

# Sur la situation phénoménologique du *Marx* de Michel Henry

Étude de “Notes” inédites

*Grégori Jean & Jean Leclercq*

Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie  
française et de langue française, Vol XX, No 2 (2012) pp 1-18.

Vol XX, No 2 (2012)

ISSN 1936-6280 (print)

ISSN 2155-1162 (online)

DOI 10.5195/jffp.2012.550

[www.jffp.org](http://www.jffp.org)



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No  
Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is operated by the University Library System of the University of Pittsburgh  
as part of its D-Scribe Digital Publishing Program, and is co-sponsored by the  
University of Pittsburgh Press

# Sur la situation phénoménologique du *Marx* de Michel Henry

---

Étude de “Notes” inédites

Grégori Jean & Jean Leclercq

UCL, FRS-FNRS, Fonds Michel Henry

Le titre même de cette brève étude l’indique: nous n’entendons pas y aborder frontalement tel ou tel thème propre à la lecture henryenne de Marx, et plus généralement, à ce qu’il faut bien nommer la “philosophie pratique” de Michel Henry, mais proposer au lecteur, en nous appuyant notamment sur un certain nombre de notes préparatoires inédites, quelques remarques préliminaires destinées à en orienter l’étude — et, disons-le franchement, à prévenir une série de contresens qu’en l’absence d’un tel travail philologique, elle ne peut manquer de susciter.<sup>1</sup> De manière générale en effet, l’entreprise henryenne telle qu’elle se cristallise dans les deux tomes du *Marx* et dans un certain nombre de textes afférents pose au philosophe et à l’historien des idées une série de problèmes qui, d’une manière ou d’une autre, renvoient tous à la question fondamentale de la situation du *Marx* par rapport à ce que l’on pourrait nommer les “phénoménologies de l’histoire,” et en tant qu’elles ont en commun deux traits bien précis.

D’une part, le type de geste philosophique qui les fonde et les anime, et que l’on pourrait placer sous la rubrique du “questionnement en retour.” Qu’il s’agisse en effet de la réactivation husserlienne ou de la destruction heideggérienne, il s’agit chaque fois de reconduire une sphère “idéale” aux conditions transcendantales de sa constitution et de l’institution de son apparente “objectivité.” Or — outre le fait bien sûr qu’il ne s’applique pas prioritairement aux idéalités physico-mathématiques ou aux catégories de la métaphysique classique, mais à la sphère idéale de l’économie —, un tel geste semble bien caractériser ce que, dans le *Marx*, M. Henry nomme “généalogie,” celle-ci étant destinée à permettre la reconduction de la sphère économique à la sphère fondatrice qui l’engendre, et par là même, de “déconstruire” son apparente indépendance ontologique. C’est donc cette similitude ou du moins cette analogie qu’il s’agirait d’abord de questionner.<sup>2</sup>

Le second trait que partagent les phénoménologies husserliennes et heideggeriennes de l'histoire — et en étroite connexion avec le premier — est la manière dont elles se saisissent de ce que nous nommerons ici l'“historialité” — concept par lequel nous ne désignerons pas seulement l'histoire transcendantale fondée, mais bien plutôt la façon dont l'instance qui la fonde se découvre toujours-déjà au sein même de ce qu'elle constitue, et ne déploie ainsi sa propre activité et son propre questionnement en retour que sous certaines conditions qu'elle semble n'avoir pas posées elle-même et qui, par conséquent, se présentent en effet dans une quasi-autonomie caractéristique. Ce problème fondamental, qui fait tout le sens du questionnement en “zigzag” animant la *Krisis* de Husserl ou la manière dont, dans *Sein und Zeit*, la question de l'être se trouve elle-même destinée à être comprise “historiquement,” peut être formulé dans le cadre du Marx de manière très claire: parce que le “naturel” est alors le monde économique, parce que le naturant est, pour le dire de manière pour le moment très vague, l'individu vivant en tant qu'il travaille, la question est de savoir quelle place Henry fait-il à la situation du travail vivant au sein de l'univers économique constitué, quelle place fait-il à son insertion dans des cadres rigides qui constituent chaque fois comme le contexte “en apparence” extérieur de son déploiement.

Or l'intérêt de souligner ici ce second problème tient au fait que c'est justement sur la cécité supposée de Henry à son égard — et sur les effets en retour de cette cécité sur le geste généalogique lui-même — que se concentrent, depuis sa parution, les critiques adressées au Marx. De manière inlassable en effet — et en ce sens péniblement redondant — l'objection se formule avec une extrême simplicité: parce que, conformément à ses présupposés philosophiques établis dès *Philosophie et phénoménologie du corps* et *L'essence de la manifestation*, Henry fait de l'instance transcendantale située au fondement de toute genèse l'individu vivant saisi au prisme de sa “passivité ontologique originelle,” c'est non seulement la possibilité d'une authentique “genèse” de l'objectivité qui en retour le nie qui se trouve recouverte mais, bien plus, c'est la situation “objective” de son activité dans l'univers de ce qu'il “engendre” — et ainsi ce que nous avons nommé son “historialité” — qui s'avère dès lors impensable, et avec elle l'ensemble des “médiations” constitutive de la “réalité historique” et de son mouvement.

Une telle objection, c'est celle que formulait pour la première fois Paul Ricoeur dans son article important de 1978 intitulé fort simplement “Le Marx de Michel Henry”:

Dans la mesure où la philosophie de Michel Henry est une philosophie de la passivité originelle et de l'immanence de la vie à elle-même, je me demande si elle n'obture pas un trait important de cette même ontologie des individus vivants et agissants. [...] L'anthropologie de Marx n'est-

elle pas originale en ceci précisément qu'elle ne sépare jamais l'individu agissant des "circonstances"? Le paradoxe est celui d'un individu agissant dans des conditions qu'il n'a pas faites. [...] Les déterminations sociales dont parle Marx [...] affectent certes la vie de chacun et, en ce sens, elles sont toujours plus qu'un spectacle, un objet de représentation. Mais elles affectent la vie dans son agir et non dans son souffrir. C'est pourquoi elles comportent un coefficient d'extériorité originaire qu'exprime bien le terme de "circonstances" (*Umstände*).<sup>3</sup>

