

Vie lacunaire et vie approfondie : la phénoménologie du mouvement vivant selon Michel Henry et Renaud Barbaras

Anne Devarieux

▶ **To cite this version:**

Anne Devarieux. Vie lacunaire et vie approfondie : la phénoménologie du mouvement vivant selon Michel Henry et Renaud Barbaras. Le moment du vivant : colloque de Cerisy, Presses Universitaires de France (PUF), pp.45-67, 2016, (Philosophie française contemporaine. Relations), 978-2-13-059263-1. hal-02145253

HAL Id: hal-02145253
https://hal.science/hal-02145253

Submitted on 2 Jun 2019

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

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

Vie lacunaire et Vie approfondie : la phénoménologie du mouvement vivant selon Michel Henry et Renaud Barbaras.

C'est […] « du côté du mouvement qu'il faut rechercher l'essence de la vie » affirme R. Barbaras dans son dernier livre[1], tandis que M. Henry affirme avant lui :

« La vie n' "est" pas. Elle advient et ne cesse d'advenir. Cette venue incessante de la vie, c'est son éternel parvenir en soi, lequel est un procès sans commencement, un mouvement »[2].

Mais de quelle vie et de quel mouvement parle-t-on ? M. Henry n'en fait pas mystère : c'est l'élucidation par Maine de Biran de l'être de l'ego, soit l'analyse de la structure propre à une subjectivité absolue qui l'a mis sur la voie de son ontologie phénoménologique. Un *seul* philosophe a vu le « problème originel du corps » et de l'ego comme *être du mouvement* :

« C'est Maine de Biran. Il y a chez lui une extrême attention accordée au mouvement, c'est le cœur de sa théorie du corps qu'aucune philosophie du corps n'avait élucidé auparavant »[3].

La vie, comme l'ego, relève d'un mouvement immanent.

Tout se passe comme si, interrogeant notre mouvement, nos auteurs étaient reconduits à la vie. C'est en effet le mouvement du sujet vivant qui conduit R. Barbaras à s'interroger sur « le sens d'être de la vie elle-même »[4]. A cette condition, la phénoménologie se fait naturellement une ontologie de la vie[5]. Mais encore une fois de quelle vie et de quel mouvement parle-t-on ? Avant nos deux auteurs, H. Bergson n'a-t-il pas vu en l'effort un tel mouvement absolu autorisant l'analogie avec le mouvement de la vie ? N'est-ce pas ce qui permet d'aller de l'effort au tout de la nature, de la conscience d'un changement en moi à l'universel devenir, à la psychologie de se prolonger en métaphysique ?

Quid de ce mouvement ? S'agit-il d'un accord sur un nom ? La vie est en effet liée au mouvement de multiples façons, et cela depuis Aristote au moins, et reconduire la vie au mouvement n'est-ce pas reculer le problème, s'il n'est pas moins difficile, comme l'a aussi montré Bergson, de penser le mouvement que la vie? Il y a en effet bien des mouvements. Pas moins que celle de vie, la polysémie du concept de mouvement invite à un usage métaphorique appuyé ; faudra-t-il dire, comme Bergson encore, que le langage est le plus littéral quand il parle métaphoriquement[6] ? Que la vie soit mouvement, qu'est-ce que cela signifie ?

I. Le nom du mouvement

a. Le point de départ, sinon d'arrivée, de nos deux auteurs nous semble similaire : il faut partir de *nos* mouvements, du mouvement vivant que nous sommes, et non de la biologie pour saisir la réalité tout à la fois phénoménologique et métaphysique de la vie. Ce congé donné à la biologie doit cependant être nuancé : R. Barbaras évoque la nécessité d'une « méta-biologie », tandis que M. Henry abruptement affirme que la biologie n'a rien à dire sur ce qu'est la vie, qu'elle est tout

[1] Renaud Barbaras, *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011, p.144 (abrégé *VL*). Voir aussi p.131 : « La vie doit être comprise en son fond comme mouvement et c'est dans la mesure exacte où le sujet des apparitions existe sur le mode du mouvement qu'une vie peut lui être attribuée ».

[2] Michel Henry, *C'est Moi la Vérité*, Paris, Seuil, 1996, p.74 (abrégé *CM)*.

[3] Michel Henry, *Auto-donation, Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004, p.217.

[4] Renaud Barbaras, *VL*, p.125.

[5] *Ibid.*, p.126.

[6] Ainsi Maine de biran, qui fait le lien ici entre nos deux auteurs, n'emprunte-t-il pas l'expression « vie de relation » aux physiologistes pour désigner la vie de la conscience, la vie personnelle? Pensons en à la doctrine biranienne finale « finale » des « trois vies ».

bonnement incapable de la penser[7]. Que la vie ou ce qu'on nomme tel ne se réduise pas à l'explication de l'être du vivant signifie, chez nos deux auteurs, qu'il faut donner un sens à la puissance de métaphorisation dont nous parlions : on ne peut séparer le souci de la vie libre et morale, intellectuelle ou spirituelle, de la vie tout court. Autrement dit, tous deux mettent en garde à leur façon contre le danger d'une occultation de la vie, qu'elle prenne la forme d'un oubli de la vie dont la vie elle-même serait responsable (la vie selon Henry est par essence oublieuse, comme l'ego est oublieux de soi, c'est-à-dire de ses mouvements) ou qu'elle témoigne simplement d'une mécompréhension de son essence propre comme de la nôtre.

R. Barbaras rejoint M. Henry pour dire qu'on n'a d'accès à la vie que *dans la vie*, et critique toute tentative de comprendre la vie à partir de la mort, (qui chez M.Henry n'existe pas[8] !) ou dans son horizon, compréhension qui revient à faire de la vie une négation de cette négation qu'est la mort, et, en définitive, à comprendre la vie comme survie. Bref il s'agit de partir non de l'être mais du *faire* de la vie, lequel ne semble se concevoir qu'à partir du nôtre. Mais quel est ce faire et en quoi est-il un faire ? Est-ce une production ? Une action ? Si ce faire est un mouvement, est-ce à dire que l'énergie de la vie s'accompagne nécessairement de mouvements ?

Partir de nos mouvements, il le faut, car il n'y a d'accès au mouvement de la vie par que par le mouvement vivant que nous sommes, et auquel en ce sens nous participons (pas plus la *pensée* selon Henry que l'intelligence selon Bergson, ou la représentation prisonnière du dualisme sujet/objet pour R. Barbaras, ne peuvent penser la vie). N'est-ce pas une intuition similaire qui conduit R. Barbaras à se demander, comme dans son dernier livre, si « le mode d'être propre au mouvement vivant ne délivre pas l'essence de tout mouvement »[9] ? Qu'est-ce alors que ce mouvement *vivant* ?

Irréductible à un mouvement physique, à la simple mobilité ou à un déplacement objectif dans l'espace, le mouvement vivant suppose une force ou un pouvoir, il est un *pouvoir se mouvoir*. Ce mouvement d'un corps ou d'une chair, nos deux auteurs le formulent comme un « je peux ».

