

« Le mouvement est vie » : le statut du pouvoir-se-mouvoir chez Michel Henry

Jean-Sébastien HARDY

Fonds Michel Henry - Université catholique de Louvain

Le corps est l'ensemble de nos pouvoirs, son être n'est compréhensible qu'à partir de l'essence de la puissance ¹

Si la philosophie henryenne est connue pour être avant tout une pensée de la passivité radicale de la vie à l'égard d'elle-même, elle fait néanmoins droit à une élaboration conceptuelle constante des dimensions actives du soi vivant, au travers notamment des notions de potentialité, de spontanéité, de travail, etc. Comme l'ont montré notamment le *Marx* et, bien avant, *Philosophie et phénoménologie du corps*, la vie se déploie, et ce pour des raisons d'essence, dans une certaine *praxis* : « la vie est essentiellement activité – même si cette activité est marquée du sceau d'une passivité insurmontable. »² Sans donc aller jusqu'en remettre en cause la thèse d'une révélation auto-affective de la vie comme *condition* – au sens « situationnel »³ et transcendantal⁴ – de toute venue à soi de l'ego, on ne peut pas conclure sans examen que, de la passibilité originaire de la vie, s'ensuit chez Henry une passivité effective du soi vivant. Mais quelle conception de l'activité peut alors émerger d'une philosophie de l'immanence absolue? Comment s'y atteste et s'y exemplifie l'*essentielle activité* de l'ego à laquelle Henry nous renvoie du début jusqu'à la fin de son œuvre⁵?

À cet égard, il faut remarquer d'entrée de jeu que, en contraste avec les critiques de l'intuitionnisme et du modèle objectivant de l'intentionnalité qu'il met en avant dans l'introduction à *l'Essence de la manifestation* ou encore dans la première partie de sa *Phénoménologie matérielle*, Henry entretient une étonnante proximité à

¹ Michel Henry, GP, p. 393.

² Michel Henry, « Préalables philosophiques à une lecture de Marx », dans PV-III, p. 73. Henry poursuit : « le travail peut être un guide plus sûr pour comprendre la vie que beaucoup d'autres formes de celles-ci. C'est ce qui se produit dès qu'on s'aperçoit, comme Marx, que le travail est subjectif, qu'il est d'abord, au XIXe siècle en tout cas, le déploiement du corps et ainsi une modalité radicalement immanente de la vie, qu'il est *praxis* ».

³ Cf. Michel Henry, EM, p. 471, mais surtout PPC, p. 263-265.

⁴ Cf. Michel Henry, EM, p. 152 et PM, p. 25. Nous reviendrons sur le transcendantalisme particulier de la phénoménologie henryenne.

⁵ Nous partons ici du même constat fait par Simon Brunfaut dans « D'une fantastique à une fantomatique de l'affect. L'ambivalence de l'idéologie dans le *Marx* de Michel Henry », dans *Revue internationale Michel Henry*, numéro 1 : *Lectures du Marx de Michel Henry*, 2012, p. 104-105.

Husserl dès lors qu'il est question de la dimension active et potentielle de la subjectivité. En concevant, à la suite de Maine de Biran, le « je pense » comme « je peux »⁶, Henry anime implicitement, au sein de sa propre phénoménologie, deux thèses avancées par Husserl quant au *Ich kann*, entre autres dans les paragraphes 59 et 60 du deuxième tome des *Idées directrices*. Dans un premier temps, la potentialité (*Vermöglichkeit*) qui est celle de l'ego ne se présente pas à lui à la manière d'une possibilité (*Möglichkeit*) logique ou factuelle : *pouvoir-faire* (*Tunkönnen*) quelque chose ou avoir quelque chose *en* son pouvoir (*Machtbereich*) n'équivaut pas à la simple possibilité que ce quelque chose soit fait par moi⁷. Bien plutôt, la représentation de la simple possibilité d'un acte (perceptif, pratique, etc.) renvoie toujours au pouvoir qu'a l'ego d'agir. S'il en est ainsi, c'est avant tout parce que, dans un deuxième temps, cette potentialité a une signification éminemment « charnelle » et pratique. Plus spécifiquement, ce « je peux » se déploie d'abord dans la mobilité (*Beweglichkeit*), plus exactement dans les kinesthèses⁸, comme les leçons sur la chose et l'espace avaient tâché de le montrer en 1907 déjà⁹.

Or, le « pouvoir du corps » qui retiendra le plus souvent Henry dans sa thématique et ses descriptions de la « potentialité » charnelle est justement celui de se mouvoir. En conséquence, plutôt que d'examiner dans son ensemble le statut de l'activité à l'intérieur de l'auto-affectivité¹⁰, nous restreindrons notre problématique aux sens et fonctions que reçoit la potentialité motrice à travers l'œuvre de Henry. Il s'agira ce faisant de déterminer si et dans quelle mesure la

⁶ « L'ego est un pouvoir, le cogito ne signifie pas un 'je pense', mais un 'je peux' » (Michel Henry, PPC, p. 73). Non sans similitude, Husserl affirme : « En tant qu'unité, le *Je est un système du Je peux* » (Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Livre second : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. par É. Escoubas, Paris, PUF, 1982, p. 345).

⁷ Ce qui m'apparaît en tant que « possible » (*möglich*), au sens de l'actualisable en fait ou en droit, n'est à proprement parler que le résultat d'une « modification de neutralité » du pouvoir (*das Kann*) pratique qui est le mien. Cf. *Idées directrices, op. cit.*, p. 354-356.

⁸ Si la potentialité a certes une signification « spirituelle » et rationnelle chez Husserl, elle renvoie cependant de façon primaire au pouvoir de se-mouvoir qui appartient originellement à ma chair. Un passage du deuxième tome des *Idées* énonce en ce sens que : « Tout mon 'pouvoir' dans la sphère physique est médiatisé [*vermittelt*] par 'l'activité de ma chair', par le pouvoir de ma chair, par ses facultés [*Vermögen*] » (*Ibid.*, p. 351). C'est par le pouvoir de me mouvoir, non seulement que je peux agir et transformer le monde des choses, mais aussi et avant tout percevoir, et sur cette base me rapporter à autrui, etc. Le « je peux » désigne donc l'ego transcendantal dans son caractère de *pivot*, suivant lequel « *C'est le 'monde' entier qui est mien* » (*Ibid.*, p. 162). Que la perception et la pratique soient en réalité toujours pré-théoriques chez Husserl, comme le soutiennent Heidegger et Henry, cela ne change rien au fait que la constitution du monde vécu y passe par une certaine sensibilité perceptive et pratique qui a dans la motricité son premier lieu de déploiement actif.

⁹ Cf. la quatrième section d'Edmund Husserl, *Chose et espace. Leçons de 1907*, trad. par J.-F. Lavigne, Paris, PUF, 1989.

¹⁰ Cf. Claudia Serban, « Les modalités de la vie. Actualité, potentialité et impossibilité », dans *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, G. Jean, J. Leclercq et N. Monseu (éd.), Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2013, p. 281-289.

mobilité y est investie ou non d'un certain privilège, qui aurait conduit Henry à affirmer par exemple que « le mouvement est l'être même du corps »¹¹ et que « le mouvement est vie »¹².

Il faut dire que tant la portée proprement transcendantale de la mobilité que sa prime position au sein de l'affectivité reconnues expressément par le jeune Henry seront infléchies, critiquées et ultimement refondées dans les derniers écrits. L'enjeu est alors de déterminer, comment, entre *Philosophie et phénoménologie du corps* et *Incarnation*, se prépare et s'opère ce passage de l'idée d'une motricité constituante à celle d'une auto-affectivité dite impuissante et de voir si la « descriptibilité » des divers pouvoirs de la vie spontanée y est ou non préservée.