Or ce que nous voudrions tenter de montrer ici — et tel sera notre unique objectif — c'est qu'une telle critique consiste en un contresens radical sur le geste henryen, mais en un contresens dont la possibilité — et, au vue de l'unanimité qu'elle rencontre, dont la quasi-nécessité —, s'avèrera riche d'enseignement quant à ce qui nous semble être l'ambiguïté fondamentale de sa lecture de Marx, et de manière plus générale, de la "philosophie pratique" henryenne. Pour ce faire, nous repartirons ici du débat qui, prolongeant l'exposé proposé par Henry à la fin des années 1970 sous le titre de "La rationalité selon Marx," le mit justement aux prises, et relativement à ces mêmes questions, avec Ricœur. Celui-ci déclare en effet:

Vous dites: la praxis est subjective, et tout l'économique est objectif — alors que le concept que Marx propose comme l'unique réquisit, c'est, non pas le subjectif, mais l'individu agissant entrant dans des déterminations qu'il n'a pas posées. Il faudrait mettre des tirets entre chaque mot. Là est toute l'énigme!, à savoir que nous ayons affaire à des individus spontanés mais qui ont toujours été déterminés par quelques circonstances, qui sont toujours déjà entrés dans des relations qu'ils n'ont pas faites. On ne remonte pas plus loin. Je me demande si vous n'avez pas quelque peu dépassé ce concept primitif en le tirant du côté de Maine de Biran. C'est la seule critique d'ailleurs que je fais de votre travail. Je dirais qu'on retrouve trop le Michel Henry de la Manifestation pour qui c'est le pâtre qui est déterminant. [...] Je dirais presque que ce que vous avez fait dans votre Marx, c'est une phénoménologie du pâtre qui peut-être obscurcit ce qu'il y a d'original dans une phénoménologie de la praxis, qui implique précisément que nous agissons toujours dans des conditions et des circonstances.<sup>4</sup>

Or, ce qui s'avère d'abord frappant dans les réponses que Henry apporte à cette objection, c'est qu'il semble en accepter le bien-fondé. Concernant le "prisme biranien" d'abord — et la thèse selon laquelle,

l'expression est alors de Henry lui-même, il aurait "plaqué" Maine de Biran sur le texte de Marx —, il répond en effet:

Mais c'est précisément parce que la recherche que j'avais faite sur le corps subjectif m'a permis de comprendre ce que voulait dire Marx — que j'ai travaillé sur lui. Donc c'est une sorte de principe interne de compréhension pour moi.<sup>5</sup>

Quant à la question de "l'historialité," c'est à la difficulté de la chose même qu'il fait appel:

Vous dites que je n'ai pas assez problématisé l'individu entrant dans des déterminations qu'il n'a pas posées. C'est une question absolument fondamentale, vous avez tout à fait raison, et je vais me défendre de la façon suivante, en disant que cette difficulté, c'est très exactement la difficulté qu'a éprouvée Marx [...]. C'est-à-dire qu'en réalité ce problème est un problème extrêmement difficile pour Marx, qu'il n'a pas résolu, et dont il s'est sorti en se servant de la causalité circulaire qui est tout de même une sorte d'échec.<sup>6</sup>

Il faudrait ici commenter plus précisément ces réponses, mais nous nous contenterons ici de rappeler l'issue du débat. Ricœur revenant sur les insuffisances d'une "phénoménologie du pâtir" telle que Henry l'aurait mobilisée dans sa lecture de Marx, et parlant même à cet égard — sans d'ailleurs le lui reprocher frontalement —, de "violence interprétative," Henry lui répond: "vous avez raison, tout à fait raison."<sup>7</sup> Il ne faudrait bien sûr pas minimiser ce que cette concession doit au respect réciproque et à l'amitié qui liait Henry et Ricœur, peut-être aussi au fait qu'il s'agissait de la fin de la séance, et que le débat devait se terminer. Mais notre thèse est que Ricœur se trompe du tout au tout — et avec lui tous ceux qui, avec plus ou moins de bonheur, lui emboîteront le pas —, de même que se trompe Henry lui-même s'il pense sincèrement que Ricœur a raison. Car s'il y a bien des tensions, voire des contradictions dans le *Marx* — et notamment sur cette question précise et décisive, et en effet décisive, de l'historialité — ce n'est pas parce que Henry lirait Marx au prisme d'une passivité ontologique originaire, et au sein d'une "phénoménologie du pâtir" ne permettant pas de s'élever à une pleine intelligibilité de la praxis entendue comme "activité," mais pour la raison rigoureusement inverse: *ce qui pose problème dans la lecture henryenne de Marx est, paradoxalement, l'absence radicale de toute théorie de la passivité, lors même qu'elle en constitue le fondement caché seul susceptible de rendre intelligible et la question de l'historialité.*

Cette thèse, présentée ici abruptement, doit être étayée avant d'être développée. Et d'abord en remarquant qu'elle nous renvoie d'abord à celle

de la filiation dans laquelle se trouve le *Marx* par rapport aux premières œuvres. Comment le situer en effet par rapport, notamment, à *Philosophie et phénoménologie du corps* et à *L'essence de la manifestation*? S'agit-il bien, comme on le dit souvent si ce n'est toujours, d'une "application" des intuitions et des acquis fondamentaux de ces deux premiers textes à un domaine dont ils ne traitaient pas — celui de l'économie —, tout comme *Généalogie de la psychanalyse* les appliquera à la psychanalyse, *La barbarie* à la culture, *Voir l'invisible* à la peinture, et la "trilogie" au Christianisme? S'agit-il bien de cela — de sorte qu'en effet, seule la maîtrise de ces deux premiers textes fondamentaux permettrait l'intelligibilité pleine du *Marx* —, ou bien, là encore, d'autre chose?