Mais quel est ce « je peux » tant il est vrai que le « Je = Je peux » henryen semble bien éloigné du « je peux » selon R. Barbaras ?

b. On le sait, M. Henry développe une critique sans nuance du mouvement intentionnel de la conscience, propre à la phénoménologie qu'il nomme *historique*, au profit d'une phénoménologie dite *matérielle* ou impressionnelle radicale : avant de se porter vers le monde, et *pour pouvoir le faire*, la subjectivité est en possession d'elle-même sans distance, sans écart. Cette essentielle et immédiate appropriation à soi - que M. Henry appelle la *venue en soi* de la subjectivité - a été selon lui « passée sous silence » par toutes les théories classiquement dualistes de la conscience

[7] « Voilà donc ce que la science ne sait pas : notre vie. Or cette vie n'est pas quelque chose (comme c'est le cas de la vie biologique par exemple) mais précisément un savoir, le premier et le plus essentiel de tous, celui que présupposent tous les autres. Car tous les savoirs par lesquels nous connaissons le monde (qu'il s'agisse du monde sensible ou du monde des idées géométrico-mathématiques) : voir, entendre, sentir, comprendre, ne seraient pas s'ils n'étaient d'abord vivants, s'ils ne s'éprouvaient intérieurement et ne se connaissaient pas ainsi eux-mêmes d'un savoir inobjectif et irreprésentable dans l'acte même par lequel ils voient, entendent, comprennent, etc. ». M. Henry, texte paru dans *La Recherche*, 208, mars 1989.

[8] « [Henry]- Non, il n'y a pas de mort, justement. Il n'y a pas de mort, ou alors il faut en parler tout autrement, il faut travailler avec une philosophie radicalement différente. Parce que la butée de la mort, c'est la butée de la mort devant moi dans le monde. Il faut que je pense le monde pour que je pense la mort. Je me dis : je suis âgé, dans six mois peut-être, ou plus tard, je serai mort. Mais on raisonne alors dans l'ek-stase. Or, là où il y a la vie, dans son essence intérieure il n'y a plus d'ek-stase, ni passé ni futur ». Michel Henry le 6 Juin 1996 - propos recueillis par Magali Uhl et Jean-Marie Brohm, Revue Prétentaine Esthétiques, N°6.

[9] R. Barbaras, *VL*, note p.43.

qui sont en fait de vrais monismes dont le tort est de comprendre la subjectivité à la lumière de l'horizon ekstatique de visibilité, nommée « transcendance » du monde, à laquelle M. Henry oppose (la nuit de) l'« immanence » absolue de la subjectivité et par conséquent de la vie. Personne n'a jamais vu et ne verra jamais une subjectivité, pas plus que la vie elle-même.

La subjectivité est d'abord sans monde, donnée à soi, dans une épreuve radicalement passive et immanente : elle est pure affectivité. Telle serait la leçon inouïe et peut-être inaudible de Biran, à savoir que l'ego relève d'un mode spécifique de donation, sans distance à soi, pas même phénoménologique, que M. Henry baptise *auto-affection*, autre nom de la structure propre de la réceptivité originaire.

Or cette affirmation henryenne, c'est dans son premier livre que nous la trouvons, à savoir *Philosophie et phénoménologie du corps*[10]. M. Henry ne commence pas sa réflexion *par la vie* mais bien par l'examen du mode spécifique de donation de la subjectivité trouvé nulle part ailleurs que chez le « prince de la pensée », Maine de Biran. C'est bien le mouvement de non-dépassement ekstatique constitutif de l'ego qui engage le mouvement d'approfondissement de la structure de l'essence, dévoilée dans *l'Essence de la manifestation*.

En mettant en avant une ontologie de la subjectivité qui est une ontologie du corps, une théorie du corps subjectif, Biran aurait découvert conjointement que la subjectivité n'est rien de transcendant, mais qu'elle relève d'une sphère d'immanence radicale, laquelle dévoile l'existence subjective, corporelle, concrète, individuelle, et montre exemplairement la relation *sui generis* du corps sentant et connaissant *à lui-même*, *identique* à celle de la structure de l'ego : « Je suis mon corps »[11].

C'est l'analyse par Biran de la structure de la subjectivité, dont la doctrine finale des trois vies n'est que *l'approfondissement* (et non pas la négation ou la dernière « conversion ») qui met Henry sur la voie de sa phénoménologie de la vie. Autrement dit, c'est en méditant sur la relation primitive biranienne, laquelle est un mouvement *intérieurement senti*, relation non intentionnelle de soi à soi, qui est l'essence de l'ego, que le geste philosophique henryen débute pour ne jamais cesser, et se prolonge « naturellement » en phénoménologie de la vie.

Cela signifie, en d'autres termes, que la « venue en soi » du soi relève d'un mouvement ne différant pas *en essence* du mouvement par lequel la vie vient en soi. Telle est la sphère ontologique de l'immanence pathétique dont l'autre nom est *Révélation* : la subjectivité, comme la vie, est révélation. Un mouvement singulier, celui par lequel la subjectivité advient à elle-même, donne la clé d'un autre mouvement qu'elle révèle en se révélant à elle-même, à travers moi : celui de la vie, qui s'auto-affecte en elle et en moi. Par conséquent l'oubli de la vie véritable est un oubli de la subjectivité véritable : l'ego est un *ego vivant*[12].

La phénoménologie henryenne de la vie part, pour y retourner toujours, d'une interrogation sur le mouvement constitutif de l'être de l'ego, d'un mouvement qui, pour avoir un terme transcendant, ne nous jette pourtant jamais au dehors, et s'achève en une phénoménologie de l'Incarnation. Ce faisant, ce *n'est pas le mouvement en tant que tel, ou le mouvement volontaire cher à Biran que retient M. Henry,* mais bien l'affirmation que la subjectivité est *donnée à elle-même dans toutes* ses déterminations, de façon immédiate, absolue, sans intermédiaire.

En effet, à l'instar du soi henryen, le *volo* biranien n'est pas directement extasié dans un

[10] Livre écrit avant, mais publié après, *l'Essence de la manifestation*.
[11] *Philosophie et Phénoménologie du Corps*, Paris, PUF, 1965, p.271 (abrégé *PPC*).
[12] A la question, - formulée dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, - « comment puis-je savoir que c'est moi qui agis, d'où me viennent le sentiment, la connaissance immédiate de mon effort ? » M. Henry répond : « *Comment pourrais-je vivre si ma propre vie ne m'est pas donnée à moi-même, si je ne suis pas ma propre vie ?* », *PPC*, p.97.

