



Alter

Revue de phénoménologie

21 | 2013

La Vie

Y a-t-il un vitalisme proprement phénoménologique ?

Réflexions autour de Michel Henry

Grégori Jean



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/812>

DOI : 10.4000/alter.812

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2013

Pagination : 101-115

ISBN : 978-2-95-223749-9

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Grégori Jean, « Y a-t-il un vitalisme proprement phénoménologique ? », *Alter* [En ligne], 21 | 2013, mis en ligne le 01 juin 2013, consulté le 06 juillet 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/812> ; DOI : 10.4000/alter.812

Y A-T-IL UN VITALISME PROPREMENT PHÉNOMÉNOLOGIQUE ? RÉFLEXIONS AUTOUR DE MICHEL HENRY

Grégori Jean

L'objectif de cette étude est de contribuer au débat concernant la possibilité d'un traitement phénoménologique de la vie en y introduisant un concept précis – celui de « vitalisme phénoménologique » – et en tentant d'argumenter en faveur de sa consistance et de sa fécondité. Si nous nous proposons d'avancer ici un tel concept, c'est d'abord pour deux raisons : la première est la conviction, qu'il nous faudra évidemment étayer, que c'est sous ce titre qu'il nous faut ressaisir l'inspiration de la pensée de Michel Henry si nous voulons en comprendre la spécificité, tant du point de vue de l'histoire de la phénoménologie en général que des tentatives phénoménologiques pour aborder le vivant ; la seconde est que ce n'est à nos yeux qu'à cette condition qu'il sera possible de ménager l'espace d'un véritable dialogue entre la phénoménologie de Michel Henry et d'autres philosophies de la vie non phénoménologiques – et notamment, tel sera en tout cas ici notre horizon, avec celle du Bergson de *L'évolution créatrice*.

Pour amorcer notre problème, reportons-nous d'abord à une note rédigée dans l'immédiat après-guerre et dans laquelle Henry écrit pour lui-même :

Je ne sais pas ce que c'est que la « vie » ; ou c'est un concept scientifique, ou alors on parle subrepticement de la subjectivité transcendante¹.

¹ Fonds Michel Henry, Université catholique de Louvain, *Plate-Forme technologique « Fonds Alpha »*, Ms A 4327.

L'intérêt de cette remarque, étonnante sous la plume d'un penseur qui finira bien par savoir « ce que c'est que la vie », est de nous permettre de poser dès maintenant, simplement mais frontalement, l'un des problèmes fondamentaux de toute approche phénoménologique de la vie : qu'ajoute-t-on à la subjectivité transcendante lorsque nous disons, en phénoménologie, qu'elle est vivante et que le transcendantal lui-même est une vie – qu'y ajoute-t-on, s'il ne s'agit pas de parler « subrepticement » de la même chose ? Et corrélativement : que retranche-t-on du concept de vie dès lors qu'en dépit de son origine « scientifique » – disons « mondaine » –, l'on se propose d'en faire un usage phénoménologique, c'est-à-dire fondé, au moins en principe, sur la neutralisation de toute mondanité ? Or cette double question, c'est celle que pose tout aussi clairement R. Barbaras dans les premières pages de son *Introduction à une phénoménologie de la vie* :

On parle, à la suite de Husserl, de « vie transcendante » mais à l'examen, cette formule s'avère problématique. En quel sens le transcendantal peut-il être une vie ? En quel sens la subjectivité constituante peut-elle être une subjectivité vivante ? Dans la mesure où la subjectivité transcendante est décrite sur fond d'une réduction de la vie empirique, celle dont parlent le sens commun et la biologie, la vie transcendante n'est vie que par emprunt ou par métaphore et on ne voit pas vraiment en quoi elle est véritablement vie².

D'où une sorte de mise en demeure formulée à l'encontre du phénoménologue : soit reconnaître que son usage du concept de vie n'est en effet que métaphorique et ne vise rien d'autre que la subjectivité transcendante – et c'est aux yeux de R. Barbaras la voie qu'emprunte Michel Henry, dont le discours serait tel que l'on aurait « de la peine à [y] reconnaître quelque chose de l'activité des êtres vivants³ » ; soit, et tel est *a contrario* le sens de sa propre entreprise, tenter d'en faire un usage qui ne soit pas ou pas seulement métaphorique mais en assumant, en contrepartie, la tâche de redéfinir en profondeur le sens du partage du mondain et du transcendantal. Or ce que nous visons ici en avançant le concept de « vitalisme phénoménologique », c'est à faire valoir, au fil d'une tout autre lecture de Michel Henry, l'existence d'une troisième voie permettant de parler légitimement de la vie en phénoménologie, une troisième voie qui fasse l'économie d'une contamination du transcendantal et de l'empiri-

² Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, « Problèmes & Controverses », 2008, p. 8.