Cette filiation, à vrai dire, est explicitement attestée par Henry lui-même, et à différentes reprises. Le "prisme biranien," en premier lieu, est clairement revendiqué dans une importante note du *Marx*:

En élucidant de façon radicale l'essence de l'action, non pas sur le plan de la pensée, comme ses contemporains allemands, mais sur celui du corps, en proposant ainsi, pour la première fois dans l'histoire de la culture occidentale, une problématique de l'action concrète, individuelle et réelle, de la "praxis," la pensée de Maine de Biran revêt une importance décisive pour toute interprétation sérieuse de *Marx* et, d'une manière générale, du "travail matériel."<sup>8</sup>

Et c'est comme annonçant ce passage qu'il faut lire cette déclaration de la conclusion de *Philosophie et phénoménologie du corps*:

Dans la mesure [...] où elle reconnaît l'importance primordiale des besoins "matériels," c'est-à-dire de la vie corporelle en général, toute doctrine matérialiste revêt aux yeux de la philosophie du corps subjectif une importance décisive. Le matérialisme ne pourra cependant recevoir son plein développement et, en particulier, apporter aux sciences humaines la vaste contribution qu'elles peuvent légitimement attendre de lui que lorsqu'il sera interprété à la lumière des résultats de l'analyse ontologique du corps et, d'une manière plus générale, de la philosophie du corps subjectif.<sup>9</sup>

Mais une telle filiation n'est pas seulement attestée par les textes publiés: les notes préparatoires du *Marx* ne cessent d'en témoigner. Dans un manuscrit intitulé "réel et force," Henry, revenant sur l'opposition de la réalité et du couple objectivité/représentation, note par exemple pour lui-même: "Reprendre mes thèses biraniennes sur la réalité de la force."<sup>10</sup> Ailleurs, dans une note consacrée à la "force de travail subjective" comme "seule force réelle," il note tout simplement: "Biran — philosophe du

marxisme, de l'intériorité radicale."<sup>11</sup> Plus explicitement enfin, un manuscrit préparatoire dit simplement:

Action subjective — Maine de Biran + Henry.

→ Dire que ce livre sur Marx est *une* application du programme tracé in *Philosophie et phénoménologie du corps*.<sup>12</sup>

Et pourtant, Henry ne le dira justement pas dans le texte du *Marx*, et l'on ne trouve aucun renvoi explicite à *Philosophie et phénoménologie du corps*. Pour quelle raison? Commençons par remarquer ceci: le fait que comme le déclare Henry, "la pensée de Maine de Biran revêt une importance décisive pour toute interprétation sérieuse de Marx," ne doit jamais faire oublier que le sixième et dernier chapitre de *Philosophie et phénoménologie du corps* se présente comme une critique tout à fait radicale de la pensée de ce "philosophe du marxisme," au prisme justement du problème de la passivité devant lequel, parce qu'il avait identifié le moi avec l'activité, Biran se trouverait totalement "démuni":

Maine de Biran, après avoir identifié l'ego et l'effort, se trouve totalement démuni lorsqu'il s'agit pour lui de rendre compte de la vie affective, de l'imagination et de la sensibilité. Il se borne alors à emprunter à d'autres philosophies des conceptions qui semblent faire partie intégrante du biranisme, mais qui ne font, en réalité, que masquer sa lacune essentielle: l'absence de toute théorie de la vie affective, imaginaire et sensible, c'est-à-dire *l'absence de toute théorie ontologique de la passivité*.<sup>13</sup>

Plus loin, après avoir de nouveau souligné combien "*la limitation de l'ego cogito au sujet qui fait effort*" a profondément faussé la signification ontologique du biranisme,<sup>14</sup> c'est encore cette "solidarité étroite qui existe entre la limitation du cogito à l'activité et l'absence de toute interprétation satisfaisante du phénomène de la passivité" qui se trouve soulignée<sup>15</sup> — phénomène de la passivité qui constituera le thème propre de *L'essence de la manifestation* dont *Philosophie et phénoménologie du corps*, nous le savons, ne devait constituer au départ qu'un chapitre introductif. À tout le moins, par conséquent, le "plaquage" de Maine de Biran sur la pensée Marx nous confronte-t-il à une difficulté de principe: ce "plaquage" — qui fait du *Marx* "une application" du programme tracé dans son premier livre — *est-il celui du Biran d'avant ou d'après la critique radicale que lui adresse Henry?* Ou pour le dire autrement, si Biran fournit à Henry les soubassements ontologiques de sa lecture de Marx, qu'en est-il chez Marx de cette "passivité" dont l'absence avait été si vigoureusement dénoncée comme faussant "la signification ontologique du biranisme"? Dire que Marx retrouve sans le savoir les

intuitions fondamentales de Maine de Biran, n'est-ce pas dire du même coup qu'il en partage les insuffisances?

À vrai dire, une même ambiguïté touche la filiation — posée comme allant de soi par Ricœur, pour lequel il serait le lieu d'une "phénoménologie du pâtre" et de la passivité — entre le *Marx* et *L'essence de la manifestation*. Dans un certain nombre de notes préparatoires à l'introduction du *Marx*, M. Henry avait projeté de le souligner de manière extrêmement claire. Évoquant par exemple "l'absence de toute élucidation philosophique, ie ontologique des concepts fondamentaux de la pensée de Marx," c'est bien à *L'essence de la manifestation* qu'il entendait dès le départ renvoyer, avec pour indication en note: "Son effort systématique d'élucidation n'a pas encore été compris, ni [n'a] reçu un semblant de compréhension."<sup>16</sup> Plus brutalement encore, dans une note qu'il ne griffonnait de toute évidence que pour lui-même: "Impossible de comprendre Marx si on n'a pas lu *L'essence de la manifestation*."<sup>17</sup> Mais si de telles formules semblent bien en effet la remarque de Ricœur — "Je dirais qu'on retrouve trop le Michel Henry de la Manifestation" — il nous semble qu'un certain nombre de difficultés du *Marx* — et qui renvoient tout entières aux deux problèmes plus haut soulignés de la généalogie et de l'historialité — nous conduise à formuler une question retournant la sentence henryenne: plutôt que de déclarer sans ambages que le *Marx* est une "application" de *L'essence de la manifestation* — et qu'ainsi il serait impossible de le comprendre sans l'avoir lu —, ne faudrait-il pas plutôt se demander: qu'est-ce qui dans le *Marx* est d'abord rendu incompréhensible par la lecture préalable de *L'essence*? Autrement dit: qu'est-ce qui, de *L'essence*, s'avère rigoureusement *absent* du *Marx*, de sorte qu'un lecteur avisé de Henry ne peut qu'éprouver, à sa première lecture, qu'un certain type très particulier de *malaise*?