1. Spontanéité et « motilité » dans *Philosophie et phénoménologie du corps*

C'est dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, thèse secondaire de Henry publiée en 1965, mais achevée déjà en 1949, que Henry échafaude et mobilise une première fois l'idée d'un *pouvoir du corps*¹³, à travers sa lecture de Biran, en particulier du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Si la conception initiale du corps subjectif de Henry tire ainsi son origine de la philosophie biranienne davantage que des analyses husserliennes du *Leib* – notamment en ceci qu'elle se rattache à un paradigme qui comprend l'existence incarnée comme *effort* plutôt que comme structure, ou *articulation* –, elle rejoint néanmoins, comme nous chercherons à le montrer, une conception proprement phénoménologique et surtout *transcendantale* de la potentialité incarnée¹⁴. Ce détournement subtil se produit au moyen de trois gestes, opérés de concert dans les chapitres I à III, à savoir : *a.* la mise en évidence du corps subjectif par celle du pouvoir-se-mouvoir ; *b.* la reprise du projet d'une déduction transcendantale des catégories de l'expérience à partir de cette corporéité essentiellement motrice, et ; *c.* l'hypothèse d'une teneur motrice de la sensibilité.

Au chapitre II, intitulé « Le corps subjectif », Henry se propose de reconstruire une « théorie ontologique de l'action » à partir des écrits de Biran. Henry affirme alors, dans ce qui semble ne rappeler que l'un des leitmotifs de la première phénoménologie française, que « le cogito ne signifie pas un 'je pense', mais un 'je

¹¹ Michel Henry, PPC, p. 115.

¹² Ms A 2984.

¹³ Notamment Michel Henry, PPC, p. 131 et suivantes.

¹⁴ Henry rapproche d'ailleurs l'égologie biranienne de celle husserlienne lorsqu'il suggère que « l'ego n'est pas transcendant, il est, dit Biran en des termes qui sont ceux-là mêmes qu'emploiera Husserl pour caractériser l'ego transcendantal, 'le plus près de nous, ou plutôt... il est nous-mêmes' » (*Ibid.*, p. 54).

peux' »¹⁵. Ce cogito biranien ne contesterait toutefois en rien la validité du cogito cartésien, puisqu'il s'agit pour Biran selon Henry de faire voir, à un niveau de questionnement plus radical que celui de Descartes et donc présumé par lui, que dans toutes ses *cogitationes* l'ego est lui-même ce « je peux ». En d'autres termes, comme le révèle cette fois un manuscrit, *le pouvoir est la subjectivité elle-même et en elle-même* : « L'originalité de Biran n'est pas d'avoir déterminé le cogito comme un Je peux, mais plutôt d'avoir déterminé le pouvoir et le corps lui-même comme une détermination de la subjectivité transcendante. »¹⁶

Que l'égoïté soit essentiellement potentialité ou, à tout le moins, que la potentialité appartienne intimement à la « pensée » selon les diverses modalités qui sont les siennes, cela ressort d'une des réponses qu'adresse Descartes à Gassendi, et que Henry relit furtivement dans la *Généalogie de la psychanalyse*. À Gassendi, qui lui reproche qu'on pourrait conclure l'existence de l'ego, sans « un si grand appareil » que celui de la deuxième méditation puisque son existence est impliquée par n'importe laquelle de ses actions, Descartes rétorque :

vous vous méprenez fort bien parce qu'il n'y en a pas une [action] de laquelle je suis entièrement certain, j'entends de cette certitude métaphysique de laquelle seule il est ici question, excepté la pensée. Car, par exemple, cette conséquence ne serait pas bonne : *je me promène, donc je suis [ego ambulo, ergo sum]*, sinon en tant que la connaissance intérieure que j'en ai est une pensée [*nisi quatenus ambulandi conscientia cogitatio est*], de laquelle seule cette conclusion est certaine.¹⁷

À lire la concessive à la lettre, il s'avère que le déploiement du pouvoir du corps apparemment étendu peut en vérité toujours être ressaisi du point de vue de l'immanence de son effectuation intérieure. Quelques pages plus loin, Henry aperçoit en ce sens de façon incidente que le préalable cartésien de l'être est l'apparaître « qui règne dans le doute comme dans le je me promène, pour autant que celui-ci est une détermination de l'âme »¹⁸. Loin d'avoir lieu en tant qu'événements dans la nature hétérogène au moi, les pouvoirs proprement actifs du corps, et le mouvement en particulier – l'exemple choisi par Descartes de l'*ambulatio* n'est d'ailleurs pas anodin, car, me promenant, je ne cesse jamais d'être auprès de moi –, peuvent prétendre au même mode de révélation que ceux sensibles, affectifs, etc. qui donnent l'ego à lui-même et le rivent à sa vie.

¹⁵ Michel Henry, PPC, p. 73.

¹⁶ Ms A 654. Dans la marge, Henry note : « (Soulligner) ».

¹⁷ *Réponses aux Cinquièmes Objections*, éd. française de 1647, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1953, p. 478 ; AT, VII, p. 352. Cité dans Michel Henry, GP, p. 20.

¹⁸ Michel Henry, GP, p. 23.

Or, il se trouve que, chez Biran, ce pouvoir de révélation incarnée du sujet n'est autre que celui du mouvement, ou « motilité »¹⁹ (et plus largement celui de l'effort). Comment comprendre alors ce mouvement, dès lors qu'il ne caractérise plus le corps en son sens physique, physiologique ou même mondain, mais qu'il appartient au corps compris en tant qu'instance purement subjective ? Il s'agit de voir comment cette *redéfinition phénoménologique de l'être du mouvement* s'opère au sein de la pensée du jeune Henry.

2. L'immanence de la motricité : contre Merleau-Ponty

Dès lors qu'il s'agit d'y comprendre, suivant les intentions directrices de Biran, l'être du corps en tant qu'il ne doit rien à l'existence objective, *Philosophie et phénoménologie du corps* propose de traduire la motilité dans le langage même de l'immanence, et ce bien que Henry n'y emploie pas encore systématiquement le terme. Manifestement, il ne pourra plus être question de déterminations qui renverraient de près ou de loin au mouvement *partes extra partes*. Le mouvement qui est en jeu est plutôt celui-là même qui s'accomplit dans le *spatium* pour ainsi dire intérieur de la subjectivité. Le pouvoir fondamental du sujet est bien celui de *se-mouvoir* (formule qui rappelle à première vue le *Sich-bewegen* de Husserl²⁰), et on doit entendre par là que, se-mouvant, l'ego ne cesse jamais de rester *sujet* de ce mouvement, affecté de ce mouvement et, seulement par-là, des choses qui s'y profilent.

La tentative d'une reformulation immanente du sens du mouvement – que Henry relaiera et radicalisera comme nous le verrons dans *Incarnation* – fait voir que la reconception du « je pense » comme « je peux » qui la fonde ne constitue pas une simple reprise par Henry d'un thème vaguement bergsonien ou merleau-pontien. En effet, la nécessité d'une reconquête du sens du mouvement au sein de l'immanence, qui marque dès les années 50 la spécificité de la phénoménologie henryenne du mouvement par rapport à celle que l'on peut trouver chez Levinas, Merleau-Ponty ou encore Patočka, est éclairée par des notes de lecture de Henry portant sur la *Phénoménologie de la perception*. En effet, les manuscrits 2987 et 2988 indiquent d'abord que *le mouvement n'appartient pas au même mode d'être que l'Umwelt*. Il faut dès lors analyser « l'auto-connaissance » du mouvement qui précède la connaissance, par le mouvement, de l'environnement. En conséquence, Merleau-Ponty passe trop vite du mouvement au sens phénoménologique aux mouvements dits phénoménaux, ces « puissance d'actions familières » de l'ego avec ses *manipulenda*. En ne prenant pas soin d'éclaircir la *donation originnaire* du

¹⁹ « Sans la faculté de faire des mouvements, il n'y aurait même pas connaissance du moi, la vertu sentante ne [serait] qu'abstraction » (*Œuvres de Maine de Biran*, tome XI, 3 : Commentaires et marginalia. Dix-neuvième siècle, p. 59).

²⁰ Cf. notamment *Chose et espace*, p. 162 et 194.

mouvement et en pensant l'être de ce dernier à rebours de ses fonctions intramondaines ustensiles, culturelles ou autres, Merleau-Ponty oscillerait en vain « entre corps subjectif et transcendant »²¹, comprenant parfois le mouvement comme activité subjective qui précède toute constitution (même du corps propre), parfois comme la contrepartie objective, schématisée ou mondanisée, de cette mobilité immanente²².