³ *Ibid.*, p. 9.

rique mais qui ne se fonde pas sur un usage métaphoriquement transcendantal d'un concept mondain – troisième voie, donc, que nous tenterons de circonscrire afin d'en faire ressortir le sens et l'originalité.

I. Michel Henry et le problème du « vitalisme »

Partons ici de la critique à laquelle Henry soumet ponctuellement le concept même de « vitalisme ». S'il désigne en effet sous sa plume, assez étrangement d'ailleurs, la pensée schopenhauerienne et ses prolongements philosophiques et idéologiques dans la culture européenne, il se trouve chaque fois déterminé par une double composante conceptuelle : d'une part – et tel est le point fondamental – l'identification, au prisme d'une critique de la représentation, *de la vie et de la force* ; d'autre part, l'incapacité de fournir de cette force un traitement *phénoménologique*, c'est-à-dire de lui conférer une intelligibilité propre dans son lien intrinsèque à une subjectivité – incapacité à en faire autre chose, comme l'écrira Henry dans *C'est moi la vérité*, qu'une « force aveugle et anonyme »⁴. Ce qui plaide contre la philosophie « vitaliste » ainsi comprise n'est donc pas à proprement parler, aux yeux de Henry, le vitalisme lui-même – pour autant qu'il se caractérise justement par cette identité hors représentation de la vie et de la force – mais bien le fait qu'il ne soit pas « phénoménologique », et qu'il soustraie ainsi la force à sa phénoménalité propre. D'où l'hypothèse qu'il nous faut dès maintenant formuler : d'une part, *c'est dans la mesure où il se propose d'appréhender la subjectivité transcendantale comme force que Henry peut à bon droit – et de manière non métaphorique – lui conférer le nom de vie* ; et d'autre part, c'est parce qu'il entreprend de *reconduire cette force à sa phénoménalité propre* qu'un tel « vitalisme » peut et doit être qualifié de « phénoménologique ». Or si la première vertu de cette hypothèse est de nous encourager, nous y reviendrons, à rétablir une généalogie non phénoménologique de la pensée henryenne – car il ne fait aucun doute que la découverte, en 1946, de la thèse biranienne d'une essentielle « subjectivité de la force », aura été sur ce point déterminante⁵ – elle permet

⁴ Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 219.

⁵ Un entretien tardif situe bien cette rencontre à cette date : « Depuis ma rencontre avec Maine de Biran en 1946, je suis porté à considérer l'action comme plus essentielle que la pensée » (*Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p. 131). Et dans la conférence donnée en 1965 sous le titre « Le concept d'âme a-t-il un sens ? », la thèse biranienne selon laquelle « il n'y a pas de force étrangère absolue » se trouve décrite comme « l'une des plus lourdes de sens que la tradition

également de circonscrire l'originalité de cette pensée, tant dans le champ de la phénoménologie comme telle que dans celui, plus restreint, des « phénoménologies de la vie ».

Comme le remarquait en effet Derrida en 1967 dans l'article « Force et signification » de *L'écriture et la différence*, « on chercherait en vain dans la phénoménologie un concept qui permet de penser [...] la force. De penser la puissance et non seulement la direction, la *tension* et non seulement le *in* de l'intentionnalité »⁶. Or ces doutes formulés à l'égard de la possibilité d'une « phénoménologie de la force » ne sont pas isolés. Ainsi D. Franck pouvait-il demander, dans *Chair et corps* : « Quand la phénoménologie s'est-elle jamais donné les moyens de décrire et de penser les forces ? »⁷, et c'est un même diagnostic que formulera encore J. Benoist dans une importante note de *Concepts* : « Ce qui [...] a manqué [à] l'ensemble de la tradition phénoménologique [...], c'est de penser adéquatement la *force* »⁸. Seulement, à cette règle, M. Henry nous semble constituer l'exception : d'une part parce que, nous l'avons vu, c'est l'exigence d'une telle phénoménologie de la force qui, découverte chez Maine de Biran, le conduit d'une philosophie de la subjectivité transcendante à une investigation phénoménologique de la « vie » – ouvrant ainsi, en marge de l'alternative formulée par R. Barbaras, cette troisième voie pour en parler phénoménologiquement ; d'autre part parce que, de la même manière qu'il reproche au vitalisme son défaut de « phénoménologie », c'est pour ainsi dire un défaut corrélatif de « vitalité » que Henry n'aura lui-même cessé de reprocher à la tradition phénoménologique en général : « Pensé à partir de l'extase et comme extatique, dira par exemple *Phénoménologie matérielle*, le mouvement de la vie n'est plus ce qu'il est toujours : *une force* [...]. Le mouvement de la vie est devenu celui d'un regard »⁹.