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

Dans ces conditions, *qu'est-ce que cela que Henry appelle « mouvement »* ? Dire en effet que le mouvement constitutif de l'ego est, comme celui de la vie, non intentionnel, c'est dire identiquement que le *corps* est dans son *être* le lieu de cette révélation immanente, et que, par conséquent, ce monde donné dans et par mon mouvement présuppose un mouvement principiel qui échappe à la sphère transcendante de la représentation. M. Henry ne nie cependant pas la présence d'un terme transcendant comme corrélat d'une intentionnalité motrice : le mouvement ne relève pas seulement d'une expérience interne transcendantale mais bien aussi d'une expérience transcendante[13]. Mais il affirme, en amont, une révélation *plus originaire* du mouvement à lui-même, sans laquelle le mouvement intentionnel ne serait jamais donné à lui-même et ne nous donnerait jamais un monde. Le mouvement immanent, non représenté, irreprésentable - dans lequel même l'élément dit transcendant n'est pas vécu comme représentation - est cet originaire. A ce titre, le mouvement, loin d'être une intentionnalité comme les autres, est bien l'intentionnalité « la plus profonde » de la vie de l'ego, car il se retrouve dans *toutes* les déterminations *sans exception* de la vie transcendantale de l'ego :

> Le mouvement est l'intentionnalité originaire, une intentionnalité en quelque sorte permanente de la vie de l'ego, de manière que ce qui nous est donné dans l'expérience présente inéluctablement ce caractère essentiel d'être donné à notre mouvement ; notre vie concrète […] fait, par cela même et en même temps, l'expérience du monde comme terme transcendant de ce mouvement, comme continu résistant[14].

La révélation immanente de l'ego et de ses *pouvoirs*, est celle de l'intentionnalité à elle-même. Ainsi s'affirme le rejet de tout idéalisme problématique : l'ego est aussi certain du monde que de lui-même. Par conséquent notre action dévoile, *en même temps* que *l'être* du monde, son apparaître ekstatique, et la spécificité du mouvement de conscience biranien, soit le corps lui-même, rend compte à lui seul de la « duplicité de l'apparaître » dont il apparaît tout à la fois comme la preuve et l'effet[15]. Le corps est le *mouvement senti dans son accomplissement*.

2. M. Henry reconduit par conséquent le mouvement au *pouvoir* :

« C'est cette identité de l'être originaire du mouvement avec celui de la connaissance ontologique

---

[13] « Le corps est un mouvement, mais le mouvement va mouvoir quelque chose. *Or, il faut d'abord que le pouvoir qui prend ou qui meut soit en possession de lui-même* », *Auto-donation, Entretiens et conférences*, p.217.

[14] *PPC*, p.103.

[15] « […] c'est ce procès tout entier de notre action radicalement immanente tenant en elle notre corps organique aussi bien que le corps réel de l'univers qui se trouve perçu de l'extérieur dans l'apparaître du monde. Il n'y a donc pas deux procès, mais un seul, celui de notre corporéité charnelle ; c'est ce seul et unique procès qui nous apparaît autrement, dans un autre apparaître, se découvrant alors à nous dans l'"au dehors" du monde sous la forme d'un processus objectif » (Michel Henry, *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 217. Abrégé *I*).

elle-même que nous exprimons en disant que le corps est un pouvoir »[16].

Le je est un « je peux », un « faisceau de pouvoirs », en possession d'eux comme de lui-même, et, parmi eux, *mais non exclusivement*[17] du « pouvoir se mouvoir ». Loin d'une conscience motrice ou d'un « sujet incarné » à la manière d'un M. Merleau-Ponty, l'ego henryen est un pouvoir se possédant sans reste : pas plus que la vie, il ne se quitte. *Philosophie et phénoménologie du corps*, déjà, le disait : « C'est toujours *à partir de lui-même* que l'ego se connaît »[18].

La subjectivité - tout à la fois existence et connaissance absolue - est affirmée comme *pure unité avec soi* de la vie, avec laquelle l'ego semble purement et simplement s'identifier : « Il résulte de l'immanence absolue de l'ego que celui- ci *s'identifie* dans son être avec la vie même, au lieu d'être un terme abstrait et générique »[19]. Est-ce à dire qu'il n'y ait qu'un seul et même mouvement ? L'essence de mon être est-elle dès lors l'essence tout court (de la vie) ?

> Ce qui la [la subjectivité] caractérise d'un point de vue eidétique, c'est bien plutôt le fait qu'elle est une vie dans une sphère d'immanence absolue, qu'elle est la vie[20].

M. Henry fait-il la différence entre *une* vie, celle d'une subjectivité, et *la* vie ?

> *Ce qui maintient dans la vie, toutefois, c'est cela même qui est la vie*, non pas précisément l'entendement, mais la vie effective de la subjectivité absolue sous toutes ses formes, c'est-à-dire aussi bien le corps et, d'une manière générale, ce que le langage commun appelle, lui aussi, la vie[21].

Si le mode de donation spécifique de l'ego « ouvre la voie » à la révélation de l'essence de la manifestation, l'ego n'a pourtant pas la dignité de l'essence, car il n'est pas le fondement « *ultime* »[22]. M. Henry en effet interroge :

> Mais nous, comment parvenons-nous en elle de manière à avoir part à cette révélation qui lui est propre ? Ce n'est précisément pas en partant de nous, de quelque ego originaire, ultime constituant fonctionnant en dernière instance, porteur de quelque dispositif d'expérience, de l'intentionnalité ou de l'i*n der Welt sein*, ego qui pourrait ainsi préparé et armé en faire l'expérience. Aucun a priori ne précède notre relation à la vie […] dans la vie nous y sommes toujours déjà[23].

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

---

[16] *PPC*, p.134.
[17] La crainte, par exemple, est un pouvoir au même titre que le mouvement volontaire.
[18] *PPC*, p.238.
[19] *PPC*, p.53.
[20] *Ibid.*, p. 257-258.
[21] *Ibid.*, p. 258.
[22] *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1965, p.52-53. Abrégé *EM*.
[23] « La vie », *Michel Henry*, Lausanne, éd. L'Âge d'homme, 2009, p.95.

co-joindre l'immanence d'une vie, milieu de l'ego, afin de comprendre ce que *Incarnation* désignera comme la « co-appartenance à l'auto-apparaître primordial d'une subjectivité co-apparaissant en lui et liée à lui *par quelque raison d'essence* »[24].

La vie, dès lors, est notre situation *absolue*. Parce que « l'essence ne réside pas hors de nous mais dans notre propre vie »[25], la Vie par conséquent est, en son essence, une ipséité ou intériorité *radicale*[26]*,* « l'autodonation soit la donation de la donation : elle est la phénoménalité et le mode originaire selon lequel elle se phénoménalise : en se donnant c'est elle-même qu'elle donne »[27]. L'ego est en vie *en son mouvement même* : la venue dans la vie (et non la venue « au monde ») signifie que c'est la vie qui vient en nous et non nous en elle - telle est la « naissance transcendantale »[28] de l'ego - : la vie nous *engendre*. En tant qu'acte, l'auto-affection est bien cet *excès* qui est un non-dépassement, sans lequel l'ego comme la vie elle-même ne s'affecterait pas : elle est le vivre originel, soit une *opération*, l'*expérience de soi de l'essence* ou « le sentiment originaire que l'essence a d'elle-même » et, par conséquent, mouvement d'engendrement qui génère l'auto-affection (au sens faible)[29] que nous sommes en tant qu'ego vivants.

II. Le mouvement selon R. Barbaras.

Depuis son livre *Le désir et la distance*, R. Barbaras développe une phénoménologie de la vie qui ne fait pas mystère ni des auteurs qui l'inspirent (au premier chef sans doute M. Merleau-Ponty et Jan Patočka) ni des refus parfois ambivalents qui sont les siens (M. Henry est ce « cas de figure »).