À cette époque, Henry reproche en fait à Merleau-Ponty, non pas d'avoir compris le corps originaire à partir de l'intentionnalité²³, mais d'avoir pré-conçu, sans doute sous l'influence de ses maîtres, le mouvement comme *action dans l'environnement*. Comme c'est le cas chez Heidegger aux yeux de Henry²⁴, le sens de cette action, et surtout son mode de connaissance, restent toutefois insuffisamment déterminés :

La phénoménologie contemporaine – chez Merleau-Ponty notamment – s'interroge sur notre accès au monde en tant qu'il s'accomplit par notre intentionnalité motrice ou par nos intentionnalités sensorielles, elle décrit de façon infiniment remarquable les caractères de cet accès au monde en tant qu'il n'est pas le fait d'un entendement pur ni d'une inspection de l'esprit, mais d'un regard des yeux, elle décrit donc la connaissance corporelle d'un être ou d'un monde connu par le corps, elle ne dit rien sur la connaissance du corps connaissant, sur la connaissance de la main en tant que main qui se meut et qui touche, rien sur la connaissance intérieure et originelle que nous avons du pouvoir de préhension lui-même.²⁵

La tâche est donc celle de déterminer les caractères phénoménologiques radicaux²⁶ qui distinguent la mobilité de la chair du mouvement du corps, ces caractères devant être reconquis à partir de l'expérience intérieure du se-mouvoir et non à partir des résultats remarquables et parfois miraculeux de son effectuation.

²¹ Ms A 2989.

²² De façon similaire, dans les manuscrits A 2960-2971, Henry pose de façon récurrente qu'il n'est jamais question de « mouvement subjectif » chez Bergson, mais toujours plutôt d'un « mouvement en 3^e personne » (Ms A 2970). Dans la marge de ce manuscrit, Henry note « [ce je peux est un je pense] », signifiant par là qu'il ne s'agit encore chez Bergson que du mouvement *représenté*.

²³ Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry emploie fréquemment le concept d'intentionnalité, en particulier pour qualifier la motilité biranienne. Cf., entre autres, p. 98, 99 et 101.

²⁴ « Je cite *L'essence de la technique* [p. 19] : « Le point décisif dans la technè ne réside aucunement dans l'action de faire et de manier... mais dans le dévoilement dont nous parlons. » Seulement, en réduisant l'action de faire et de manier au dévoilement, Heidegger la réduit en réalité [...] au dévoilement du monde » (Michel Henry, « Le concept de l'être comme production », dans PV-III, p. 17).

²⁵ Michel Henry, « Le concept d'âme a-t-il un sens? », dans PV-I, p. 30.

²⁶ Dans « Le concept d'âme a-t-il un sens? », Henry concède d'abord que les théories de Merleau-Ponty sont « exactes en un sens » et « fidèles à l'expérience », pour regretter ensuite leur inaptitude à répondre à la question des conditions ultimes de la donation du monde vécu, soit la subjectivité radicale qui s'auto-connaît (Cf. *Ibid.*, p. 27).

C'est précisément cette connaissance originelle du mouvement par soi que Henry trouve en premier lieu dans la pensée de Biran. À l'inverse des mouvements phénoménaux des choses et du corps objectif, le mouvement du corps subjectif est connu dans et par lui-même, dans son seul exercice, rébarbatif et antérieur à toute saisie conceptuelle, et indifférent à toute *sensation* (cutanée, musculaire, etc.) qui pourrait l'annoncer²⁷. L'auto-connaissance du mouvement est alors indubitable et irréductible²⁸.

Ce que retient en deuxième lieu Henry de Biran, c'est que le mouvement se tient toujours en une *possession originelle*²⁹ : « [mon mouvement] est en mon pouvoir, non pas du tout au sens où des objets par exemple sont soumis aux prises d'un pouvoir qui serait le mien, mais au sens où il est lui-même ce pouvoir. »³⁰ Par suite, le rapport qui lie l'ego à sa mobilité n'a aucune similitude avec le rapport intentionnel qui peut le lier à un instrument. L'ego n'a pas un corps par lequel il percevrait et transformerait les choses de son environnement, mais il *est* lui-même ce corps qui perçoit, travaille et parle, champ mobile de toute révélation.

En ayant mis en évidence le mode de donation du mouvement et son mode d'être pour la subjectivité, Henry parvient à une première formulation phénoménologique à même de suspendre son caractère apparemment ekstatique, et ce contrairement aux tentatives de la « phénoménologie contemporaine » qui concevait la motricité comme « mouvement même de l'intentionnalité » ou encore comme « sortie hors de soi » de la conscience.

3. La fonction transcendante du mouvement subjectif

Toute phénoménologie est en tant que telle transcendante : en tant qu'elle prend en vue la donation où s'enracine toute expérience.³¹

L'intérêt de la relecture henryenne du mouvement dans le biranisme tient toutefois à ce qu'elle creuse une certaine distance d'avec le cadre par moments psychophysique des descriptions de Biran, non pas en débusquant les restes de celui-ci, mais en accentuant la portée transcendante de la philosophie biranienne. Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry souligne en effet incessamment la signification proprement transcendante du « principe de motilité »³² défendu par Biran. Ainsi affirme-t-il notamment que « [notre corps originnaire] doit échapper à

²⁷ *Ibid.*, p. 33-34.

²⁸ Cf. Michel Henry, PPC, p. 80, 102 et 131.

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 80-82 et 131.

³⁰ *Ibid.*, p. 82.

³¹ Michel Henry, PM, p. 25.

³² Ce principe s'énonce ainsi : « là où s'applique la faculté du mouvement volontaire, là seulement est la connaissance » (*Mémoire sur la décomposition*, dans *Œuvres de Maine de Biran*, tome III, p. 164).

toute constitution pour être identifié avec le pouvoir de constitution lui-même, avec le milieu où celle-ci s'accomplit »³³. Dans le même sens, la potentialité motrice du sujet y sera qualifiée à maintes et maintes reprises d'« expérience interne transcendantale »³⁴.

Afin de se convaincre de la rigueur conceptuelle qu'observe Henry lorsqu'il se rattache, par son vocabulaire, à ce qui semble être un transcendantalisme phénoménologique – qui peut surprendre au vu de l'œuvre ultérieure –, il faudrait reconstruire dans tout son détail la « déduction transcendantale des catégories »³⁵ qu'il retrace lui-même chez Biran, et dont le programme sera exhumé plus tard dans le *Marx*³⁶. La prétention générale de cette déduction est, en 1950 comme en 1976, de « nous montr[er] précisément que [les catégories] ne flottent pas en l'air et ne viennent pas occuper notre esprit par hasard, qu'elles ont un fondement qui est précisément la vie concrète de l'ego, son action et son mouvement »³⁷.

Nous y reviendrons, mais disons d'avance que cette appréciation initiale par Henry d'une visée transcendantale de sa phénoménologie nous paraît cruciale afin d'être à même de considérer à neuf le rapport de Henry à la phénoménologie husserlienne, à certains égards plus favorable qu'il n'y paraît et, ce faisant, d'en réapprécier les aspects critiques³⁸. Il faut faire deux remarques à cet égard. D'abord, c'est bien Henry qui choisit de parler de déduction transcendantale des *catégories* – c'est le titre du deuxième paragraphe du premier chapitre –, puisque Biran parle plutôt, comme Henry le note lui-même, de « notions premières », d'« idées originaires », de

³³ Michel Henry, PPC, p. 84 et 100. Cette identification du corps subjectif avec le « pouvoir de constitution » revient expressément aux pages 72, 81, 100 et 129.

³⁴ L'expression apparaît aux pages 76, 79, 92, 95, 99, 102, 103, 128, 129 et 138.

³⁵ *Ibid.*, p. 98.

³⁶ Cf. notamment Michel Henry, M, p. 430 et suivantes.

³⁷ Michel Henry, PPC, p. 98.