À vrai dire, il suffit pour répondre à cette question de prendre garde aux quelques renvois, cette fois explicites, que le *Marx* contient à *L'essence de la manifestation* et qui, outre la référence à son appendice lorsque se trouve thématisée la critique générale de l'ontologie hégélienne,<sup>18</sup> interviennent chaque fois que se trouve frôlée la question de la *passivité*. Par exemple, après avoir mentionné "la relation de la vie à ses propres modalités, relation qui obéit aux lois de la subjectivité radicale, qui est déterminée de façon foncière par la passivité insurmontable qui la caractérise essentiellement," après avoir évoqué cette "puissance impuissante" qui est celle de la vie "en vertu de la passivité originelle de l'être à l'égard de soi et qui fait de lui, dans son s'éprouver soi-même, un vivant," et qui, ajoute-t-il, "constitue la spécificité de la pratique en même temps que sa réalité, ce qui lui confère son style propre," Henry renvoie bien, pour "une élucidation radicale et systématique," à son ouvrage de 1963.<sup>19</sup> De la même manière, dans l'étrange passage du premier tome du *Marx* où la dialectique hégélienne se trouve reconduite à son fondement subjectif-affectif, et à la dialectique immanente du souffrir et du jouir, M. Henry, au moment même d'en élucider le sens

dernier, se contente d'une note, à l'attention du "lecteur que ces problèmes intéressent," renvoyant à *L'essence* et notamment à son § 70 — *comme si cette question pouvait ne pas intéresser les lecteurs du Marx, comme si l'on pouvait comprendre le Marx sans aborder frontalement cette question de la passivité dans son rapport à l'activité.*

De ces quelques remarques, nous tirerons donc une première conclusion: qu'elle soit ou non, à juste titre ou non, situées au fondement du Marx — et bien plus: qu'elles soient ou non *entièrement compatibles avec la lecture henryenne de Marx* — les thèses de M. Henry sur la passivité ontologique originaire de la vie — celles-là mêmes qui, constituant le thème propre de *L'essence*, servaient déjà de fil directeur, dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, à la critique de ce "philosophe du marxisme" qu'est Maine de Biran — n'y trouvent aucun développement thématique. À cet égard, la dernière phrase du deuxième tome du Marx — "la pensée de Marx nous place devant cette énigme: qu'est-ce que la vie?"<sup>20</sup> — n'est pas une manière plus ou moins élégante et inspirée de terminer un livre: qu'il soit ou non compatible avec lui, le Marx n'a pas son fondement en lui-même.

D'où la question désormais cruciale qu'il nous faut poser: pourquoi le Marx — contrairement à ce que soutenait déjà Ricœur — n'est-il justement *pas* l'occasion pour Henry de répéter explicitement voire d'approfondir sa théorie de la passivité ontologique originaire de la vie, si elle constitue sa thèse philosophique fondamentale? À cette question, il est possible, grâce à l'examen des notes préparatoires du Marx, de répondre sans ambiguïté: *parce qu'il n'y a chez Marx, aux yeux de Henry, aucune théorie d'une telle passivité originaire de la vie.* Nous avons cité plus haut quelques-uns des très rares passages où le thème se trouve effleuré; et à vrai dire, il suffit d'une simple recension statistique pour nous en convaincre: sur les mille pages du Marx, on ne trouve mentionné le concept même de "passivité" que dans une vingtaine d'entre elles, et dans la plupart des cas de manière tout à fait anecdotique. *A contrario*, celui d'"activité" se trouve, pour ainsi dire, à toutes les pages. Et c'est ce qui ici importe: ce n'est pas seulement que la pensée de Marx ignore le problème ontologique de la passivité; c'est qu'elle se trouve fondée sur la thèse rigoureusement opposée selon laquelle la vie est par essence, originairement et essentiellement, *pure activité*. Et c'est justement ce qui, lorsque Henry s'en fait l'écho et, bien plus, semble l'assumer pleinement, produit chez le lecteur de *L'essence de la manifestation* une sensation de malaise conceptuel auquel, étrangement, un lecteur aussi profond que Ricœur ne semble pas sensible. Nous ne citerons ici qu'un passage, parmi bien d'autres possibles, et qu'on trouvera dans le chapitre stratégiquement fondamental où Henry explicite la critique marxienne de Feuerbach:

Que veut dire [...] le renversement accompli par Marx, le renversement authentique de la théorie dans la pratique entendu

*comme le renversement qui renverse Feuerbach lui-même [...] Pourquoi [...] l'intuition se révèle-t-elle incapable d'exhiber l'être compris du moins dans sa réalité originelle, l'être réel? Parce que, dit Marx, l'être est action. Pourquoi donc l'intuition est-elle incapable d'exhiber en elle l'être de l'action [...]? Etre, pour l'action, cela veut dire agir. [...] C'est toujours la propre activité des individus qui définit la réalité opposée à la représentation et faisant d'elle, dans cette opposition, une illusion.*<sup>21</sup>

Et plus radicalement, c'est-à-dire plus étrangement encore:

*La réalité de [l]être, la réalité de la réalité, réside [...] de façon originelle et exclusivement dans la pratique qui ne désigne elle-même rien d'autre que l'activité, que la pure activité comme telle.*<sup>22</sup>

Quelles que soient dès lors les “réformes” du concept d'activité auquel Henry, lecteur de Marx — et surtout lecteur de Marx critique de Hegel — se trouvera en mesure de procéder, on peut d'ores et déjà sérieusement mettre en doute le diagnostic de Ricœur: bien loin de proposer une phénoménologie du pâtre et de la passivité incapable de rendre compte de l'activité propre à la praxis, le Marx est explicitement une théorie de la praxis comme “pure activité”; si bien que, loin d'être — en tout cas loin d'être jusqu'au bout et en direction du fondement phénoménologique de la vie — une application des intuitions fondamentales des premiers textes, la très grande majeure partie du *Marx* en prend, en définissant justement la vie par la praxis et la praxis par l'activité pure, le contre-pieds radical, de telle sorte que Henry, dans les rares passages de son texte où il se trouve contraint d'envisager pour elle-même la question de la passivité ontologique originaire, ne peut que renvoyer à *L'essence de la manifestation*, sans toutefois pouvoir indiquer les principes de ce renvoi.