Sa critique de la phénoménologie henryenne de la vie se déploie essentiellement, - c'est ce qui retient ici notre attention -, *au nom du mouvement* : il dénonce dans l'analyse henryenne l'usage métaphorique d'un terme qui impliquerait une méconnaissance tout à la fois de la subjectivité et de la vie. C'est d'abord le concept d'intériorité qu'il récuse, en refusant de conclure d'un individu en possession de lui-même à l'immanence pure et à la coïncidence à soi. A la question :
« L'être du mouvement est-il susceptible d'être réintégré dans une pensée de la vie comme auto-affection ? »[30], R. Barbaras répond négativement.

a. Deux concepts de mouvement

R. Barbaras développe en effet une critique sans concession du mouvement immanent henryen, tout à la fois de l'ego et de la vie, et cela au nom du mouvement et de la vie, et aussi - faut-il l'ajouter - au nom de l'analyse biranienne elle-même. M. Henry retiendrait du couple des deux termes « distincts non séparés » de la dualité primitive biranienne (la force dite hyperorganique et la résistance intérieure docile du corps propre) *le non séparé* au détriment du

---

[24] *I*, p.95.
[25] *EM*, p.538.
[26] Voir par exemple, PV-1, p.68-69. « C'est que la vie est intériorité et que dans l'extériorité nul ne la trouvera jamais », Michel Henry, « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? » dans *Phénoménologie de la vie*, I, Paris, PUF, 2003 (abrégé PV-I), p.55
[27] « La vie », *Michel Henry*, Lausanne, éd. L'Âge d'homme, 2009, p.91.
[28] PV-I, Paris, PUF, p.135-136.
[29] M. Henry vient en effet à distinguer sens fort et sens faible de l'auto-affection : « Comment se rapportent l'un à l'autre le sens faible et le sens fort du concept d'auto-affection ? Comment le premier renvoie-t-il nécessairement au second de façon à se fonder sur lui ? En ceci que le Soi singulier que je suis ne s'éprouve lui-même qu'à l'intérieur du mouvement par lequel la Vie se jette en soi et jouit de soi dans le procès éternel de son auto-affection absolue…*Le Soi ne s'auto-affecte que pour autant que s'auto-affecte en lui la Vie absolue* » (*CM*, p.136).
[30] R.B, *VL*, p.36.

distinct, et déplacerait indûment la découverte biranienne (ce que Patočka avait su voir chez Biran aurait été falsifié par Henry). Cette critique se développe en plusieurs directions et à travers quelques arguments clés. Le premier est qu'un mouvement qui, tel le mouvement immanent henryen, *demeure en soi* est par définition incapable de rejoindre le monde : le prétendu dualisme ontologique henryen serait une impasse, tant il est vrai que le propre du mouvement est d'effectuer le pas vers l'extériorité. Ainsi affirmer comme Henry du mouvement immanent qu'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, ne laissant aucune parcelle de lui se détacher de lui, se perdre hors de lui, dans une extériorité quelconque, dans l'extériorité du monde »[31], c'est le comprendre tout entier dans l'immanence d'une force qui l'impulse par laquelle la vie s'affecte elle-même. R. Barbaras commente non sans malice « l'étrangeté » d'un tel mouvement lequel « ne comporte aucune altération, aucun dépassement, aucune négativité, puisqu'il ne se quitte pas lui-même, ne se détache jamais de lui-même, de sorte qu'il semble se confondre purement et simplement avec l'immobilité »[32]. J. L. Chrétien écrivit jadis que la vie selon Henry est un enfer[33], R. Barbaras affirme qu'elle est synonyme de mort : « Mais cette vie qu'aucun défaut ne vient creuser, qui consiste en une étreinte sans distance de soi avec soi et se confond finalement avec une pure immobilité, est synonyme de mort »[34].

Le verdict, sans appel, dénonce l'incohérence de l'analyse henryenne à la fois quant à l'essence du mouvement et quant à celle de la force. En affirmant que « la réalité d'un mouvement ne s'épuise pas dans son effectuation phénoménologique singulière » mais qu'elle réside « dans le pouvoir de l'accomplir »[35], M. Henry indûment réduirait le mouvement au concept de *pouvoir* et permettrait la régression transcendantale, de la chair à la vie comprise comme auto-affection pure. Le pouvoir, objecte R. Barbaras, ne doit-il pas s'actualiser ?

On peut pourtant se demander si M. Henry l'a jamais nié. S'il repose sur la mise à disposition de ces pouvoirs par la vie, l'exercice effectif des pouvoirs d'une subjectivité vivante définit la praxis humaine. N'est-ce pas par ailleurs ce que M. Henry pense sous le titre de « phénoménologie de la mémoire »?[36] Vivre, c'est toujours en ce sens revivre :

> Les choses ne sont jamais présentes au corps dans une expérience qui porterait en elle ce caractère de devoir être unique, toujours, au contraire, elles se donnent à nous comme *ce qu'on verra deux fois*[37].

Il est vrai cependant, comme nous l'avons vu, que le terme générique de mouvement désigne sous la plume de Henry *tout à la fois* l'ego comme « l'être du mouvement », le mouvement originaire que nous sommes comme soi charnel, *et* celui vers lequel il fait déjà signe : "l'automouvement" de la vie immanent en lui. C'est dire que la non- séparation de soi à soi, garantie dans le biranisme par le seul mouvement *volontaire*, est reconduite, par M. Henry, à « la

---

[31] *Incarnation*, p.203.
[32] R. B, *VL*, p.38.
[33] J. L. Chrétien, « La vie sauve », in *Les Etudes philosophiques*, n°1/1998.
[34] R. B, *VL*, p .147.
[35] *I*, p.205.
[36] Nous renvoyons à notre article, « Michel Henry et Maine de Biran, phénoménologie de la mémoire et réminiscence personnelle », dans Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, *Michel Henry une phénoménologie radicale*, 30, second semestre 2011, p.121.
[37] *PPC*, p.133. « L'être d'un objet est ce que je puis atteindre sous la condition d'un certain mouvement. Comme ce mouvement, d'autre part, est une possibilité propre, irréductible, inaliénable, et, pour tout dire, ontologique de mon corps, il s'ensuite que l'être du monde est ce que je puis toujours atteindre, ce qui m'est accessible par principe » (*Ibid.*).

pure unité avec soi de la vie, d'une vie qui n'est pas séparée de soi ». La venue en soi du soi s'accomplit dans le procès de la venue en soi de la vie, dont elle est distincte mais non séparée. Tandis que Biran mettait en avant un « agir sur soi », Henry plaide pour un mouvement immobile, un auto-mouvement qui est celui de la vie elle-même.

C'est au contraire la prétendue coïncidence à soi de la force que R. Barbaras critique : « On ne peut conclure du refus de situer la force dans l'élément de l'extériorité à sa caractérisation comme intériorité pure » affirme-t-il[38].