Or, si une telle exigence « vitaliste » permet de marquer la spécificité de la pensée henryenne dans le champ de la phénoménologie en général – il faudrait bien entendu y insister davantage –, elle permet également de la situer dans celui, plus restreint, des « phénoménologies de la vie ». Significative est notamment la manière dont, discutant lui aussi la légitimité du vitalisme, R. Barbaras neutralise pour sa part la portée phénoménologique du concept de force :

philosophique nous ait livrées » (in *Philosophie de la vie. t. I. De la phénoménologie*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2003, p. 31).

⁶ Jacques Derrida, « Force et signification », in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 46.

⁷ Didier Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981, p. 98.

⁸ Jocelyn Benoist, *Concepts*, Paris, Le Cerf, 2010, p. 186, en note.

⁹ Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1990, p. 55.

Y a-t-il un vitalisme proprement phénoménologique ?

Que le vivant ne soit pas réductible à une somme de processus partiels ne signifie pas nécessairement que son unité réelle et son dynamisme propre renvoient à la présence d'une force inexplicable. Il y a un dynamisme vital qui est irréductible à une réalité perçue et ne se confond pas pour autant avec l'action d'une force.

Et il ajoute en note :

Saisir la vie en son irréductibilité à l'ordre physique, c'est peut-être renoncer au concept de force¹⁰.

On le voit, là où, de l'obscurité de la force mobilisée par la tradition vitaliste, R. Barbaras conclut à la nécessité d'y renoncer pour se saisir de la vie, M. Henry, au contraire, conclut à la nécessité de doter la force de ses coordonnées phénoménologiques afin de ressaisir la vie dans son essence. Mais l'intérêt de ce texte est de nous permettre de comprendre l'origine de cette divergence, en tant qu'elle n'est que la conséquence de *deux manières radicalement différentes de poser le problème de la force elle-même* : si R. Barbaras cherche un dynamisme vital qui ne se confond pas avec l'action d'une force, c'est justement sur le fond de l'idée selon laquelle la force et la vie seraient toutes deux, dans leur essence, de l'ordre de *l'activité* ; *a contrario* si la phénoménologie henryenne de la force est un vitalisme phénoménologique, c'est pour autant qu'elle implique une déconstruction de toute « ontologie de l'agir »¹¹, et en ceci qu'elle conduit à reconnaître, pour définir phénoménologiquement la vie, un primat de la force *passive*.

II. Vitalisme phénoménologique et destruction de l'ontologie de l'agir : le problème du rapport entre force et résistance

Une telle destruction de l'ontologie de l'agir – qui n'implique nullement, bien au contraire, une dévaluation du problème de *l'action* – prend chez Henry différents visages, et dans le souci d'exhiber ici sa généalogie « vitaliste », nous nous concentrerons pour l'illustrer sur la lecture henryenne de Maine de Biran.

En premier lieu, toute cette lecture tourne d'abord autour d'une thèse centrale qui constitue la première pierre d'une déconstruction de l'assimilation traditionnelle de la force à l'activité : la subjectivité

¹⁰ Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, op. cit., p. 34.

¹¹ Cf. sur ce point Franck Fischbach, *L'être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2003.

n'est jamais, dans sa réalité même, un acte, mais une puissance, un pouvoir, une possibilité d'agir – ce que la conclusion de *Généalogie de la psychanalyse* nommera une Potentialité.

[La] connaissance [...] n'est pas le fait d'un acte isolé, mais de la subjectivité elle-même, c'est-à-dire d'un pouvoir. L'unité de notre corps [...] est l'expérience immédiate de ce pouvoir ontologique. [...] C'est en elle et par elle qu'est constituée l'unité du monde, elle est elle-même l'unité transcendante qui en est le fondement et qui [...] confère à chacun de nos mouvements et de nos actes ce caractère par lequel ce mouvement ou cet acte sont vécus par nous comme un seul et même pouvoir dont l'exercice ne se laisse pas réduire à la détermination de cet acte-ci, de ce mouvement-ci...¹²

Or si elle s'énonce dans le cadre d'une lecture de Maine de Biran, il va de soi que cette thèse n'est pas biranienne, et constitue même la thèse opposée à celle de Biran pour lequel l'égo se phénoménalise dans l'activité, et comme un *effort en train de se déployer*. D'où le reproche que lui adresse explicitement Henry, d'avoir « identifié l'égo et l'effort », d'avoir limité « *l'égo cogito au sujet qui fait effort* », d'avoir réduit le « cogito à l'activité » – et finalement la vie subjective à l'action. Mais l'important est que la mise en question de l'identité de la vie et de l'acte au prisme du concept de « puissance » ou de « Potentialité », si elle ouvre bien la voie à une théorie de la passivité, n'en conduit pas pour autant Henry à abandonner le projet d'une phénoménologie de la force – ce qui serait le cas s'il n'y avait justement de force qu'active. Bien au contraire, le vitalisme phénoménologique sera une *phénoménologie de la force passive* – de l'originare passivité de la force – et c'est ce dont témoigne, en second lieu, l'interprétation étonnante que Henry propose du « continu résistant » biranien.