³⁸ Un plaidoyer admirable en faveur de l'anti-réalisme nous est fourni par ce manuscrit tardif de Henry, paragraphe raturé (le 38) d'*Incarnation*, qui devait porter sur l'angoisse qui retourne de la « capacité de pouvoir inhérente au soi transcendantal » : « ce contenu inerte <du monde : terre, limon, poussière>, ce n'est pas d'abord dans le monde qu'il se donne pour nous, c'est au *je peux* de notre chair originnaire et comme la limite de son mouvement immanent [...] L'idée que le contenu inerte du monde nous est donné dans l'immanence de notre vie et non pas d'abord dans l'extériorité de ce monde paraîtra sans doute étrange. Observons toutefois que la problématique biranienne que nous poussons ici à ses extrêmes limites n'est pas totalement isolée. On la trouve chez Marx lui-même pour lequel la réalité de l'univers n'est pas l'en-soi matériel qu'on se représente habituellement, mais seulement le corrélat de cette praxis subjective, vivante et individuelle dont il eut lui aussi l'intuition géniale. La réalité de l'univers n'est donc pas objective mais pratique. Le monde que nous voyons – les champs, les vignes, les vergers, les aqueducs ou leurs ruines, les rivières canalisées ou les marais à l'abandon, les ateliers et les usines – sont partout le résultat du travail des hommes ; ou de son interruption. Et ce n'est pas là un simple constat empirique relevant d'une observation historique. Il s'agit d'une structure apriorique de la relation de l'« homme » et de l'univers déterminant leur co-appartenance originnaire » (Ms A 26034-26035).

« principes », etc.³⁹. Henry resitue la « problématique biranienne » dans un lexique kantien et post-kantien.

Ensuite, plus significativement, il faut dire que cette « déduction » a une teneur nettement plus phénoménologique que kantienne. Il s'agit bien, nous dit Henry, de *redéfinir* les catégories à partir de l'immanence et ainsi d'en *manifester* l'appartenance à la vie⁴⁰. Ces deux gestes méthodiques seront réunis en un seul lorsque Henry identifiera finalement déduction et réduction : « La déduction est, en réalité, une réduction, déduire une catégorie, c'est réduire son être à ce qu'il est originairement. »⁴¹ Et si Henry n'emploie pas l'expression, qui paraît plus juste, d'une « genèse » des catégories, c'est qu'en réalité les catégories en question n'émergent de la conscience pour venir capter la chose connue ou expérimentée, mais qu'elles sont et *restent* des catégories de l'expérience immanente : « l'expérience est sa propre origine »⁴² et finalement n'en sort jamais.

Il appert donc que chez Henry les catégories n'appartiennent ni au monde qu'elles permettent de connaître, ni à l'âme comprise comme substance ou système statique des « facultés ». Bien plutôt, loin d'être des catégories de l'objet (quantité, relation, etc.), « les catégories sont des pouvoirs de l'ego, elles sont les modes fondamentaux de la vie »⁴³. La tentative d'une « déduction » des formes de l'expérience à partir de ces pouvoirs sera menée, presque exclusivement, à partir du pouvoir de se mouvoir. Elle se consacrera ainsi, tour à tour, mais chaque fois brièvement, aux catégories de la causalité⁴⁴, de la substance⁴⁵, de la spatialité⁴⁶, de l'unité du monde⁴⁷ et de la choséité⁴⁸. Dans un langage qui pourrait surprendre, Henry écrit par exemple, au sujet de la formation de la spatialité :

L'espace, en effet, n'est pas dans le biranisme une forme constitutive de mon expérience du réel, il est plutôt constitué lui-même par le développement de cette expérience. C'est dans et par le déroulement du mouvement que le corrélat transcendant qui lui résiste acquiert cette extension qui est ainsi le produit plutôt que la condition de mon expérience première.⁴⁹

Dans un même registre, Henry en vient à amender la conception heideggerienne de la choséité :

³⁹ Cf. Michel Henry, PPC, p. 30.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 38-40.

⁴¹ *Ibid.*, p. 39.

⁴² *Ibid.*, p. 36.

⁴³ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 40-41 et 72.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 48-49 et 101.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 109-110.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 46.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 130-131 et 133.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 102-103.

Les objets ne sont pas originairement ni même couramment des objets contemplés, ce sont les objets de nos mouvements. C'est en ce sens qu'il est vrai de dire que l'être originaire des choses n'est pas un *Vorhanden* mais un *Zuhanden*. [...] Nous devons nous placer à l'intérieur des pouvoirs que déploie [notre corps] pour comprendre la nature du monde qu'[il] connaît, *c'est à l'intérieur de ces pouvoirs, en vérité, que nous sommes placés*.⁵⁰

Le sens intime de l'ustensilité serait ainsi la *maniabilité*, en tant qu'elle est un pouvoir de la chair plus qu'une détermination de la chose : si la chose est chose et est la chose qu'elle est, c'est parce qu'elle se tient sans cesse à l'intérieur d'un pouvoir qui est chaque fois possible par nous à son endroit, et non en vertu de sa significativité au sein du système de renvois. Cet exemple illustre que si les catégories dont Henry parle ne sont pas des catégories de l'objet, elles désignent cependant l'objet en tant qu'il se forme ou se présente originairement au travers de l'expérience qui en est faite.

De cette façon, les potentialités du sujet, et en particulier celle motrice, reçoivent une fonction proprement *constitutive*, qui consiste en une reconduction de la transcendance à leur production à l'intérieur de l'immanence. Avant que la trilogie ne revoie cette thèse, il se trouve confirmé par-là que, dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, le corps subjectif est lui-même un « pouvoir de constitution »⁵¹, grâce auquel seulement on peut parler d'une « appartenance des catégories à la sphère d'immanence absolue »⁵². La lecture de Biran conduit en ce sens Henry à retrouver ou réanimer, de façon plus ou moins consciente ou avouée, des thèmes et des thèses cardinales de la phénoménologie husserlienne des années 20 et 30. Henry, qui a donné un cours sur la logique transcendantale chez Husserl, avouera d'ailleurs que le recours à Biran aura constitué pour lui un « raccourci singulier vers les thèses husserliennes d'*Erfahrung und Urteil* »⁵³, notamment quant au projet d'une reconduction des formations catégoriales à leurs prestations (*Leistungen*) originaires dans la vie sensible.

Afin de renforcer cette filiation inattendue – et qui resterait à documenter –, il est intéressant de rapporter le passage précédent au parallèle que Henry établit entre les pensées de Marx et de Husserl quant à *l'antériorité et l'autonomie de la perception par rapport au jugement* et quant à *la fondation de la théorie sur la vie sensible et la praxis*⁵⁴. Henry décrit en particulier une « généalogie de la théorie » que « Marx affirmerait avec Husserl » :

Que [la théorie] soit fondée et non pas autonome veut dire que l'activité théorique ne produit pas elle-même absolument ce qu'elle produit mais détermine

⁵⁰ *Ibid.*, p. 130-131.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 129.

⁵² *Ibid.*, p. 55.

⁵³ *Ibid.*, p. 146.

⁵⁴ Cf. Michel Henry, M, p. 458-469.

seulement quelque chose qui lui est préalablement donné [...] Il n'y a donc pas seulement un monde antéprédicatif mais ce monde est intérieur au monde théorique, et c'est en ce sens que celui-ci est fondé, en tant que les productions catégoriales s'édifient sur la base des déterminations phénoménologiques originelles de la perception.⁵⁵

4. La teneur mobile de l'affectivité, ou « motricité affective »⁵⁶

Cette esquisse d'une philosophie transcendantale chez le jeune Henry, qui mobilise réduction, élucidation et constitution, tout en conférant une fonction insigne à la potentialité motrice, est pour le moins frappante, dès lors qu'on la confronte à l'entreprise philosophique générale de Henry, dont tous les efforts consistent à penser la manifestation comme être-donné-à-soi passif de la vie. Pourtant, Henry semble aller plus loin encore lorsque, dans le troisième chapitre de *Philosophie et phénoménologie du corps*, intitulé « Le mouvement et le sentir », il affirme à diverses reprises et en divers sens que « l'essence du sentir est constituée par le mouvement »⁵⁷.

Comment la mobilité peut-elle habiter ou parcourir en son fond l'« affectivité »? Cette thèse importante et audacieuse semble être étayée par Henry en deux étapes, distinguées par le sens de l'affectivité qui y est en cause⁵⁸.