Si la subjectivité est bien un mode original de rapport à soi, celui-ci ne relève pas d'une immanence pure : je ne suis certes pas étranger à moi, mais je ne coïncide pourtant pas avec moi ; et le mouvement, pour ne pas s'épuiser dans l'extériorité, y réside aussi ! Le propre du mouvement vivant – par opposition à un mouvement purement physique - est précisément, si l'on en croit R. Barbaras, *d'être ce lien*.

C'est précisément ce questionnement que Henry écarterait en faisant du mouvement non pas un pouvoir (de) se mouvoir mais, selon M. Henry lui-même, une « possibilité principielle et *apriorique* »[39]. Par un mouvement de creusement en amont dont il a en effet le secret[40], M. Henry ne cesse de régresser du mouvement engagé dans l'extériorité à un pouvoir, puis à un pouvoir-pouvoir, qui est le don de la vie elle-même (« hyper-pouvoir ») et à ce titre pure Réceptivité. *Telle est la distinction que fait Henry entre l'ego et le moi* : ce dernier est celui qui s'éprouve passivement dans la Vie, comme *généré*, tandis que l'ego est l'être dont les pouvoirs sont disponibles et celui capable de les exercer[41].

Par conséquent, selon M. Henry, « tout pouvoir se heurte en lui-même à ce sur quoi et contre quoi il ne peut rien, à un non-pouvoir absolu. Tout pouvoir porte le stigmate d'une impuissance radicale »[42]. C'est précisément ici que la voie henryenne, selon R. Barbaras, *quitterait le terrain proprement phénoménologique* et deviendrait *métaphysique*.

Nous ne nous demanderons pas ici s'il s'agit ou non d'un « déplacement indu de la découverte biranienne »[43], mais irons directement à la conclusion de R. Barbaras selon laquelle l'analyse henryenne contrevient à la fois à l'essence du mouvement et à celle du pouvoir.

Faut-il en effet le suivre sur ce point ? Est-il vrai que M. Henry arrache le pouvoir au mouvement qu'il permet chez Biran ? Henry minimise-t-il le rapport du pouvoir au faire, « au mouvement qu'il impulse »[44] ? Enfin, faut-il dire avec R. Barbaras qu'avec la chair henryenne, aucune extériorité n'advienne[45] ?

---

[38] *Ibid.*, p.36.
[39] *I*, p.205.
[40] Par conséquent, les inflexions majeures que M. Henry fait subir à la lettre du texte biranien - la métamorphose du *volo* biranien en « je peux », la reconduction du sentiment de puissance (effort) à l'ensemble des mouvements et affects dont je suis capable, celle de l'ego à une puissance plus originaire que lui, celle de l'« hyper-pouvoir » (mise en possession de ses pouvoirs), à l'immémorial d'une chair, d'une chair pathétique à une Archi-chair, du fils à l'Archi-Fils, témoignent de cet éternel mouvement rétrograde, de creusement de l'intériorité.
[41] « …engendré dans l'auto-affection de la vie absolue, le Soi s'éprouve soi-même passivement et ainsi comme un moi, ce moi alors n'est pas seulement un moi : […] il entre en possession de lui-même en même temps que de chacun des pouvoirs qui le traversent, il est en mesure de les exercer. Une nouvelle capacité lui est conférée, aussi extraordinaire que celle d'être un moi, lors même qu'elle en est la simple conséquence. C'est la capacité du moi d'être en possession de soi précisément, […] Je s'écrit : je Peux. […] C'est d'être un moi que l'ego est un ego. « Moi, ego..» marque l'achèvement du procès de ma naissance transcendantale » (PV-I, p.135-136).
[42] PV- I, p.139.
[43] R.B, *VL*, p.40.
[44] *Ibid.*, p.44.
[45] *Ibid.*, p.40.

L'enjeu d'une telle critique est clair : c'est, selon la formule de R. Barbaras, contre l'acosmisme de la pensée henryenne de la vie[46], « *sur le terrain du monde* » qu'il faut comprendre l'individuation d'une subjectivité, et non à même l'immanence de son pathos et des vicissitudes de ses deux affects fondamentaux que sont la souffrance et la joie. R. Barbaras touche juste quand il souligne le renversement (revendiqué par Henry) de cette puissance apriorique en impuissance ; le sentiment est reconduit par Henry à la force et, inversement, le sentiment de puissance reconduit à la puissance du sentiment, — laquelle signe l'impuissance ontologique de la vie comme de l'ego à se défaire de soi : le faire de la vie est pathos et ce pathos est son faire. C'est que M. Henry noue, et cela de façon cruciale, ce que Maine de Biran distinguait, à savoir l'affectivité et le mouvement, le sentiment de soi et le sentiment du Soi (de l'essence), phénoménologie et ontologie[47]. Il ne peut dès lors tout à la fois garder tout son rôle au mouvement de l'effort (et avec lui aux analyses biraniennes relatives à la continuité de résistance), *et* l'identifier à une puissance pathétique, qu'à souligner le *nexus* spécifique entre l'affectivité et la force. Le souffrir, loin d'être antithétique du mouvement, est l'acte par excellence de l'essence, et réciproquement l'acte (comme l'action) est la passion de l'acte de l'essence[48].

b. A la « pulsion » henryenne de la chair, qui se donne toujours comme pathos signalant une force, R. Barbaras substitue le « Désir », seul à même, selon lui, de faire advenir une extériorité « vraiment irréductible » dont la duplicité de l'apparaître qui traverse le corps et ses mouvements est incapable de rendre compte. Comment en effet, dans l'analyse henryenne, le mouvement pourrait-il - sinon pour des raisons « théologico-métaphysiques » - être traversé par cette duplicité s'il est « mouvement qui demeure en soi, mouvement que ne déchire aucun échappement » ?

Et pourtant, n'est-il pas vrai que je ne sois pas séparé de moi ? N'est-il pas vrai que mon mouvement s'il a son corrélat dans le monde, ne se perde jamais lui-même ? Est-il vrai d'autre part que l'auto-affection ne puisse rendre compte de l'intentionnalité ? Biran ne reconnaissait-il pas lui-même deux modes de l'effort, l'un immobile et purement immanent et l'autre dit « exprès » ou « intentionné »[49] ?

Pour concevoir ce *moi* phénoménal dans le sens unique et individuel de son aperception immédiate, séparée de tout ce qui n'est pas elle, supposons tous les muscles volontaires contractés dans l'immobilité du corps, les yeux ouverts dans les ténèbres, l'ouïe tendue (*acuta*) dans le silence de la nature, l'air ambiant en repos et la température extérieure en équilibre avec celle de la surface du corps, toutes les impressions internes réduites au ton naturel de la vie organique, insensibles dans leur continue uniformité…l'effort reste seul, et avec lui, le *moi* phénoménal pur ou réduit à son aperception immédiate interne […][50].

R. Barbaras lui-même le concède, jusqu'à reprendre les termes d'intériorité et d'extériorité pour le dire, mais il nuance:

En ce sens le mouvement n'est pas étranger à lui-même, selon la formule biranienne, *sans se connaître*

---

[46] R.B, *VL*, p.141.

[47] « L'Énergie est ainsi en nous comme elle est en soi, ce Souffrir primitif qui est notre relation pathétique à l'être comme elle est la relation de l'Être à lui-même », M. Henry, *La Barbarie*, p. 176-177.