Il est bien vrai, à cet égard, qu'il paraît hésiter entre deux lectures du « fait primitif » biranien dont on a souvent souligné l'incompatibilité : d'une part, il reconnaît son intrinsèque relationnalité – il n'y pas l'effort puis la résistance, mais un seul « fait », précisément « primitif », celui de cette corrélation elle-même, dont les termes ne peuvent être isolés que par abstraction¹³. Mais d'autre part, c'est pourtant un primat de l'expérience interne transcendante de l'effort *indépendamment de son terme* que décrit Henry, et qu'il pose comme circonscrivant le lieu de l'immanence de l'égo à lui-même. D'où le

¹² Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1965, respectivement p. 134 et p. 138.

¹³ *Ibid.*, p. 49.

problème : comment concilier l'irréductibilité d'une relation en tant que relation et l'idée que l'un de ses termes se fonde dans l'autre, dans cet autre qui, en lui-même non-fondé, n'a pas besoin de cette relation pour se manifester dans son être ? Entre ces deux manières de concevoir le rapport de l'effort et de la résistance, il faudrait donc choisir – choisir d'être biranien dans un cas, henryen de l'autre, en soulignant en tout cas l'incompatibilité de ces deux options¹⁴.

Or à notre sens, la destruction de l'ontologie de l'agir qui constitue le soubassement de la lecture henryenne de Biran ne conduit pas du tout à nier le rapport intrinsèque de la force et la résistance, mais au contraire, dans un geste d'une grande audace, à *les identifier l'une à l'autre*. Pour le montrer, partons ici d'un texte synthétique où Henry annonce un tel déplacement du problème :

L'interprétation traditionnelle de l'opposition biranienne du moi et du non-moi comme étant celle de l'effort et du réel qui lui résiste, est irrecevable. Car l'effort est encore quelque chose et, pareillement, le réel auquel il se mesure. C'est l'être de l'effort, son mode originaire de présence à lui-même qui constitue l'ipséité du moi, c'est le mode de manifestation du continu résistant, son extériorité, qui lui permet de se donner d'ores et déjà, antérieurement à sa résistance et indépendamment d'elle, comme autre, comme cela même qui est l'autre. L'opposition du moi et du non-moi est une opposition entre l'être de l'effort et l'être du monde, c'est une opposition ontologique¹⁵.

Face ce texte, nous ferons d'abord deux remarques :

1/ D'une part, l'intention de Henry est de faire passer l'analyse biranienne du couple effort/résistance d'un plan ontique – ou l'un et l'autre, et leur relation, appartiendraient au règne de l'étant – à un plan ontologique, soit à une analytique des types d'apparaître dans leur différence à l'égard de ce dont, ontiquement, ils rendent l'apparaître possible. Un tel déplacement, notons-le, est déjà sensible chez Heidegger lui-même, dans un passage de *Sein und Zeit* consacré à une critique de Dilthey et de Scheler, mais qui, *mutatis mutandis*, vaudrait aussi bien pour Maine de Biran, et sans doute aussi pour Fichte : « L'expérience de la résistance [...] n'est ontologiquement possible que sur la base de l'ouverture du monde. [...] La résistance caractérise le "monde extérieur" au sens de l'étant intramondain, mais jamais au sens de

¹⁴ Pour de telles critiques, cf. notamment F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, Paris, Vrin, 1995, p. 238-239 ; P. Montebello, *La décomposition de la pensée*, Grenoble, Millon, 1994, p. 129-131 ; et C. Riquier, « Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle », in *Studia Phaenomenologica*, vol. IX, 2009, p. 162-163.

¹⁵ Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, op. cit., p. 176.

monde »¹⁶. Or c'est également ce qu'écrit Henry : « L'effort est encore quelque chose et, pareillement, le réel auquel il se mesure ». Parce qu'ils sont « quelque chose » – des « étants » – ils ne peuvent être considérés comme le point de départ de la problématique ontologique, laquelle suppose une interrogation expresse sur ce qui ouvre le champ de l'apparaître où de tels termes pourront après coup se manifester ontiquement, ainsi que leur relation. Henry ne refuse donc pas la dualité du rapport effort/continu résistant, mais la traduit dans les termes d'une duplicité de l'apparaître, et sous la forme d'une dualité ontologique de l'« être de l'effort » – entendu comme « être du moi » – et de « l'être du monde ».