Cette absence radicale de toute théorie de la passivité dans le *Marx* — et indépendamment du passage cité à l'instant qui ne vaut que comme un simple indice —, mais aussi la difficulté devant laquelle elle place Henry, il est possible de l'établir définitivement. Et d'abord, en quelque sorte négativement, en prenant garde aux différentes manières dont Henry *conjure* une telle absence. D'une part, en repérant les lieux de la pensée de Marx où celui-ci *aurait pu* être conduit à développer une telle théorie de la passivité ontologique originaire; c'est éminemment le cas de sa critique de Stirner et du rapport entre le moi et la propriété. D'autre part, et plus fondamentalement encore, en se rendant sensibles aux innombrables passages dans lesquels Henry *gomme rhétoriquement* le caractère fondamental, du point de vue de *L'essence de la manifestation*, de la duplicité de la passivité et de l'activité — autrement dit, du souffrir et du jouir ou bien, dans la terminologie du Marx, du besoin et du couple

travail/consommation<sup>23</sup> — en les enchaînant comme s'il s'agissait de la même chose ou, du moins, comme s'il s'agissait de deux déterminations de la vie de l'individu se situant sur un même plan ontologiquement homogène. Nous n'en citerons ici, à titre d'illustration, que quelques-uns:

La conscience telle que l'entend Marx n'a [...] rien à voir avec le vécu originel qui constitue l'essence de la vie et lui appartient par principe, qui appartient au besoin, *au travail, à la souffrance et, d'une manière générale, à la "pratique."*<sup>24</sup>

[...] ce qui a trait à la praxis, à savoir la vie réelle des individus, *leur activité et leur besoin*, la subjectivité originelle qui constitue leur existence concrète.<sup>25</sup>

[...] la vie en ses déterminations fondamentales qui sont *le besoin et le travail.*<sup>26</sup>

[...] *l'activité individuelle, le besoin* où elle s'enracine, la vie.<sup>27</sup>

Le caractère proto-fondateur de la vie qualifie [...] toutes ses déterminations, *le besoin, la production justement, le travail.*<sup>28</sup>

[...] *le besoin, la faim, la souffrance, le travail aussi et l'action*, tout ce qui consiste dans cette épreuve intérieure immédiate et insurmontable de soi.<sup>29</sup>

Mais en marge de la manière dont, tout au long du Marx, Henry gomme ainsi la duplicité interne de l'immanence — gommage ou escamotage dont en dernière instance, l'expression même de "vie subjective monadique" est sans doute, dans son apparente unité et homogénéité ontologique, le symptôme le plus patent —, le procédé le plus explicite par lequel Henry tente de conjurer cette absence, chez Marx, de théorie de la passivité ontologique, *est la manière dont il tente de gratifier la pensée marxienne d'une "métaphysique latente."* À cet égard, nous commencerons par citer une petite note intervenant de manière tout à fait tardive, à la page 322 du tome II du *Marx* — note absolument stupéfiante, s'il est vrai qu'autour de cette question de la passivité se cristallise l'ensemble des ambiguïtés voire des contradictions du Marx, suffisamment en tout cas pour que Henry tente justement de les conjurer. Après avoir déclaré, en une tension évidente avec l'assimilation de la praxis avec une "pure activité," que "le concept de l'être comme production est identiquement chez Marx celui de la vie, c'est-à-dire d'une existence radicalement passive à l'égard d'elle-même," Henry renvoie en bas de page — comme s'il s'agissait d'un point tout à fait accessoire et anecdotique! — cette déclaration tout à fait laconique:

C'est en fait cette passivité de la praxis vitale qu'a en vue Marx lorsqu'il parle de "force naturelle."<sup>30</sup>

Il aura donc fallu attendre huit cent pages d'explicitation de la pensée de Marx pour apprendre que, concernant une détermination aussi importante que la "force," ce que Marx pense en termes de "nature" est "en fait" la passivité ontologique originaire de la praxis. Or, s'il est une "violence herméneutique" dans le *Marx*, c'est bien ici qu'elle se trouve: non pas, comme le croit Ricœur, dans le fait d'avoir lu Marx à partir d'une théorie de la passivité — ce que Henry ne fait absolument pas, le problème de la passivité, nous l'avons suffisamment vu, n'étant absolument pas abordé thématiquement —, mais d'abord dans le fait d'avoir tenu un discours ambigu, susceptible d'être lu de deux manières différentes, selon le sens ontologique que l'on confère au terme de "naturel." Or de cette ambiguïté, Henry n'est pas la victime, mais bien l'instigateur. Car ce que révèle justement une lecture soigneuse des notes préparatoires au *Marx*, c'est en effet deux choses.

D'une part, le caractère profondément rhétorique de ce "en fait" herméneutique. Car "en fait," ce qu'a en vue Marx lorsqu'il parle de "force naturelle," ce n'est rien d'autre qu'une force "naturelle" — c'est-à-dire, ontologiquement comprise, "objective." Que Marx la décrive par ailleurs comme étant subjectivement vécue ne change rien aux directions imprimées à ses analyses par cette ontologie, et c'est ce dont Henry est parfaitement conscient. Sans doute est-ce d'abord, et à de très nombreuses reprises, le vocabulaire "objectiviste" employé par Marx pour penser la "force subjective" qui se trouve, dans les notes préparatoires, dénoncé: "Langage impropre de Marx pour son ontologie de la subjectivité et de l'action," trouve-t-on par exemple dans une note consacré à la question du "je peux" et de l'effort.<sup>31</sup> Et plus explicitement encore, dans une note consacrée à la question du travail:

Réduction de tous les travaux à [différentes] formes d'un travail unique exprimée en termes physiologiques. Une philosophie de la vie dans un langage inadéquat. Biologisme ou physiologisme de Marx.<sup>32</sup>