[48] En reconduisant le sentiment d'effort à son essentielle affectivité, M. Henry retrouve l'étymologie de l'affect : un faire non ekstatique. Sur la spécificité de l'effort henryen, nous renvoyons à notre article : "Force et affectivité: en quoi le sentiment d'effort n'est-il pas un sentiment comme les autres?", Revue *Alea, International Journal of phenomenology and hermeneutics,* "Michel Henry et la phénoménologie matérielle ».*Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica ALEA*, 10 / 2013.

[49]Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, t.VII-2, p.239.

[50] Maine de Biran, *De l'aperception immédiate*, Le Livre de poche, 2005, p.194.

pour autant : il est caractérisé par la non indifférence à lui-même que lui confère son être volontaire, son appartenance à un élan[51].

Tel est en effet le *désir*, selon R. Barbaras, mouvement porté par un élan dont l'intériorité, loin de signifier son immanence pure, n'est autre que l'excès du pouvoir sur son faire ou son actualisation :

> L'incontestable extériorité du mouvement ne va pas sans une forme d'intériorité, qui n'est pas une immanence mais l'excès permanent du pouvoir sur ce qu'il met à chaque instant en œuvre […] Le mouvement est intérieur au pouvoir mais à un pouvoir qui n'est que sa propre extériorisation[52].

Cette concession essentielle montre, selon nous, ce qui se joue ici de façon paradoxale dans la *reprise d'un même terme* : la subjectivité incarnée selon R. Barbaras est son propre passage dans l'extériorité, et le moi, toujours inadéquat, ne se rassemble qu'en s'aliénant : il n'y a pas de « proximité à soi » chez R. Barbaras mais bien au monde, et d'« ouverture à soi » que sur fond d'ouverture au monde. Au moins depuis ses *Recherches phénoménologiques*, la question de R. Barbaras est la suivante : comment penser la place singulière de la subjectivité (mise en évidence par Husserl) mais cela au sein même du monde, c'est-à-dire en évitant le clivage entre une subjectivité extra mondaine et la réalité empirique du monde, qui soit l'expérience d'une subjectivité *mienne*[53] ?

Or le *mouvement* est ce qui permet de comprendre le sujet adéquatement c'est-à-dire comme un sujet intra-mondain dont la certitude de soi ne signifie pas l'adéquation mais un sujet capable d'horizon[54].

IV. Identités et paradoxes

Avant et afin de souligner la proximité de ces deux analyses, à rebours de leur opposition frontale affichée, et non pas de leur connivence avouée, faisons le point sur la question du mouvement.

Tandis que Henry refuse l'incarnation[55] à la manière d'un Merleau Ponty, Barbaras la revendique : le mouvement vivant suppose un être incarné, car c'est dans le mouvement que se réalise l'*incarnation* soit « l'unité de la subjectivité et de l'extériorité »[56]. Si la subjectivité se constitue par le mouvement, si elle se révèle comme incarnée, le propre du mouvement est qu'il est tout à la fois subjectif et objectif[57].

Parce que l'existence est mouvement, elle s'incarne[58]. Être du monde sans y être situé, cela ne signifie rien d'autre que *s'y mouvoir*. Qui pourrait nier ces deux faces du mouvement ? Mais, selon M. Henry, nos propres mouvements ne nous emportent vers un monde, qu'à la condition de ne pas sortir d'eux-mêmes. *Un mouvement par conséquent qui serait pure ek-stase serait*

---

[51] R.B, *VL*, p. 46. Nous soulignons.

[52] *VL* p.47. C'est la dynamique du désir qui fait naître la différence sujet / objet : « le mouvement vivant dessine une partition à laquelle doit être reconduite la distinction de l'objectif et du subjectif : l' « intériorité » est ce qui est couvert par l'approche, l'« extériorité » l'excès du Tout sur ce qui est atteint » (*Vie et intentionnalité*, *Recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, p.182).

[53] R. Barbaras, *Vie et intentionnalité,* p.139.

[54] Un sujet « « capable d'ouvrir l'écart de l'apparition et du monde, capable de transcender l'apparition vers le Tout dont elle est la négation. A la lumière de ces exigences, il apparaît que le sujet doit être compris comme sujet vivant et sa subjectivité comme mouvement » (*Vie et intentionnalité*, p.148).

[55] Depuis son premier livre.

[56] R.B, *VL*, p.148.

[57] R.Barbaras ne peut, en ce sens, faire sienne l'identité affirmée du je et du corps.

[58] R.B, *VL*, p.98.

contradictoire avec son intériorité et, par conséquent avec sa propre essence[59]. R. Barbaras, lui, insiste sur la dimension motrice de la conscience et le déploiement corporel, dans l'extériorité, d'un sujet qui doit sortir de soi pour se gagner, dans une « absolue » hétéro-affection[60].

Peut-on imaginer une distance plus grande avec M. Henry ? Inspiré par la lecture de Patočka notamment, qui souligne chez Biran la mise en évidence la relation de la subjectivité au mouvement corporel, R. Barbaras affirme, en une longue justification du concept de mouvement, son irréductibilité à un déplacement dans l'espace : loin d'être immanent ou immobile, il est identiquement avancée dans le monde et absence de soi. Pour ne pas être d'emblée pris dans un réseau de métaphorisation dont nous serions dupes, nous devons par conséquent penser le mouvement comme *négativité* :

Il n'y a en effet de mouvement que comme arrachement ou altération incessants, sortie continuelle de soi ou non coïncidence à soi ; le mouvement est cela qui ne demeure justement pas en soi-même : son être n'est pas plénitude mais négativité : *le mouvement est la négativité au cœur sujet vivant* [61].

On est ici clairement aux antipodes de l'analyse henryenne et de la pleine positivité du Soi.

Ainsi, bien qu'il reconnaisse que le mouvement ignore le partage de la visée à vide et de son remplissement, R. Barbaras l'interprète très différemment de M. Henry: le mouvement ne vise pas à vide car son intention est réalisation dans l'extériorité, son « je peux » est un « je fais ». M. Henry concède, lui, en une note de *Incarnation*:

C'est un problème de savoir si la relation du "je peux" au terme qui lui résiste continûment peut encore être décrite en termes d'intentionnalité, d'intentionnalité motrice par exemple. Et cela parce que toute intentionnalité au sens de la phénoménologie est une *Sinngebung*, une donation de sens, alors qu'en cette épreuve pure du continuum résistant dans l'auto-mouvement immanent du "je peux", aucune signification, aucune idéalité n'intervient[62].

Que le mouvement ignore la visée à vide, loin de signifier qu'il réside dans son extériorisation, exprime tout au contraire ce que Biran déjà affirmait : son essentielle intériorité[63].