Dans un premier temps, Henry cherche à montrer, comme Husserl l'avait fait à sa façon, qu'il n'y a de sensibilité perceptive que pour autant qu'un certain mouvement accompagne et « motive » toute sensation dite « exposante ». C'est le cas évidemment pour le sens du toucher – dans la mesure où on ne saurait concevoir un toucher de soi ou des choses qui soit parfaitement immobile –, mais aussi déjà pour le sens de la vue⁵⁹, pour autant que l'œil doit se mettre en mouvement pour saisir ce qu'il suit, accueille, scrute, etc.⁶⁰. En somme, Henry reconnaît – et il le répétera plus tard – que « le mouvement est immanent à l'exercice de chacun de nos sens »⁶¹.

Dans un deuxième temps, Henry laisse entendre, cette fois plus radicalement, que même la sensibilité *impressionnelle*, c'est-à-dire celle relevant des sensations pures

⁵⁵ *Ibid.*, p. 463-466.

⁵⁶ Ms A 4759.

⁵⁷ Michel Henry, PPC, p. 107.

⁵⁸ Bien que nous doutions qu'on puisse aller aussi loin dans le cadre de la pensée de Henry, Yorihiro Yamagata conclut que « l'impression originelle n'est pas sensible, n'est pas représentative, elle est motrice » et même que l'impression « s'origine dans la mobilité » (Yorihiro Yamagata, « L'immanence et le mouvement subjectif », dans *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, A. David et J. Greisch (éd.), Paris, Cerf, 2001, p. 140).

⁵⁹ Cf. Michel Henry, PPC, p. 109-110.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 133.

⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 114. Dans *Généalogie de la psychanalyse*, Henry affirme plus globalement encore que « la capacité principielle d'accomplir ce mouvement – de l'œil, de la main – constitue l'être même de mon corps » (Michel Henry, GP, p. 395).

et sans objet, comporte en elle-même une certaine spontanéité ou un renvoi à celle-ci. Le chapitre III se conclut de la façon suivante :

La spontanéité de notre vie sensible en indique la nature proprement subjective, car seule la subjectivité absolue est une spontanéité. Ce qui est immanent à notre vie sensible et en constitue son être, c'est bien l'être subjectif du mouvement qui définit à la fois le pouvoir de notre corps et la qualité propre de notre individualité.⁶²

La vie sensible, dans sa subjectivité, serait ainsi *en elle-même spontanée*. Cela ne veut certes pas dire que je sens ce que je veux sentir ou que je sois constamment agissant, mais bien que l'affection impressionnelle comporte, dans ses différentes formes, une spontanéité inscrite en elle. Ainsi, la sensation fugace sera tantôt la racine ou l'amorce d'un mouvement (en tant que besoin⁶³ ou pulsion par exemple)⁶⁴, tantôt un renvoi au schéma de mon corps susceptible d'agir (en tant que kinesthèse⁶⁵), tantôt sentiment de ma liberté empêchée (dans le cas de la douleur qui me torture), tantôt un céder-à (dans le cas du plaisir pris à quelque chose). Il y aurait ainsi un *dynamisme interne à l'affectivité impressionnelle* et passionnelle.

Pour illustrer cette thèse d'une structuration interne de l'affectivité impressionnelle autour de la spontanéité, prenons l'exemple de la douleur, qui semble en être un contre-exemple, dans la mesure où tout mouvement semble absent de l'expérience de la douleur, qui au contraire m'assigne à résidence, voire me paralyse. Or, c'est exactement ce qui conduit Henry à remarquer, dans une note sur *Matière et mémoire*, que « toute douleur doit consister dans l'effort et l'effort impuissant »⁶⁶ ; et Henry ajoute, en marge : « *douleur, affection*. Douleur est effort de *sentir et mouvement*. » La douleur n'est donc pas qu'une épreuve impressionnelle ou affective, elle implique aussi un renvoi à la motilité en tant qu'elle s'y trouve suspendue ou mise à mal. Il faudrait même dire, à l'image du supplice de Tantale, que toute douleur est précisément le sentir de cette puissance neutralisée, plus

⁶² Michel Henry, PPC, p. 148.

⁶³ Une lecture du paragraphe 68 de l'*Essence de la manifestation*, intitulé « Affectivité et action », montrerait à notre avis en ce sens qu'il y a une *co-originarité de l'affectivité et de l'action*, du moins dans le domaine des phénomènes de la valeur et ceux relevant du besoin.

⁶⁴ Michel Henry, PPC, p. 113. Le manuscrit A 4759 suggère ainsi ce dynamisme inhérent à l'expérience de la douleur : « motricité affective. Le propre de la douleur est la motricité de l'aversion à l'égard de l'excitant » ; le plaisir serait pour sa part « propulsion ».

⁶⁵ Le fait que Henry avait connaissance des théories psychophysiques et philosophiques du mouvement est attesté, non seulement par le commentaire qu'il en fait autour de Sartre au paragraphe 1 du chapitre III de *Philosophie et phénoménologie du corps*, mais aussi par un ensemble de notes de lecture. Henry évoque notamment dans les manuscrits A 2938 à 2941 les théories de Bergson, James, Merleau-Ponty, mais aussi Bain, Wundt, Mach et Münsterberg.

⁶⁶ Ms A 2956.

essentiellement encore que le sentir d'une sensation qui serait en elle-même désagréable⁶⁷.

Cette analyse de la douleur, qui révèle que le pouvoir de se-mouvoir prend part au sentir impressionnel, est relayée par celle de la souffrance relative au travail passif (celui de surveiller par exemple), décrite avec force dans le *Marx* :

Ce « ne pas agir », toutefois, n'est pas rien, n'est pas la simple absence de mouvement. Ou plutôt, celle-ci n'est telle, n'est vécue et représentée comme un manque et, très vite, comme une souffrance, comme un mode pénible de l'existence qu'au sein de cette existence elle-même entendue comme une possibilité principielle d'accomplir des mouvements, comme un je peux et comme un corps.⁶⁸

La mobilité appartient ainsi à la vie elle-même parce qu'elle en est une possibilité des plus principielles, dont la suspension est *ipso facto* une violence faite à la subjectivité en son fondement. Le pâtir (dans le supplice, l'attente, la paralysie, etc.) peut alors être vu comme un mode, neutralisé et déficient, de la spontanéité qui est celle de la vie.

En résumé, il se trouverait une certaine *mobilité immanente* dans la sensibilité perceptive, mais aussi dans la pure et toute immanente sensibilité sensorielle et affective. Suivant cette hypothèse, on comprend mieux que Henry puisse conclure, à cette époque, que « l'intentionnalité *la plus profonde* de la vie de l'ego est le mouvement »⁶⁹. Dans une note manuscrite datant vraisemblablement de la même époque, Henry se permettra même de penser le mouvement comme prenant part lui-même à la révélation : « Il y a une lumière dans l'intentionnalité motrice. »⁷⁰ Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry retient donc de la « philosophie activiste »⁷¹ de Biran : *a.* que le pouvoir-se-mouvoir est un pouvoir insigne de l'ego ; *b.* que celui-ci est constituant, et ; *c.* qu'il informe dès ses fondements la vie sensible perceptive, voire affective.

⁶⁷ Une même sensation peut d'ailleurs être tantôt plaisir, tantôt torture, selon que le pouvoir de s'en dépendre est ou non suspendu.

⁶⁸ Michel Henry, M, p. 355.

⁶⁹ Michel Henry, PPC, p. 101.

⁷⁰ Ms A 2985.

⁷¹ Michel Henry, PPC, p. 73.