2/ Or c'est cette distinction entre l'ontologique et l'ontique qui se traduit elle-même, dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, en une distinction entre la possibilité ontologique, *réelle en tant que possibilité*, et l'effort *en acte*, dont on a vu de quelle manière Henry critique, chez Maine de Biran, le primat. Il ne s'agit donc pas de nier la résistance extérieure dans son lien intrinsèque avec l'effort, mais d'en nier l'originarité pour autant justement qu'ils relèvent l'un et l'autre du règne de *l'activité*. Comme Henry l'écrira explicitement au § 31 d'*Incarnation*, « le continu résistant » surgit « au moment où, dans l'effectuation du pouvoir qui le meut, il devient soudain impossible à mouvoir »¹⁷ : dans *l'effectuation* du pouvoir et justement « au moment où » il s'effectue, dans l'acte singulier de l'effort singulier – et non dans le pouvoir *lui-même*, que le propre de la pensée henryenne, à titre de premier élément d'une déconstruction de l'ontologie de l'agir, est d'autonomiser par rapport aux actes qu'il rend possible. Voilà pourquoi la question ne saurait dès lors être de savoir si l'acte est ou non indépendant de ce qui lui résiste : cette duplicité s'avère en elle-même dérivée par rapport à la duplicité de l'être de l'effort qui, comme puissance d'agir, n'est ni un acte ni un effort, et de l'être de la résistance qui, comme mode d'apparaître corrélatif de cette puissance, ne se confond avec aucune « résistance » au sens ontique.

Or un tel déplacement de la question ne conduit nullement Henry, comme on le croit souvent, à abandonner l'intuition biranienne d'une identité entre la phénoménalité de la force et celle de ce qui lui résiste, mais à la radicaliser en lui assignant un tout autre lieu architectural, et ceci au prisme d'une thèse fondamentale qui constitue à notre sens le fondement même de son vitalisme phénoménologique :

¹⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1963, p. 210-211 ; trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 158.

¹⁷ Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, op. cit., p. 228.

si la force reste intrinsèquement liée au phénomène de la résistance lors même que, pensée comme puissance d'agir, elle ne saurait la rencontrer sous la forme d'une résistance « extérieure », c'est parce que c'est *elle-même* qui, dans la manière dont elle se donne, se manifeste originairement *comme ce qui résiste à l'action* – sous la forme d'une *résistance a priori* par conséquent, non pas comme *terme* mais comme *présupposé* de l'action. Pour le dire autrement, l'agir henryen consiste bien à *soulever un poids*, mais *un poids lui-même proprement ontologique* qui précède sa « levée » et qui, comme passivité ontologique originaire ou force de résistance originairement passive, n'est pour Henry rien d'autre que la vie même. Or une thèse appelle à son tour deux remarques.

La première est qu'elle éclaire le lien entre vitalisme phénoménologique et affectivité. Si « la vie est à la fois force et affect »¹⁸, c'est parce que *l'affectivité n'est justement rien d'autre que la manière dont se phénoménalise la force comme force passive, c'est-à-dire comme pesanteur ontologique originaire*. Comme l'écrit Henry dans *L'essence de la manifestation*, « tout sentiment s'éprouve lui-même, dans sa passivité absolue à l'égard de soi, [...] *comme chargé à jamais du poids de son être propre* »¹⁹, et c'est ce qu'établit plus clairement encore un passage de *Voir l'invisible*. Citant une déclaration de Kandinsky selon laquelle « La notion de “poids” ne correspond pas à un poids matériel mais est l'expression d'une force intérieure », Henry ajoute en effet :

*Comment pourrais-je bien savoir en effet ce qu'est un poids indépendamment de l'expérience que j'en ai, de l'effort que je fais pour le soulever et de la peine inhérente à cet effort ? Ultimement le poids est le poids de la vie, c'est l'épreuve qu'elle fait d'elle-même, la façon dont, totalement passive à l'égard de ce qu'elle est chaque fois, incapable de se séparer de soi ni d'échapper à ce que son être a d'oppressant, elle le subit dans un subir plus fort que toute liberté*²⁰.

Or, et telle sera ici notre seconde remarque, c'est cette identité de la force passive comme résistance *a priori* et de l'essence de l'affectivité qui, au sein de cette déconstruction de l'ontologie de l'agir, *permet en retour sa restitution*, et une compréhension en profondeur de l'acte lui-même dans sa possibilité ontologique et dans sa propre détermina-

¹⁸ Michel Henry, « Narrer le pathos », dans *Phénoménologie de la vie, tome III. De l'art et du politique*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2004, p. 313.