R. Barbaras, tout au contraire, souligne que l'intramondanéité est motricité parce qu'il n'y a d'horizon que pour un sujet qui s'avance vers lui. De la corrélation entre ce que R. Barbaras nomme *l'indéfinité* du mouvement et le caractère *intotalisable* du monde auquel il se rapporte, découle une toute autre analyse de *l'excès* que celle propre à Henry : l'excès est celui du « je peux » sur le « je fais », et, en ce sens, le « miroir exact de l'excès du monde sur ses actualisations finies »[64]. Il signe l'excès des impulsions sur leurs effectuations spatiales. Par

---

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

[60] R. Barbaras dit tout à la fois sa proximité et son éloignement de la pensée de M. Henry. La plus grande proximité est dans la compréhension de la conscience comme affect : « en tant qu'elle procède de la vie, la conscience n'est pas connaissance mais affect » ; mais une « absolue hétéro-affection » : « rien ne la comble car elle est désir » (R.B, *VL*, p.125.).

[61] R.B, *VL*, p.125. Cf. *Le désir et la distance*, Paris, Vrin, 1999, p.117.

[62] *I*, p.212.

[63] En aucun cas le geste ne soutient un mouvement de la conscience : loin de devoir être pensé par rapport à l'intention qui l'anime, le geste est ce mouvement même. Ainsi l'amour n'est pas la cause de mon geste : « Mais quel est le rapport de tel geste à l'Amour absolu ?

Comment cet amour absolu justifierait ceci (a) plutôt que cela (b), que b qui était précisément le contraire de a ; c'est par amour que j'ai menti mais si je n'avais pas menti, ç'aurait été aussi par amour - le rapport de l'un à l'autre (du geste à l'Amour) est tout à fait contingent – oui, aussi longtemps que l'Amour est cause (transcendant) de mon geste, mais s'il est mon geste même, ainsi dans la foi, dans la confiance, je ne dis pas que j'ai confiance *à cause de mon amour* mais c'est celui-ci qui est cette confiance il est le mouvement même de cette attente généreuse (qui fait l'autre généreux) », *Inédit* de M. Henry, consulté à Louvain-La-Neuve.

[64] R.B, *Vie et intentionnalité*, p. 146.

conséquent le vivre est « plus qu'un simple mouvement, mais moins qu'une pure épreuve » ; une expérience qui est une avancée, un mouvement - dévoilement d'un étant qui en même temps se dérobe et est au terme d'un mouvement ; bref le mouvement est la dimension active du vivre, et son autre nom est Désir : « A l'excès non positif du monde correspond l'insatiable avancée du désir »[65].

Le *désir*, essence du mouvement vivant, est l'autre nom ou mieux la « vérité de l'intentionnalité »[66] : « Plus profond que la conscience et le mouvement il y a le désir qui les rapporte l'une à l'autre »[67]. Dans ces conditions, ce que nous nommons Vie est « la co-appartenance du soi et de l'intentionnalité »[68]. La subjectivité, « co-détermine», sans la constituer, la phénoménalité :

> Situer le désir au cœur du sujet, c'est revendiquer l'idée qu'il n'y a d'apparaître, y compris à soi, que dans et par une distance qui excède celle du simple objet. Le sujet ne peut faire apparaître quelque chose que dans la mesure où il est capable de se rapporter à la transcendance du monde qui se dérobe en tout objet : la corrélation du désir et du monde est la vérité de la relation entre conscience et objet[69].

On ne peut mieux dire que son auteur, lequel résume : « Nous nous situons ici résolument du coté du monisme ontologique inlassablement critiqué par Henry, et notre approche en constitue même une forme de radicalisation »[70].

Et pourtant, nos deux auteurs se rejoignent pour mettre en avant l'excès à la fois que je suis pour moi et l'excès de la vie de cette vie que je suis. Car M. Henry aussi souligne l'excès fondamental à la fois que je suis, et l'excès essentiel de la vie. Il le fait à de nombreuses reprises : « la subjectivité n'est pas ce qui ferme, enferme mais ce qui ouvre, elle est l'ouvert »[71]. Sans cet excès sur elle-même qu'est la subjectivité**,** aucun « rapport à soi » ni par conséquent aucun mouvement d'approfondissement de ladite intériorité, ne serait concevable[72]. Après avoir montré la nécessité de rapporter notre corps originaire à un « Archi-corps », Michel Henry écrit :
« Ainsi sommes-nous toujours *un peu plus*, en réalité, que ce que nous sommes, plus que notre corps. La phénoménologie matérielle est la théorie radicale de ce "plus" »[73].

L'alternative à laquelle nous conduit R. Barbaras est-elle réelle ? Henry joue-t-il réellement la vie contre le monde ? Faut-il déplorer son acosmisme ? N'affirme-t-il pas au contraire que le monde n'est réel que comme le monde de la vie, que seule la vie - c'est-à-dire les soi vivants que nous sommes - donne au monde sa réalité[74] ?

Présence saturante ou négation ; conscience toujours revenue de la vie ou bien rivée à elle pathétiquement : est-ce bien l'alternative à laquelle nous conduit nécessairement une théorie de la subjectivité ? *Ne doit-on pas souligner un même mouvement de régression chez les deux auteurs, du mouvement subjectif vivant ou immanent au mouvement de la vie ? La régression de R.*

---

[65] R.B, *Ibid.*, p.146.
[66] R.B, *Ibid.*, p.23.
[67] R.B, *Ibid.*, p.146.
[68] R.B, *VL*, p.49.
[69] R.B, *Ibid.*, p.146.
[70] R.B, *Ibid.*, p. 146.
[71] Ms A 5-1-2654. *Revue internationale Michel Henry*, n°3-2012, p.88.
[72] Michel Henry, « Eux en moi, une phénoménologie », PV-1, p.201. Cet excès est même qualifié – dans un contexte il est vrai lévinassien - d'altérité : « Si l'on se place dans une philosophie de la vie, il y a aussi une altérité: c'est celle que signifie la vie pour tout vivant. Seulement ce rapport ne peut plus être compris comme un rapport ek-statique, mais comme un *rapport pathétique* » (PV-III, p.300).
[73] Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse* Paris, Puf, 2ème éd.2003, p.396.
[74] *PPC*, p.58. « La constitution du monde […] se confond avec l'appréhension du monde, elle est *notre façon de le vivre*, et c'est seulement à l'intérieur de cette vie que nous le connaissons » (*Ibid.*).

Barbaras conduit à la distinction entre deux mouvements, celui de la vie et les mouvements partiels et singuliers (kinesthésies)[75]. La phénoménologie radicalement immanente de la vie propre à M. Henry décline sous toutes ses formes et jusqu'à sa forme absolue christique (et « co-implique ») - deux concepts rivaux du mouvement, et deux sens de l'immanence. Selon le premier, l'immanence est « révélation qui ne comporte en elle aucun « écart », aucune différence (ou « Différance ») exclusive de toute extériorité et comme telle invisible »[76]. C'est le sens biranien de l'immanence. Selon le second, en revanche, elle « désigne l'immanence de la Vie en tout vivant, l'immanence de l'Archi-passibilité en toute passibilité concevable, en toute chair, l'immanence du Verbe de Dieu en tout Soi humain »[77]. En ce second sens, l'immanence *implique* le sens d'une vie qui s'efforce, est persévérance et accroissement de soi, sans commune mesure avec l'effort biranien : je suis distinct mais non séparé d'une vie en laquelle je ne me tiens que parce que la vie se tient en elle-même, n'est pas séparée de soi, et ce faisant se tient en moi, comme Dieu lui-même.

