsi équivalente à la passion qu'elle est ou au mouvement qu'elle subit. Non seulement que l'une agisse sur l'autre, mais plus

[75] *Que la révélation soit pathos, qu'il n'y ait d'immédiateté que du pathos, c'est ce que Biran ne peut accorder*. Michel Henry confond en une seule deux immédiatetés très différentes selon Biran : celle relative au mouvement de conscience, de la « vie de relation », et celle d'une vie absolue qui se donne dans une épreuve pure. Michel Henry — sciemment certes — a mêlé ce que Biran s'est acharné à distinguer sous les titres respectifs de « sentiment du moi » et « sentiment de l'existence » redevable d'un « tact intérieur » sur lequel l'exégète Michel Henry fait silence.

[76] I, p. 347.

[77] En ce sens, Michel Henry nomme « vie » ce que Biran nomma « volonté ». Pour Biran seule la réflexion — et non l'aperception — fait apparaître le deux comme deux. Selon Henry, c'est la vie qui génère pour ainsi dire les termes de la relation que nous sommes : « La venue en soi de la vie en laquelle nous sommes situés et qui nous porte en nous-même, parce qu'elle fait cela, est identiquement le mouvement par lequel nous nous portons en nous, ce que nous sommes par conséquent et ce que nous faisons. Ce que nous sommes, puisque ce mouvement constitue notre ipséité. Ce que nous faisons, parce que, portés par lui et advenant à nous-même pour autant qu'il advient à soi, notre être en lui est ainsi notre faire avec lui — ce qui n'étant jamais posé par notre action ni créé par elle lui fournit cependant tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle fait, devenant ainsi notre propre action » (B, p. 176).

[78] Michel Henry met fortement l'accent sur l'unité de l'ego, au détriment, pourrait-on penser, de la dualité. Mais comment le deux fait-il naître le un, demandera-t-on encore ? *La seule réponse de Biran est qu'on ne peut remonter en deçà du fait qui n'est pas primitif pour rien.* Ne raisonne-t-on pas comme des enfants, de grands enfants « philosophes » lorsqu'on veut statuer sur des termes dont on ignore *tout* indépendamment de leur *relation sentie* ? C'est ce contre quoi Biran ne cesse pourtant de nous mettre en garde : la tentation qui est celle de notre langage et de notre logique par conséquent de disserter sur les termes de la relation, leur distinction, et perdre la *non-séparation*. Je suis une relation sentie comme *une*. Bien avant d'avoir l'intuition de ce qu'il appela la troisième vie, Biran a souligné que la dualité primitive est en fait une trinité. « Il faut être absolument *un*, ou il faut se sentir un, pour saisir un rapport quelconque », écrit Royer Collard. Et Biran de commenter : « En effet, ce n'est point un des termes du rapport qui peut saisir l'autre, puisqu'ils sont *deux* ou que l'un n'est pas l'autre ; mais c'est un seul et même être qui doit les embrasser simultanément dans son point de vue. Appliquez cela à la relation primitive de cause et d'effet ou à l'effort primitif : l'être qui fait ou détermine l'effort aperçoit cet acte et en même temps la sensation musculaire qui en résulte sous le rapport de cause à effet. *Mais ce n'est pas l'acte voulu qui conçoit le mouvement senti ; c'est l'être capable d'agir et de sentir à la fois* » (Maine de Biran, *op.cit.* t.VIII, p. 276).

essentiellement parce que le *reciprocus* est « ce qui revient au point de départ », ce à quoi nous sommes reconduits. L'ego biranien est un « vrai-faux » point de départ, comme l'egologie elle-même.