¹⁹ Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1990, p. 827 ; nous soulignons.

²⁰ Michel Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, Bourin, 1998, p. 106-107.

tion affective. Pour le montrer, c'est maintenant à un passage précis d'*Incarnation* que nous voudrions nous reporter :

Parce que l'action d'un pouvoir quelconque présuppose en lui celle du « je peux », alors c'est cette capacité originelle de pouvoir qui doit d'abord se mettre à l'œuvre à partir de soi et, arc-boutée sur soi comme sur son propre sol, s'arracher à cette passivité radicale en laquelle elle est donnée dans l'auto-donation de la vie [...] : tout sentiment de l'action est en réalité, selon l'intuition inouïe de Maine de Biran, un sentiment d'effort...²¹

L'intérêt de ce texte est d'abord qu'il énonce clairement les conséquences du déplacement henryen du rapport entre force et résistance relativement à la compréhension de l'acte lui-même : s'il s'assimile bien à un effort, *celui-ci n'est pas effort « contre » mais bien « à partir de »*. Et c'est justement parce qu'il affronte cette résistance et ce poids *a priori*, et parce qu'il doit y être *arraché*, que l'acte lui-même peut être déterminé comme un tel effort *avant même* qu'il ne rencontre, au bout de son déploiement, une résistance extérieure. Si « *tout sentiment de l'action est en réalité, selon l'intuition inouïe de Maine de Biran, un sentiment d'effort...* », c'est donc aux yeux de Henry pour une raison rigoureusement inverse à celle avancée par Maine de Biran : la résistance, qui fait de l'action un effort, n'est pas d'abord celle du réel auquel l'effort s'applique, mais celle de la passivité originelle qui se phénoménalise comme poids *a priori*. Mais c'est dire que, loin de trouver son accomplissement spontané dans une activité plus ou moins entravée, la vie telle que l'appréhende le vitalisme phénoménologique est à l'égard de l'action quelque chose comme un « organe-obstacle » – ou plus exactement, afin de respecter l'architectonique propre à la structure que nous tentons ici de circonscrire, un *obstacle-organe* : parce qu'elle se donne comme un poids ontologique, la vie henryenne *résiste intrinsèquement et a priori à toute action* ; mais parce que l'ego, en raison de ce poids, éprouve son propre être comme ce dont il ne peut se défaire, il est mis en possession et à disposition de lui-même comme d'un pouvoir dont il ne disposerait pas s'il lui fallait le « rejoindre » en parcourant une distance qui l'en séparerait – *et se trouve dès lors en mesure d'agir*. C'est donc bien, de ce point de vue, *l'impossibilité de l'action qui fonde sa possibilité*, et ce schème tout à fait original de la fondation – l'identité des conditions de possibilité et d'impossibilité de l'action – se trouve déjà au cœur de *L'essence de la manifestation* et de son § 37 :

²¹ Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 268.

Y a-t-il un vitalisme proprement phénoménologique ?

En tant que le « ce à partir de quoi » d'un pouvoir est son « au-delà », l'au-delà de tout pouvoir et de toute possibilité de pouvoir en général, l'impossibilité, c'est à partir de celle-ci, à partir de l'impossibilité, que s'accomplit toute possibilité. Ce à partir de quoi s'accomplit toute possibilité et qui, comme impossibilité, se tient au-delà d'elle, est l'irrémissible, est l'absolu²².

Or c'est précisément la manière dont se trouve circonscrit ce dispositif qui doit nous conduire à accomplir un pas supplémentaire : si c'est en reconduisant l'acte à la puissance que Henry initie, dans sa lecture de Maine de Biran, une déconstruction de l'ontologie de l'agir, cette « puissance » ne s'en trouve pas moins excédée, et ceci de deux manières : en amont d'abord, par cette Vie qui la donne affectivement à elle-même dans la passivité de son propre poids, mais également en aval, par l'acte qui n'est ce qu'il est que pour autant qu'il s'y arrache et excède en ce sens ses propres conditions. Or c'est finalement parce qu'elle est la théorie de ce double excès que la pensée henryenne, pour des raisons à la fois conceptuelles et historiques, mérite le nom de « vitalisme phénoménologique », et s'avère susceptible d'entrer en dialogue avec d'autres pensées vitalistes.