Mais sans doute y a-t-il un troisième mouvement, c'est celui de notre praxis au sens large, un mouvement qui ne sort pas davantage de soi que les deux premiers, (puisqu'il trouve son fondement dans l'auto-mouvement) mais qui *ouvre à la transcendance du monde*, et ne peut le faire qu'à partir de notre corps *résistant*. Synonyme de *désir* et *persévérance*, il est, selon nous, d'inspiration nietzschéenne et spinoziste : c'est le mouvement de la vie, ou sa téléologie immanente, mouvement d'actualisation de soi, et de transformation intérieure[78].

Tout se passe comme si se rejouait, à partir de la lecture de Maine de Biran, l'opposition par lui thématisée, du désir et de la volonté. Car si M. Henry, fidèle à ce que Biran appela volonté (contre un désir toujours *à distance)* la définit comme coïncidence à soi, immanence sans écart, il rétablit en amont la pulsion comme celle d'une vie en désir d'elle-même mais dont le désir ne traduit aucun manque[79].

Mais c'est parce qu'il y a *du reste*, bien que toujours immanent au mouvement, que M. Henry peut le décliner et passer d'une phénoménologie de l'être de l'ego à celle d'une chair et à une phénoménologie christique. De même qu'il n'y a pas trois corps mais un, il n'y a pas trois vies mais une seule. L'intériorité henryenne est une fonction de renvoi, proprement infinie, par laquelle le je qui habite ses pouvoirs est renvoyé à la vérité de sa condition : être la demeure de ses pouvoirs sans en être l'origine. C'est dire que l'ego est distinct non séparé de la vie, comme la chair[80].

Au contraire, lorsque R. Barbaras, dans la troisième partie du chapitre premier de *La vie lacunaire*, - en une mise au point sur l'intentionnalité ou sur la nécessité pour la conscience de se transporter vers un autre qu'elle, - se demande comment et pourquoi la conscience n'est pas

---

[75] R. Barbaras tente d'unifier deux mouvements, celui du moi et le « proto-mouvement » qui est le mouvement de l'apparaître et qui a pour « sujet ultime » le monde lui-même (*Vie et intentionnalité*, p.129). On chercherait évidemment en vain une telle cosmologie chez Henry…

[76] Michel henry, *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Paris, Cerf, 2004, p.174-175.

[77] Appendice de PV-IV, p.224. Michel Henry rattache explicitement à Spinoza le second sens, purement *spéculatif*, d'un tel concept, et au christianisme sa signification *phénoménologique radicale*.

[78] M. Henry le nomme parfois effort, mais il désigne alors le mouvement *d'auto-accroissement* des potentialités phénoménologiques de la vie, et c'est pourquoi M. Henry le nomme aussi conatus, celui que notre effort singulier prolonge car il en participe. Voir *La Barbarie*, p.176-177.

[79] Ici se marque le grand écart avec l'analyse de R. Barbaras. Il n'y a pas de *désir d'être* de la vie si l'on entend par un tel désir un *manque de soi*, incompatible avec les déterminations d'essence de la vie comme de l'ego.

[80] « Qu'il [tout vivant] ne détienne pas lui-même l'Archi-passibilité, *c'est-à-dire la capacité originaire de s'apporter soi-même en soi sur le mode d'une effectuation phénoménologique pathétique, voilà qui ne le sépare d'elle à aucun moment* » *I*, p.243.

emportée dans cette relation « par ce mouvement qu'elle est pourtant « de part en part », alors qu'il souligne son irréductibilité au « mouvement qui la porte vers le monde », il écrit :

Paradoxalement, la conscience ne peut être pensée comme relation qu'à la condition de s'excepter de la relation ; elle ne peut être intentionnelle qu'à la condition de ne pas *être* intentionnalité[81].

R. Barbaras en vient par conséquent à la conclusion que « ce n'est pas tant l'intentionnalité qui est une propriété de la conscience que la conscience *une propriété de l'intentionnalité* »[82].

A en croire R. Barbaras, l'intentionnalité originaire n'est autre que la vie, - *forme originaire et encore neutre de l'ouverture* - dont la conscience est la limitation[83]. Être en vie (*leben*) c'est toujours vivre ou faire l'expérience de quelque chose (*erleben*). Mais l'origine de tous les rapports, l'ouverture originaire du monde par la vie, fondement d'une « anthropologie privative »[84], n'est pensable qu'à partir de son propre mouvement de négation :

C'est la vie elle-même qui se nie elle-même, qui s'est toujours déjà niée en portant ainsi en elle la possibilité de la phénoménalité et donc de la conscience[85].

Par son essentielle transitivité, la vie nous excède[86]. Nous sommes Désir, c'est-à-dire le moment ou *suspens* d'une ekstase[87], selon R. Barbaras. M. Henry soutient d'une certaine façon *l'exact contraire* : c'est par son intransitivité même que la vie nous excède sans jamais nous transcender, sans jamais nous dépasser car de cet excès nous participons[88]. Le premier en tire la conclusion que nous sommes en défaut ou en manque, l'autre au cœur d'un absolu dont nous ne souffrons jamais la perte. Toujours déçu ou en retard pour l'un, toujours gavé jusqu'à l'écoeurement pour l'autre, saturé. Vie lacunaire contre vie approfondie.

M. Henry sera allé de la subjectivité à l'ipséité de la vie, et R. Barbaras, dans la lignée de Patočka, du mouvement subjectif au mouvement de la vie comme auto-réalisation ; dans les deux cas, le mouvement est un absolu, irréductible à son inscription dans l'extériorité, parce qu'en excès soit que ce dernier signe son retrait, soit qu'il signe son appartenance pathétique : phénoménalisation du monde chez R. Barbaras, historial ou pathos de la vie chez M. Henry.

Nul doute en tout cas que si moment (*momentum*) du vivant il y a, ce moment du vivant soit le mouvement (*movimentum*) de la *subjectivité*.

Anne Devarieux, Maître de conférences en philosophie, Normandie Université, UCBN, *Identité et Subjectivité,* EA 2129, 14000 Caen, France.

[81] R.B, *VL*, p.115.
[82] *Ibid.*, p.117.
[83] *Ibid.*, p.119.
[84] *Ibid.*, p. 186. « L'homme c'est la vie moins quelque chose », *Ibid.*, p. 121.
[85] *Ibid*. Il faudrait ici comparer ce mouvement de négation à l'auto-négation que porte la vie elle-même selon M. Henry (voir *La barbarie*, p.177).
[86] Barbaras voit dans ce mouvement primordial ou protomouvement la source profonde de la distinction entre *leben* et *erleben*, mouvement vivant et vécu : ici se jouent toutes les métaphorisations tant de la vie que du mouvement lui-même !
[87] La vie donc se limite elle même ou « interrompt sa propre extase ». R.B, *VL*, p.123.
[88] C'est en un mouvement essentiellement intransitif, sans transport ni métaphore, que Henry passe de l'ego comme être du mouvement subjectif au mouvement de la vie absolue et divine.