5. Le pouvoir du mouvement dans *C'est moi la vérité et Incarnation*

5.1. Le mouvement comme auto-mouvement : la réduction de la motricité à son affectivité

Quelques décennies plus tard, ces thèses du jeune Henry seront en partie confirmées et en partie relativisées, mais surtout, elles seront critiquées quant à leur prétention à être pleinement radicales. Cette rectification par Henry de ses positions initiales quant à l'activité motrice et son pouvoir constituant s'exprime de façon claire dans *Incarnation* où Henry réassume, dans la deuxième partie, les thèses directrices de *Philosophie et phénoménologie du corps*, mais critique, dans la dernière partie, la thèse d'un fonctionnement et d'une fondation autonomes du mouvement, mais aussi de tous les pouvoirs du corps (toucher, prendre, voir, etc.). Ce que commande en vérité ce passage d'une « phénoménologie de la chair » à une « phénoménologie de l'incarnation », déjà bien explicité dans *C'est moi la vérité*, est un dépassement du transcendantalisme présent dans sa première conception de la potentialité charnelle. Il ne suffit plus de reconcevoir l'être subjectif de la chair à partir de déterminations qui ne relèvent plus d'aucune façon des corps inertes (c'était le pendant critico-phénoménologique de la thèse secondaire), mais il s'agit désormais de questionner la venue en soi de la chair, ou la venue de la chair à et dans la vie.

Avant cela, le deuxième chapitre réactualise pourtant sans révisions profondes la « théorie de l'action » puisée chez Biran, à travers une interprétation de la figure célèbre du touchant-touché telle que présentée dans le deuxième tome des *Idées directrices* de Husserl et chez Merleau-Ponty. Ce que confirme alors cette « analytique de la chair » est le privilège relatif du pouvoir de se-mouvoir, qui se révèle, comme l'indique le titre même du paragraphe 26, « comme condition du pouvoir-toucher et de tout pouvoir attribué au corps » ! De la sorte, Henry ajoute en fait un argument inédit en faveur du caractère d'exception de la potentialité motrice : le se-mouvoir serait ainsi immanent, non seulement à tous les *sens*, mais bien aussi à tous les *pouvoirs* du corps. Le se-mouvoir traverserait de l'intérieur tous les pouvoirs, c'est-à-dire qu'il les rendrait proprement effectuels, ce que Henry se contente d'explicitier avec l'exemple du toucher et de la préhension⁷².

Quels sont justement ces autres pouvoirs du corps ? L'un des mérites de la trilogie est justement de fournir ici et là quelques énumérations de ces pouvoirs de la chair, qui font rarement, sinon jamais, l'objet d'une exposition exhaustive et manifeste.

⁷² Voir par exemple le caractère d'exception donné au mouvement par Rolf Kühn dans le chapitre III de la première partie de *Radicalité et passibilité* : « La possibilité de se-mouvoir n'est pas liée à un pouvoir particulier, mais au corps originel en tant que tel » (*Radicalité et passibilité. Pour une phénoménologie pratique*, Paris, Harmattan, 2003, p. 81-82).

Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, ces pouvoirs ne sont d'ailleurs exemplifiés que par celui de se mouvoir et celui de prendre. *Incarnation* ajoute à ces pouvoirs ceux d'ouvrir les yeux, de sentir, de jouir, de manger, de travailler, et ceux, dans un autre registre de signification, de voler, de violer, de sacrifier, etc.⁷³. Cela signifie semble-t-il qu'il y a une équivocité de la chair selon sa potentialité ; la chair se laisse décrire selon une multiplicité, apparemment irréductible et possiblement historique, de pouvoirs. On peut véritablement dire en ce sens qu'on ne sait pas d'avance *ce que peut la chair*. Nous reviendrons en conclusion sur cette idée, mais relevons simplement pour le moment que Henry indique bien à ce titre au paragraphe 28 que :

ces pouvoirs sont différents, à chacun correspond une façon particulière de se déployer entre son « point de départ » charnel et le terme mouvant de son effort. Ainsi se construisent des *systèmes phénoménologiques purs*, ces plages de résistance qui obéissent immédiatement à nos mouvements et dont chacune est un organe.⁷⁴

Le mouvement est donc immanent aux pouvoirs du corps au moins en ceci qu'il les « acte », les fait vivre.

Le premier amendement significatif que Henry apporte toutefois, dès le deuxième chapitre, à sa conception initiale du pouvoir de la chair est que tous ces pouvoirs ne peuvent être compris et distingués qu'à partir de leur annonce au sein de l'immanence de la vie. En conséquence, la tentative d'une genèse constitutive de la transcendance à partir de l'immanence, tant dans sa signification biranienne que phénoménologique, s'éclipse complètement, si bien que le sens spécifique des différents pouvoirs de la chair n'est pas éclairé à rebours de ce qu'ils peuvent constituer comme « objets » au sein de l'expérience, dans ce qu'on pourrait concevoir comme une proto-mondanéisation. Ce semblait pourtant le cas dans *Généalogie de la psychanalyse* lorsque Henry affirmait que « notre corps est l'ensemble des pouvoirs que nous avons sur le monde »⁷⁵. L'auto-connaissance du mouvement était alors *eo ipso* connaissance du monde qu'il constitue, et inversement. Désormais, ce qui distingue par exemple le pouvoir de toucher de celui de voir ne tiendra plus à la façon dont objet touché et objet vu sont donnés ou formés au sein de l'immanence, mais bien à la façon que toucher et voir diffère déjà de façon impressionnelle dans la vie. En d'autres mots, voir et toucher sont certes deux pouvoirs de la chair, mais ce qui les distingue n'est pas le mode de donation particulier de leur objet, mais bien leur seule auto-révélation, leur façon d'affecter pathétiquement la vie du sujet.

⁷³ Cf. Michel Henry, I, p. 227, 248 et 249.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 214-215.

⁷⁵ Michel Henry, GP, p. 396.

Bien que Henry ne prenne jamais à bras-le-corps la description différenciée de cette annonce immanente des divers pouvoirs, leur réduction à l'immanence pathétique a des conséquences majeures sur le se-mouvoir en particulier, puisque celui-ci, qui jusque-là occupait une position unique dans la sensibilité, subit alors lui-même une reformulation considérable. Après avoir réaffirmé que le pouvoir de se-mouvoir est condition du pouvoir-toucher et de tout pouvoir⁷⁶, Henry limite toutefois la portée de ce primat du mouvement en affirmant que :

Parce qu'il se tient dans la Vie, le « se-mouvoir » du pouvoir-toucher est un mouvement immanent – il est le mouvement qui demeure en soi dans son mouvement même et s'emporte soi-même avec soi, qui se meut lui-même en lui-même –, l'auto-mouvement qui ne se sépare pas de soi et ne se quitte pas lui-même.⁷⁷

Henry croit ensuite pouvoir généraliser ces considérations qui concernent la mobilité du toucher. Même comme vision ou locomotion, le mouvement « demeure en soi et se meut en soi-même, il est l'auto-mouvement de la Vie qui s'emporte avec soi »⁷⁸. Le corps des « organes », compris phénoménologiquement comme l'ensemble des pouvoirs qui me sont *également* donnés dans une auto-connaissance, est ainsi « insertion dans la nuit de l'immanence »⁷⁹ de laquelle, finalement, il ne sort jamais.

En somme, alors que dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, le mouvement est encore désigné comme une forme d'intentionnalité⁸⁰, comme une dimension spontanée, constituante et constitutive de la vie *en tant qu'elle subjective*, toute activité de la chair, et le se-mouvoir en particulier, apparaît désormais comme un mode *parmi d'autres* de l'auto-affection⁸¹. Cette dissolution de la spécificité du pouvoir du mouvement dans l'unité immanente de la vie annonce la critique du « je peux » husserlien qui ouvre la troisième partie.

5.2. « L'activité de s'affecter » : illusion et orgueil du « je peux »

Au chapitre VIII de *C'est moi la vérité* ainsi qu'au paragraphe 35 d'*Incarnation*, Henry décrit ce qu'il nomme « l'illusion du je peux », à savoir l'« *illusion par laquelle [l']ego se prend pour le fondement de son être* »⁸². Tout comme dans

⁷⁶ Cf. Michel Henry, I, p. 197-198.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 203.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 204.

⁷⁹ Michel Henry, EM, p. 495.

⁸⁰ Cf. notamment Michel Henry, PPC, p. 98-99.

⁸¹ Dans *C'est moi la vérité*, Henry distingue explicitement « pouvoirs du corps » et « pouvoirs de l'esprit », pour dire ensuite qu'il « n'y a pas de différence de nature entre tous ces pouvoirs » (Michel Henry, CMV, p. 172).