III. Les excès de la vie : le vitalisme, entre phénoménologie et non phénoménologie.

Acceptons pour le montrer un dernier détour. Le seul nom que Henry ait jamais explicitement revendiqué pour désigner sa propre pensée est celui de « phénoménologie matérielle » – titre sous lequel, écrit-il dans l'ouvrage éponyme, « on peut ranger les acquis de *L'essence de la manifestation* ainsi que des recherches ultérieures »²³. Or, dès *Généalogie de la psychanalyse*, Henry définit la « phénoménologie matérielle » de deux manières en apparence assez distinctes : 1/ D'abord, bien entendu, comme une analyse des modes d'apparaître dans leur matérialité phénoménologique spécifique, laquelle conduit à reconnaître la duplicité de ces modes et à distinguer l'affectivité de la vie de l'extériorité du monde ; 2/ Seulement, en marge de cette définition, la conclusion de *Généalogie de la psychanalyse* en propose une autre, plus étrange, et dont on ne voit d'abord pas bien le rapport qu'elle entretient avec la première :

²² Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 369.

²³ Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 58.

Le corps a des yeux, des oreilles et des mains, mais l'Archi-Corps n'a ni yeux ni oreilles ni mains. Et c'est par lui seulement [...] que la possibilité principielle, de voir et de prendre nous sont donnés – comme cela même que nous sommes [...]. Ainsi sommes-nous toujours un peu plus, en réalité, que ce que nous sommes [...]. La phénoménologie matérielle est la théorie radicale de ce « plus » que Nietzsche pensa comme Volonté de Puissance et qui est l'hyperpuissance de la Vie²⁴.

Aussi la « phénoménologie matérielle » ne se réduit nullement à une *topique* de l'apparaître, mais se dépasse bien en une dynamique destinée à en révéler l'arrière-fond « excessif ». Un passage fondamental de *Du communisme au capitalisme*, dans lequel Henry répète les conclusions des longues analyses qu'il consacrait dans son *Marx* au problème de la plus-value, l'établit plus clairement encore :

Nous sommes ici en présence d'une propriété absolue de la vie, sa capacité d'apporter plus qu'on ne lui a donné, de produire plus qu'elle ne consomme. Dans ce « plus » se lit l'un des traits décisifs de la vie, sa condition métaphysique [...] : celle d'être un pouvoir d'accroissement, une force qui en vertu de sa plus grande force porte toujours en elle, outre le vouloir obscur de se dépasser elle-même, de s'outrepasser, la capacité effective de le faire²⁵.

Si ce passage est à nos yeux fondamental, c'est d'abord parce qu'il montre que ce « plus » ou cet « excès » dont la phénoménologie matérielle, sur son versant dynamique, se veut la théorie, est bien lui-même *double* : excès, comme dans *Généalogie de la psychanalyse*, de l'hyperpuissance sur la puissance d'agir, et comme ce « plus » de poids *a priori*, ce « trop lourd » qui donne la puissance à elle-même ; mais excès également de l'acte sur la puissance, comme capacité de s'arracher à cette passivité et d'outrepasser ainsi ses propres conditions. Ou pour le dire autrement, la vie henryenne ne se présente comme un obstacle-organe que pour autant que le vivant se trouve lui-même excédé sur deux versants : en amont, sur le versant de l'obstacle, par ce « plus » qui le donne passivement à lui-même en pesant affectivement sur lui de tout son poids ; en aval, sur le versant de l'organe, dans l'acte effectif par lequel il s'arrache à cette passivité et, s'autonomisant, *devient libre* en excédant justement son propre fondement. Et c'est cette autonomie – cette action arrachée à la non-action, cette liberté arrachée à la non-liberté – que souligne Henry à la

²⁴ Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1985, p. 396.

²⁵ Michel Henry, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob, 1990, p. 122.

Y a-t-il un vitalisme proprement phénoménologique ?

suite du passage d'*Incarnation* plus haut commenté où il appréhende l'effort comme un arrachement au poids originaire de la passivité :

L'effort marque comment, sa capacité originelle d'agir reconduite à sa source, [...] 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 [...] délivre une force et lui confère la force de s'exercer à partir d'elle-même selon sa propre force...²⁶

Or c'est cette thèse qui, comme nous l'annoncions, va nous permettre de circonscrire une dernière fois les coordonnées à la fois historiques et conceptuelles du concept de « vitalisme phénoménologique ». Plus haut, Henry définissait la vie comme une force capable « d'apporter plus qu'on ne lui a donné ». Or tel est, si l'on en croit Bergson, *la plus profonde détermination de l'esprit* :

*L'esprit [est] une force qui peut tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient, rendre plus qu'elle ne reçoit, donner plus qu'elle n'a²⁷.
La puissance spirituelle est une force qui peut tirer d'elle-même plus qu'elle n'enferme en soi-même²⁸.*

Or c'est sur le fond de cette troublante communauté de vue qu'une comparaison du « vitalisme » henryen avec celui de *L'évolution créatrice* nous semble possible, pour autant que nous la menions sans précipitations et conformément à au moins quatre niveaux de lecture que nous énoncerons pour finir schématiquement.