Et c'est à cet aspect de la critique Marx — critique au fond inessentielle d'un choix terminologique — que le texte publié fera deux ou trois fois écho, lorsqu'il s'agira notamment de dénoncer le "vocabulaire imagé et erratique" dont certains textes de Marx font usage pour thématiser la praxis — "muscles," "cerveau," "main"<sup>33</sup> —, vocabulaire dont Henry précise dans un autre passage qu'il est "emprunté au sens commun beaucoup plus qu'à une philosophie quelconque," qu'on aurait ainsi tort de s'appuyer sur lui pour définir un concept "matérialiste" du travail chez Marx<sup>34</sup>, et qu'on trouve d'ailleurs tout autant, y compris chez le Marx tardif, des descriptions "idéalistes" du travail qui n'en sont d'ailleurs que le corrélat. En ce sens, de

telles définitions du travail resteraient “en fait” étrangère à la “philosophie de la praxis” et ne représenteraient, dans l’œuvre de Marx, “qu’une séquelle du passé.”<sup>35</sup> De la même manière, mais plus précisément, c’est la volonté — propre à Engels et à Lénine — de tirer les implications ontologiques de ce que Henry semble ici présenter comme un simple choix terminologique, qui se trouve dénoncée, et justement, en une annonce de la fameuse note sur la “force naturelle”:

Ce qu’il nous suffira de remarquer ici, c’est que l’insertion de la force de travail au sein de la nature est impossible, en dépit du qualificatif de “force naturelle” que Marx lui a donné une ou deux fois en passant et qu’il faut prendre comme une survivance de thèses présentes dans certains textes de jeunesse où elles n’étaient d’ailleurs que des emprunts étrangers. Car si, pour parler avec quelques précisions, *la force de travail est ontologiquement homogène aux éléments matériels du procès, alors c’est l’effort sans cesse repris de Marx pour la dissocier radicalement d’avec eux [...] qui perd toute espèce de sens.*<sup>36</sup>

Seulement, ce que révèlent également les notes préparatoires, c’est qu’aux yeux de Henry, ce n’est pas seulement le vocabulaire “objectiviste” que Marx aurait emprunté au sens commun et employé une fois ou deux “comme en passant” qui pose problème: ce qui pose problème est qu’à bien des égards, Marx n’a que le langage qu’il mérite en fonction de l’ontologie qui est la sienne. Et alors que le texte publié ne contiendra aucune critique de Marx — et en tout cas pas sur ce point — les notes préparatoires témoignent, à ce sujet, d’un tout autre ton. Sans doute est-il parfois relativement modéré, comme lorsque, à propos de la “puissance” ou de la “force” de travail, Henry note:

C’est la *force* de Maine de Biran; force réelle, irrécusable, corporelle (peu importe que Marx n’ait pas élucidé comme Biran son statut ontologique phénoménologique; il suffit qu’il l’ait nommée).<sup>37</sup>

À d’autres moments toutefois, l’avoir nommé ne suffit plus: “Marx ignore un corps subjectif,” écrit brutalement Henry pour lui-même.<sup>38</sup> Et c’est alors clairement le naturalisme de Marx qui se trouve contesté, et avec lui la confusion de l’immanence et de la transcendance qui le fonde, confusion débouchant sur celle, tout à fait cruciale, de ce que Henry nomme “travail primordial” — travail purement immanent, force purement passive que Henry nomme déjà, dans la lignée de Biran et avant même les développements fondamentaux que lui consacra *Généalogie de la psychanalyse* en l’assimilant à la donation purement passive de soi, “force

hyperorganique<sup>39</sup> — et de l'activité que les individus font l'effort de déployer dans tel ou tel cadre économique déterminé:

Force humaine: force hyperorganique (malgré transcendance-immanence de Marx; naturalisme); *mouvement* (Maine de Biran) [...] *Passage du travail primordial au travail économique déterminé d'une société* (confusion de Marx).<sup>40</sup>

Plus explicitement enfin, c'est l'équivocité du terme même de "nature" chez Marx — et au-delà, l'ontologie naturaliste-objectiviste qui le guide — qui se trouve frontalement dénoncée:

Marx confond [le] corps subjectif avec [une] puissance naturelle. [...] Puissance naturelle équivoque. Cf. équivoque générale du mot nature chez Marx. Ici "naturel" appliqué à Je Peux. Est d'autant plus équivoque que Je Peux est travail et de plus immanence radicale. Le seul sens primitif de "naturel" est *passivité ontologique originaire du Je Peux, de l'effort lui-même*.<sup>41</sup>

Ainsi, si ces notes préparatoires témoignent d'une chose, c'est qu' "en fait," aux yeux de Henry, ce n'est pas la passivité de la praxis vitale qu'a en vue Marx lorsqu'il parle de "force naturelle," mais bien d'une force naturelle, au sens le plus objectif du concept de "nature." Si bien que, s'il n'y a dans le *Marx*, comme nous avons tenté de le faire valoir à l'encontre de l'interprétation de Ricœur, aucune théorie de la passivité, *c'est parce qu'il ne pouvait absolument pas y en avoir*: la simple tentative de poser frontalement cette question aurait contraint Henry à abandonner les fondements mêmes de la pensée de Marx. D'où la décision — qui ne va pas, nous l'avons dit, sans procédés rhétoriques —, de s'en tenir dans son principe à la théorie marxienne de la praxis comme activité, notamment dans ce qu'elle a en effet de nouveau par rapport à la théorie hégélienne de l'action comme objectivation, mais sans toutefois que cette nouveauté suffise à produire le renversement radical auquel Henry avait procédé dans ses premiers textes, consistant à définir l'essence de la vie par une passivité ontologique originaire. Quand bien même l'activité, chez Marx, se résoudrait dans l'immanence, et n'attendrait par conséquent pas d'une quelconque objectivation sa réalité, cela ne saurait donc suffire à sauter le pas auquel nous enjoint la pensée de Henry lui-même. Sans doute, contrairement à Hegel, "Marx ne pense plus la réalité comme l'objectivité ni à partir d'elle"<sup>42</sup>: mais cette "objectivité" se trouve finalement restreinte à l'idéalité, de sorte que ce qu'il pense comme "subjectivité" reste, ontologiquement, et une fois dit que l'objectif ne se résorbe pas intégralement dans l'idéal, de l'ordre de l'objectivité — la question étant dès lors de savoir ce qui dans cette "objectivité" de la "subjectivité," rend insaisissable le sens ontologiquement plein de la subjectivité telle que Henry l'a poursuivie tout au long de son