⁸² *Ibid.*, p. 177.

l'aisance de ses mouvements affairés le Je est lui-même d'abord et le plus souvent aveugle à la possibilité de son pouvoir, la phénoménologie aurait elle-même laissé dans l'ombre le problème du fondement ou de l'origine du « je peux ». Si la philosophie de Henry semble devoir faire place à un *moment* transcendantal, en ceci que la transcendance du monde n'a pas le pouvoir d'être donnée par elle-même, elle finira toutefois par dépasser ce moment transcendantal (et phénoménologique) dès qu'elle pose que la potentialité subjective n'a pas à son tour le pouvoir de se donner à soi-même. La question posée par Henry, et on peut douter que cette question soit encore phénoménologique, est celle de savoir sur quoi repose l'infinie disponibilité et l'inaliénabilité des pouvoirs singuliers que je déploie à travers ma chair. En d'autres mots, *comment se fait-il que je puisse pouvoir ?*

Tout pouvoir déterminé de la chair, nous dit Henry, puise sa possibilité de la puissance d'un pouvoir dit « plus ancien », nommé « archi-pouvoir » ou « hyperpuissance » :

Tous ces pouvoirs différenciés et spécifiques dont notre vie quotidienne exprime l'exercice immédiat et continu portent en eux, à titre de présupposition incontournable, un pouvoir plus ancien, celui de se mettre en jeu, de passer à l'acte et de pouvoir le faire constamment. Ainsi faut-il reconnaître en chacun d'eux, impliqué par lui bien qu'indifférent à sa spécificité, le règne de ce « je peux » originel sans lequel aucun pouvoir, aucun des pouvoirs de notre corps, ne serait possible.⁸³

Il y a ainsi *un pouvoir d'avant toute potentialité*, un pouvoir qui précède en être tous ceux qui peuvent être mis spontanément en œuvre par le Je. Une division structurelle de niveaux est ainsi marquée, plus clairement que jamais, entre le pouvoir entendu comme potentialités subjectives déterminées et disponibles, et l'archi-pouvoir compris comme puissance asubjective qui alimente toute potentialité.

Henry trouve néanmoins la détermination la plus fondamentale de cette hyperpuissance dans la parole de saint Paul selon laquelle : « Lorsque je suis impuissant, c'est là que je suis puissant. (*Cum impotens tunc potens sum*). »⁸⁴ Tout pouvoir fait fond sur une certaine *impuissance*. Cette impuissance désigne, en un premier temps, l'inaliénabilité de mon être comme être de pouvoir. Cela signifie positivement que je peux partout et toujours, mais aussi, réciproquement, que je ne peux jamais me départir de ce pouvoir versé en moi. On retrouve d'une certaine façon par-là, au sein de la philosophie de l'incarnation – qui se fait plus ontologique que proprement phénoménologique –, l'idée que spontanéité et potentialité font de la vie une vie *subjective*.

⁸³ Michel Henry, I, p. 247.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 253.

Mais, en un deuxième temps, il y aurait aussi un *non-pouvoir, ou une impuissance, au sein même du pouvoir* : je ne peux rien au fait que je peux, et j'ai d'ailleurs pu avant même de pouvoir quoi que ce soit. Comme Henry l'affirme dans *La barbarie*, il y a ainsi une « passivité foncière de toute action véritable »⁸⁵ : je me meus au sein d'un pouvoir qui n'est pas de mon fait, dont je ne suis pour rien, que je n'ai pas « placé en moi ». *Mon pouvoir est ainsi non-autonome*, au point où c'est en réalité à travers l'impuissance même du Je que se révèle selon Henry la puissance qui est celle véritable de la vie : « c'est au comble de mon impuissance, de mon impuissance à être par moi-même l'ego que je suis, que j'éprouve [...] la puissance sans limites de la vie. »⁸⁶

L'illusion du « je peux » désigne dans ce contexte l'obnubilation usuelle du Je pour la seule effectuation de son pouvoir⁸⁷, l'oubli ingrat de son origine. Dans son activité, l'ego s'imagine posséder ses pouvoirs, alors qu'il est plutôt lui-même possédé par un pouvoir plus originel qui n'est pas de son fait. Henry rattache sa critique du plaisir pris au « je peux » – plaisir insensible, qui possède une signification transcendante – à une critique de l'auto-érotisme, tel que l'atteste ce manuscrit : « la possibilité de produire des sensations sur moi ou sur l'autre renforce l'illusion transcendante du Je peux. »⁸⁸ La chair est alors à la fois lieu de salut et lieu de perte, parce que le pouvoir de la vie s'y exprime, mais à la fois s'y profane dès qu'il y jouit de lui-même dans son autonomie illusoire. Et c'est ici que la critique de l'illusion transcendante retombe directement sur la motricité. Pourquoi en est-il ainsi? Parce que le se-mouvoir représente, plus que tout autre pouvoir, « l'activité de s'affecter »⁸⁹ : dans mon mouvement, j'use à ma guise, gratuitement, ou pour des fins le plus souvent utilitaires, de la liberté que je crois mienne, de m'affecter *ambulandi*. Dans le mouvement, je suis cause de moi⁹⁰.

C'est à ce niveau d'analyse que la visée transcendante qu'entretenait encore Henry à demi-mots dans le deuxième chapitre d'*Incarnation*, non seulement disparaît, mais est pour ainsi dire *condamnée*. L'enjeu n'est plus celui phénoménologique d'une quelconque déduction des formes de l'expérience au

⁸⁵ Michel Henry, B, p. 126.

⁸⁶ Michel Henry, CMV, p. 263.

⁸⁷ On pourrait rapprocher la critique de l'égoïsme transcendantal de la conception spinoziste de l'orgueil ou de la prétention, *superbia*. Selon le scolie de la proposition 26 de la troisième partie de l'*Éthique* : « l'orgueil (*superbia*) est une espèce de délire, par l'effet duquel l'homme se figure que toutes les choses qu'il atteint par la seule imagination sont en son pouvoir (*omnia illa posse quae sola irnaginatione assequitur*) ; ces choses, en conséquence, il les considère comme réelles et en jubile (*ueluti realia contemplatur iisque exultat*), aussi longtemps qu'il ne peut imaginer ce qui [...] détermine sa propre puissance d'agir (*et ipsius agendi potentiam determinant*). »

⁸⁸ Ms 25938, titré « Lien égoïsme transcendantal et auto-érotisme ».

⁸⁹ Michel Henry, « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », dans PV-IV, p. 217.

⁹⁰ Dans son mémoire sur l'aperception immédiate, Biran qualifie d'ailleurs l'effort moteur comme « sentiment d'être cause ». Cf. Maine de Biran, *De l'aperception immédiate. Mémoire de Berlin. 1807*, dans *Œuvres de Maine de Biran*, tome IV, Paris, Vrin, 1995, p. 25 et suivantes.

travers de la potentialité subjective, mais bien celui, indifféremment religieux, éthique et ontologique, de la venue originelle du pouvoir à soi et de sa reconnaissance⁹¹.

Conclusion : multiplicité et historicité des pouvoirs de la chair

Rien n'existe ni ne subsiste si ce n'est tenu dans la main de la praxis, au contact du feu brûlant de la vie. Que celle-ci relâche un instant son effort, les ports s'ensablent, on l'a dit, tout dépérit, et la mort s'installe partout.⁹²

Nous avons cherché à montrer que le jeune Henry accordait un certain privilège à la spontanéité qui s'exprime à même le corps subjectif, et plus précisément à sa motricité. Il est évident que la possibilité toujours miennne de me mouvoir ne détient pas un primat sur l'auto-affectivité comprise comme révélation de la vie à l'égard d'elle-même et affectation du soi à sa vie, car à ce niveau même le se-mouvoir est et doit être une affection. Le mouvement est vie, nous dit Henry, mais la vie n'est pas que mouvement. Il ne s'agit donc pas de renverser la structure de l'affectivité.