1/ Certes, tout semble d'abord les séparer : à une conception de la vie comme *pure passivité*, ne déployant son activité que sous la forme d'un arrachement à ce qui, avant toute résistance externe, ne la rend possible que parce qu'elle lui résiste *a priori*, s'opposerait frontalement l'approche bergsonienne de la vie comme *activité pure*, trouvant une résistance dans la matière brute freinant son élan – le fameux exemple de la main plongée dans la limaille de fer²⁹ – et s'éprouvant justement comme effort du fait même d'être lancée contre elle.

2/ Seulement, la vie bergsonienne n'est pas d'abord une poussée contre une matière qui lui résiste, mais une *tendance* à l'activité, une *exigence de création*³⁰ qui ne peut se confronter à la résistance de la

²⁶ Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 268 ; nous soulignons.

²⁷ Bergson, « L'âme et le corps », in *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1985, p. 31.

²⁸ Bergson « Conférence de Madrid sur l'âme humaine », in *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 1203.

²⁹ Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, « Quadrige », 2003, p. 94-97.

³⁰ *Ibid.*, p. 252, et déjà p. 116.

matière qu'une fois chargée d'une *potentialité*, d'une énergie qu'elle doit *accumuler* et dont l'action à proprement parler ne sera que le *déclenchement*. En ce sens, l'on pourrait dire que chez Henry comme chez Bergson, l'action ne tire pas sa force d'elle-même mais d'une « plus grande force » dont elle est « investie », qu'elle « reçoit », qui lui est « donnée » passivement et qu'elle se contente de *libérer*.

3/ Or s'il n'y a d'activité que comme libération d'une énergie passivement reçue, c'est bien la nature de cette passivité qui distinguerait les deux modèles : car cette passivité de la vie semble bien prendre le visage, chez Bergson, d'une réceptivité de quelque chose d'*autre* que soi – captation et accumulation, par un effet de retardement, de l'énergie « naturelle », le seul élément « hyperorganique » intervenant dans ce processus étant la force sans force de ce retard et de ce déclenchement³¹ ; au contraire, cette « plus grande force » dont la vie henryenne se gonfle, qui constitue sa possibilité d'agir et lui donne de se transgresser pour agir *effectivement*, est *en elle-même* hyperorganique, plaçant le vivant en situation de passivité à l'égard de lui-même et non de la nature. D'où, malgré leur conception commune de l'action comme libération de l'énergie potentielle, les schèmes opposés au prisme desquels les deux auteurs semblent la concevoir : *déclenchement* en quelque sorte *sui generis* chez Bergson et ne rencontrant de résistance qu'*après coup*, et *arrachement* à cette passivité qui, chez Henry, se donne affectivement comme poids et résistance *a priori*. Dans les deux cas, la vie est bien « excès » – excès toutefois de la vie par rapport à elle-même comme passivité chez Henry, excès par rapport à un règne « naturel » qu'elle n'est pas mais rencontre comme son *autre* chez Bergson.

4/ Mais précisément – et ici s'annonce un dernier niveau de lecture qui à notre sens constitue la vérité des trois premiers mais que nous devons laisser en suspens –, nous savons que *L'évolution créatrice*, en *temporalisant* le rapport de la vie et de la matière, complique grandement le sens de cette duplicité, et jusqu'à en faire l'expression de *deux tendances propres à la temporalisation du temps lui-même*³². Or s'il était possible – ce que nous croyons fermement – de soutenir la thèse selon laquelle, chez Henry lui-même, les rapports de l'hyperpuissance, de la puissance et de l'acte, sont également à comprendre comme des rapports temporels³³, alors Bergson et Henry pourraient

³¹ *Ibid.*, p. 247.

³² *Ibid.*, p. 202.

³³ Pour un premier aperçu d'une telle tentative, voir notre texte « La subjectivité, la vie, la mort », dans *Revue Internationale Michel Henry*, n° 3, « Notes préparatoires à *L'essence de la manifestation : la subjectivité* », Presses universitaires de Louvain, 2012, p. 15-92.

Y a-t-il un vitalisme proprement phénoménologique ?

bien apparaître singulièrement proches l'un de l'autre : dans leur commune opposition, maîtrisée ou non, aux conceptions phénoménologiques classiques de la temporalité d'abord, mais aussi et surtout dans leur commune réévaluation du *passé* dans le mouvement de temporalisation, pour autant que ce mouvement est ce qui détermine originellement la vie et lui donne de pouvoir s'ouvrir, dans un effort caractéristique, à la présence.