œuvre. Que cette critique de Hegel permette néanmoins à Marx de saisir certains éléments intrinsèquement compris, selon Henry, dans un tel retour à la passivité — et notamment l'ipséité fondamentale et constitutive de tout vivant, c'est certes ce que suggère notamment un passage à cet égard important de "*Sur la crise du marxisme*":

Que Marx ne se soit pas préoccupé de fournir la théorie de cette genèse de l'individu dans la vie et ainsi de sa naissance transcendantale, n'empêche pas qu'il ait spontanément interprété la vie comme se résolvant d'entrée de jeu en une multiplicité d'"individus vivants" et ceux-ci comme constituant la seule réalité qui existe.<sup>43</sup>

Mais même un tel passage désigne en creux ce que nous ne cessons de faire valoir: l'absence radicale, aux yeux de Henry lui-même, de toute théorie de la passivité ontologique originaire chez Marx.

Qu'avons-nous gagné, dès lors, avec l'ensemble de ces remarques "philologiques"? Une claire conscience, d'abord, du fait que Henry n'est pas Marx — qu'il n'est même pas "son" Marx — et qu'il faudrait à cet égard prendre beaucoup plus de distance avec la possibilité de les assimiler que Henry semble lui-même le laisser penser dans le texte publié. Sans doute, également, une réponse à la question de la situation du *Marx* dans l'œuvre henryenne: on ne peut nullement considérer le *Marx* comme une "application" des intuitions originaires des premiers textes à la pensée d'un auteur ou au domaine qu'elle tente de circonscrire, car de telles intuitions n'y sont pas, ne peuvent absolument pas y être frontalement développées, et plus encore, rendent finalement difficilement lisible le *Marx* sans l'épreuve d'un certain malaise — le même malaise, et nous savons désormais pourquoi, qu'avait dû, malgré sa fascination, éprouver Henry en lisant lui-même Marx.

Mais le gain le plus important de nos considérations nous semblent résider ailleurs: dans la lumière qu'elles nous semblent susceptible de projeter sur la question de la spécificité de la généalogie henryenne de l'économie eu égard à la réactivation husserlienne des idéalités physico-mathématiques et à la destruction heideggérienne de l'histoire sédimentée de l'ontologie, et plus encore, sur celle de la manière dont Henry se saisit pour sa part du problème central et fondamental de l'historialité du "naturant" transcendantal comme instance fondatrice de cette genèse. Car c'est alors un nouveau programme de recherche qui se dessine, dont l'intérêt sera de renverser rigoureusement l'ensemble des lectures critiques jusqu'ici tentées de la "philosophie pratique" henryenne. Il s'agirait en effet de montrer que le problème de l'historialité, entendu comme celui des "conditions" ou de la "situation" de l'instance transcendantale dans ce qu'elle fonde, et des insuffisances que l'on peut en effet, du moins à

première vue, diagnostiquer dans son traitement henryen, ne tiennent absolument pas, contrairement à ce que pense Ricœur, à une quelconque focalisation de Henry sur le pâtre et la passivité — de sorte que c’est au bout de l’activité qu’il s’agirait d’en saisir les modalités<sup>44</sup> —, mais tout au contraire, dans l’impossibilité pour Henry de montrer autrement que de manière cryptée comment l’historialité et les conditions de l’activité se fondent dans *l’être-situé* de la vie, autrement dit, comme l’établissait déjà les §§ 41 à 43 de *L’essence de la manifestation, dans la passivité ontologique originelle de tout être vivant, travaillant, produisant et consommant*. Ainsi, loin qu’une théorie de la passivité explicitement “plaquée” sur la pensée de Marx rende impossible la résolution du problème de l’historialité, c’est au contraire cette théorie de la passivité, en tant toutefois qu’elle ne se dit elle-même qu’implicitement, qui permet de résoudre ce problème laissé non résolu, aux yeux de Henry, par Marx lui-même. Et c’est à vrai dire ce qu’il suggère dans la réponse apportée, lors du même débat qui l’opposa à Ricœur, à une objection de Dufrenne. À l’idée d’une “action en retour” de l’économie sur l’individu, action dont l’effet serait justement de soumettre son activité à des conditions objectives, Henry objecte à son tour:

Je crois que c’est déjà penser la chose un peu en termes extérieurs: je veux dire que la réalité de la réalité économique, c’est ce que font les hommes chaque jour, ça ne fait qu’un [...]. Alors ce qu’il y a, c’est que cette vie, qui est la leur, se déroule dans des conditions qu’ils trouvent... Mais il n’y a pas de détermination extrinsèque de l’ensemble de ce processus: c’est notre vie même n’est-ce pas, nous sommes cela: nous ne sommes pas déterminés par les conditions économiques ou sociales extérieures: nous sommes en quelque sorte ces conditions.<sup>45</sup>

Le problème central de la philosophie pratique henryenne serait dès lors de comprendre ce que signifie cette proposition — “nous sommes ces conditions” —, et nous nous contenterons, pour conclure, de citer une dernière note préparatoire du *Marx* qui, opposant l’individu vivant à “l’individu pur” des “idéologues” — pur, c’est-à-dire justement exempt de tout mélange avec ce qui en lui se trouve “déterminé” par la passivité —, propose de penser le rapport du travail et de ses “conditions historiques” par analogie — *mais il s’agit justement de bien plus que d’une analogie* — avec celui que l’individu vivant entretient avec la passivité qui le donne à lui-même et fait de lui un individu *situé* dans la vie:

Individu situé.

En vertu de [l’]ipséité même (donc situation non extérieure à l’individu).

Mais de plus situation historique.

Individu situé historiquement ≠ “individu pur” des idéologues.

Cette situation historique étant fondée sur l’individualité nécessairement située.<sup>46</sup>

---

<sup>1</sup> Nous avons pu le constater encore récemment lors de la publication du premier numéro de la *Revue internationale M. Henry* consacrée, précisément, à sa lecture de Marx. Cf. *Revue Internationale Michel Henry*, n°1: Lectures du Marx de Michel Henry, (Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2010).