Toutefois, en tant qu'elle est subjective, la vie se déploie toujours à même certains pouvoirs de la chair, parmi lesquels la motricité est reconnue par Henry, du début jusqu'à la fin de son œuvre, comme fondamentale : « La praxis désigne la subjectivité motrice d'un individu concret, dans ses modes négatifs aussi bien que positifs, et se tient ainsi [...] dans sa différence essentielle d'avec toute théorie. »⁹³ En ce sens, un manuscrit tardif présente ainsi les différents niveaux de la chair, joints entre eux par une flèche descendante :

L'archi-chair
La chair → le Je peux le corps se mouvant
La chair auto-constituée le touchant touché
Le corps agonique
Le corps résistant – le corps objectif
L'image du corps⁹⁴

⁹¹ C'est pourquoi il nous semble que l'« immanence » progressive et finalement intégrale à laquelle procède Henry peut difficilement être qualifiée d'« hypertranscendentalisme », comme le propose Sébastien Laoureux, dans *L'immanence à la limite, Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Paris, Cerf, 2005, p. 147 : au niveau de l'archi-passibilité de la vie absolue, il n'y a plus lieu de parler ni de conditions de possibilité, ni de constitution, puisque l'ego – quel qu'il soit et quelle que soit sa fonction – y apparaît dans sa radicale et littérale impuissance.

⁹² Michel Henry, « Préalables philosophiques à une lecture de Marx », dans PV-III, p. 61.

⁹³ Michel Henry, M, p. 356.

⁹⁴ Ms A 26001, intitulé « Tableau d'une phénoménologie exhaustive du corps ».

Ce tableau confirme ainsi la position primaire de l'activité au sein même de l'auto-affectivité. Sur la base de ce fil conducteur que nous avons cherché à mettre en évidence, il serait sans doute possible d'entreprendre la reconstruction d'une pensée du sujet vivant, ou d'une « anthropologie », au sein de la phénoménologie henryenne.

Deux problèmes intimement liés se poseraient alors. D'abord, qu'est-ce qui permet, sur la base de l'hyperpuissance, pouvoir un et archaïque, *de distinguer et de décrire la structure et les relations des différents pouvoirs de la chair entre eux ?* Certes, « ce n'est pas le bras qui permet de mouvoir le bras, ni la jambe d'allonger la jambe »⁹⁵ et même le pouvoir de libérer ou crucifier un homme « suppose[nt] un pouvoir transcendantal »⁹⁶ : suivant une *dette unilatérale* – la formule consacrée par Henry veut que l'ego *doive* son pouvoir à la Vie, qui en retour ne lui doit rien, mais lui *donne* –, les pouvoirs renvoient chacun à l'hyperpuissance, mais pas inversement. Cela étant dit, cette autonomie de l'archi-pouvoir nous prive à première vue de toute capacité de discriminer et d'ordonner les « potentialités phénoménologiques fondamentales »⁹⁷, à partir desquelles une communauté, une histoire, une culture, etc. émergent. La multiplicité des pouvoirs est semble-t-il dissoute dans l'unité de l'archi-pouvoir.

À cet égard, l'un des apports décisifs du *Marx* était d'avoir su décrire finement et conceptuellement, notamment au travers de l'analyse des formes du travail⁹⁸, certaines des potentialités fondamentales de la chair⁹⁹. C'est d'ailleurs à cette lumière seulement que la teneur éminemment prescriptive, *critique*, des descriptions de Henry dans le *Marx*, *La barbarie* et les articles qui les entourent fait sens : amputer le sujet de ses potentialités est commettre une offense à la vie elle-même, pour autant que la vie se déploie et se libère originairement dans une praxis. La tâche est alors de reconnaître et de donner leur droit à cette pluralité essentielle et ordonnée des pouvoirs de la chair.

Il pourrait être intéressant d'analyser sous cet angle la triade formée par les actions de manger, de se vêtir et d'habiter, triade qui revient régulièrement dans la phénoménologie de Henry et surtout dans sa philosophie du christianisme. Ces « conduites élémentaires ayant trait à la nourriture, au vêtement, à l'habitat »¹⁰⁰ ne

⁹⁵ Ms A 19894.

⁹⁶ Ms A 24292.

⁹⁷ Michel Henry, GP, p. 318.

⁹⁸ Michel Henry, « Préalables philosophiques à une lecture de Marx », dans PV-III, p. 73 : « le travail peut être un guide plus sûr pour comprendre la vie que beaucoup d'autres formes de celle-ci. C'est ce qui se produit dès qu'on s'aperçoit, comme Marx, que le travail est subjectif, qu'il est d'abord, au XIX^e siècle en tout cas, le déploiement du corps et ainsi une modalité radicalement immanente de la vie, qu'il est praxis ».

⁹⁹ Dans la conclusion de *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry affirme au contraire qu'« un pouvoir n'est jamais un pouvoir indéterminé ».

¹⁰⁰ Michel Henry, B, p. 165.

permettent-elles pas de fournir un principe d'ordre aux différents pouvoirs de la chair? On remarquera à cet effet que ces trois gestes ont chacun un certain rapport à la motilité, en tant qu'elle y achemine, s'y déploie ou y séjourne. En outre, c'est bien autour d'eux que s'orientent les sept «œuvres de miséricorde corporelle et spirituelle» que Henry reprend de la théologie médiévale et qui pourraient avoir une importance dans le développement de son éthique phénoménologique¹⁰¹.

Ensuite, cette même dissolution problématique des pouvoirs singuliers de la chair dans l'archi-pouvoir paraît aussi repousser la question de l'historicité des pouvoirs de la chair, au sens notamment où ceux-ci portent des significations économiques, politiques, etc. originaires qui peuvent être mises en péril, être cultivées, etc.

Les pouvoirs de l'homme ne se forment-ils pas pourtant dans une historicité commune et originelle, notamment au contact des choses et des œuvres¹⁰²? Et ce, non parce que celles-ci détermineraient de l'extérieur la vie de l'homme, mais au contraire parce qu'elles sont toujours présentes et créées au sein même de la prodigalité de la vie, grâce à une *modification intérieure* de la vie. Cette modification même devrait être comprise autrement que comme simple accroissement ou amoindrissement de la vie¹⁰³, comme le laisse le plus souvent entendre Henry, pour être pensée plutôt comme transformation et genèse des pouvoirs. Henry écrit lui-même en ce sens: «Nous transformons le monde, l'histoire de l'humanité n'est que l'histoire de cette transformation, au point qu'il est impossible de contempler un paysage sans voir en lui l'effet d'une certaine praxis.»¹⁰⁴

En définitive, il en va peut-être de toute chose (artisanale, technique, etc.) comme il en va de l'œuvre d'art qui, émergeant de la vue elle-même, modifie pourtant à jamais le pouvoir de voir de l'œil, faisant voir davantage que ce que l'œil ne pouvait jusque-là voir¹⁰⁵.

¹⁰¹ Cf. Michel Henry, CMV, p. 210-215 : les « sept (*sic*) œuvres de miséricorde corporelle et spirituelle » consistent à « nourrir ceux qui ont faim, vêtir ceux qui sont nus, soigner les malades, racheter les captifs, visiter les prisonniers, instruire les ignorants, convertir les pécheurs, consoler les affligés, pardonner à ses ennemis, prier pour les vivants et pour les morts, etc. ». Ricœur a aussi considéré ce même thème : « Donner à manger et à boire, recueillir l'étranger, vêtir ceux qui sont nus, soigner les malades, visiter les prisonniers, *ce sont là autant de gestes simples, primitifs, faiblement élaborés par l'institution sociale.* » (Paul Ricœur, « Sympathie et respect : phénoménologie éthique de la deuxième personne », dans *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 59, 1954, p. 388, nous soulignons).

¹⁰² Au sujet de cette « histoire des sens » et de la sensibilité transcendante, idée que Henry rapporte encore une fois à la phénoménologie husserlienne, cf. Michel Henry, M, p. 295-296.

¹⁰³ Cf. Michel Henry, M, p. 958, où le philosophe traite de la « modification structurelle de la constitution ontologique interne de la force ».

¹⁰⁴ Michel Henry, « L'éthique et la crise de la culture contemporaine », dans PV-IV, p. 37-38.

¹⁰⁵ « Chaque œil, disons-nous, veut voir davantage et il y a culture lorsque dans la disposition de ce qui est vu et dans la création de cette disposition, cette prescription, soit l'énergie de la vision, est effective » (Michel Henry, B, p. 175).