<sup>2</sup> En ce sens, c’est dans le prolongement – et sous l’impulsion de – Michel Henry que Ricoeur, dans le texte de 1980 intitulé “L’originaire et la question en retour dans la Krisis de Husserl,” pourra écrire: “Je me suis demandé si cette méthode de réduction, considérée dans son ensemble dans la *Krisis* de Husserl, ne constituait pas un paradigme recevable pour résoudre l’énigme du fameux “renversement” chez Marx [...]. En élaborant ce modèle d’intelligibilité, je n’oubliais pas que Husserl et Marx n’avaient pas en vue les mêmes idéalités. L’un considère les idéalités religieuses, politiques, éthiques, et “tout le reste de l’idéologie,” selon une expression de *L’idéologie allemande*. L’autre considère les idéalités logiques, mathématiques et philosophiques dérivées. Toutefois, il me semblait que les deux penseurs avaient en commun le même geste philosophique, précisément le “questionnement à rebours.” Texte initialement publié dans F. Laruelle, *Textes pour E. Lévinas* (Paris: J-M. Place éditeur, 1980), et repris dans *A l’école de la phénoménologie* (Paris: Vrin, 1986), 286.

<sup>3</sup> P. Ricoeur, “Le Marx de Michel Henry,” repris dans *Lectures 2: La contrée des philosophes* (Paris: Seuil, 1992), 281-283.

<sup>4</sup> Dans M. Henry, *Phénoménologie de la vie. Tome III: De l’art et du politique* (Paris: PUF, 2004), 101.

<sup>5</sup> Henry, *Phénoménologie de la vie*, t. III, 103.

<sup>6</sup> Henry, *Phénoménologie de la vie*, t. III, 103.

<sup>7</sup> Henry, *Phénoménologie de la vie*, t. III, 104.

<sup>8</sup> M. Henry, *Marx. Tome I: Une Philosophie de la réalité* (Paris: Gallimard, 1976), 342, note 1.

<sup>9</sup> M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l’ontologie biranienne* (Paris: PUF, 1997), 307.

- <sup>10</sup> Université catholique de Louvain, Plate-Forme technologique “Fonds Alpha,” Fonds Michel Henry, Ms A 21-04-16705.
- <sup>11</sup> Ms A 21-8-17237.
- <sup>12</sup> Ms A 22-7-17708.
- <sup>13</sup> Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 219-220.
- <sup>14</sup> Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 219-220.
- <sup>15</sup> Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 220.
- <sup>16</sup> Ms A 21-02-16579.
- <sup>17</sup> Ms A 21-6-16945
- <sup>18</sup> Henry, *Marx. Tome I: Une Philosophie de la réalité*, 307.
- <sup>19</sup> Henry, *Marx. Tome I: Une Philosophie de la réalité*, 393.
- <sup>20</sup> Henry, *Marx. Tome II: Une Philosophie de l'économie* (Paris: Gallimard, 1976), 484.
- <sup>21</sup> Henry, *Marx. Tome I: Une Philosophie de la réalité*, 322.
- <sup>22</sup> Henry, *Marx. Tome I: Une Philosophie de la réalité*, 321.
- <sup>23</sup> Sur ces équivalences, cf. ce passage décisif du texte de 1992 “Sur la cisme du marxisme. La mort à deux visages”: “Selon la téléologie immanente de la vie, le besoin s'assouvit dans l'activité en laquelle il se change spontanément. Tel est le mouvement de la vie, son automouvement, selon la séquence subjective élémentaire: Souffrance/Effort/Jouissance. Depuis l'origine immémoriale de l'humanité, cette séquence élémentaire – dite objectivement: besoin/travail/consommation – s'investit dans la production matérielle, c'est-à-dire subjective, des biens indispensables, dans le “procès réel de production” (Henry, *Phénoménologie de la vie*, t. III, 144).
- <sup>24</sup> Henry, *Marx. Tome I: Une Philosophie de la réalité*, 378; nous soulignons.
- <sup>25</sup> Henry, *Marx. Tome I: Une Philosophie de la réalité*; nous soulignons.
- <sup>26</sup> Henry, *Marx. Tome I: Une Philosophie de la réalité*, 477; nous soulignons.
- <sup>27</sup> Henry, *Marx. Tome I: Une Philosophie de la réalité*, 41; nous soulignons.
- <sup>28</sup> Henry, *Marx. Tome I: Une Philosophie de la réalité*, 196; nous soulignons.
- <sup>29</sup> Henry, *Marx. Tome I: Une Philosophie de la réalité*, 370; nous soulignons.
- <sup>30</sup> Henry, *Marx. Tome II: Une Philosophie de l'économie*, 322; nous soulignons.
- <sup>31</sup> Ms A-16-14-12820.
- <sup>32</sup> Ms A-16-8-12619.
- <sup>33</sup> Henry, *Marx. Tome II: Une Philosophie de l'économie*, 167.
- <sup>34</sup> Henry, *Marx. Tome II: Une Philosophie de l'économie*, 171, note 1.
- <sup>35</sup> Henry, *Marx. Tome II: Une Philosophie de l'économie*, 172, en note.

<sup>36</sup> Henry, *Marx. Tome II: Une Philosophie de l'économie*, 309, note 2.

<sup>37</sup> Ms A-21-7-17126.

<sup>38</sup> Ms A-16-14-12896.

<sup>39</sup> Le terme n'intervient qu'une fois dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, 144.

<sup>40</sup> Ms A-16-8-12606.

<sup>41</sup> Ms A-16-14-12820.

<sup>42</sup> Henry, *Marx. Tome I: Une Philosophie de la réalité*, 221.

<sup>43</sup> Henry, "Sur la crise du marxisme," 127.

<sup>44</sup> Cf. le passage déjà cité en note de l'article de 1978 consacré par Ricœur au Marx: "Les déterminations sociales sont par le Marx [...] affectent certes la vie de chacun et, en ce sens, elles sont toujours plus qu'un spectacle, un objet de représentation. Mais elles affectent la vie dans son agir et non dans son souffrir" (283).

<sup>45</sup> Henry, "La rationalité selon Marx," dans *Phénoménologie de la vie. Tome III*, 96; nous soulignons.

<sup>46</sup> Ms A 16-15-12946.