

Brian Monast

REGARD HENRYEN ET PHILOSOPHIE DÉVOYÉE

Communication
Congrès de la Société de philosophie du Québec
Université Laval, mai 2013

RÉSUMÉ

Si l'humain est tel qu'il se pense, alors effectivement sa philosophie le forme et transforme le monde, malheureusement le plus souvent pour le pire. Une lecture henryenne du naturalisme contemporain, pris ici pour exemple, montre les ravages — pour employer l'expression de Michel Henry — qu'a pu laisser sur son passage l'idéologie objectiviste. Cet exposé comprendra quatre temps : définition du naturalisme, la thèse henryenne, quelques cas concrets, puis un début de réflexion portant sur le remède.

Regard henryen et philosophie dévoyée

1. Les organisateurs du colloque de la SPQ ont voulu mettre les philosophes au défi : montrez, demandent-ils, comment votre parole transforme le monde. On pourrait soupçonner, sous ce défi, une idée, qu'il nous faudrait combattre, suivant laquelle la philosophie serait impuissante. Or si l'on considère que l'humain est tel qu'il se pense, alors il pourrait sembler qu'effectivement sa philosophie le forme et transforme le monde ; malheureusement, est-ce que ce ne sera pas le plus souvent pour le pire ? C'est, d'après les propos que je vais tenter d'exposer, ce qu'une lecture henryenne du naturalisme contemporain pourrait suggérer.

2. Ce n'est pas que je veuille me faire prophète de malheur, mais j'aimerais prendre au sérieux la thèse henryenne, telle qu'on la retrouve dans son essai de 1987, *La Barbarie*, suivant laquelle l'objectivisme régnant du XX^e siècle serait la cause d'une douloureuse aliénation humaine. Je vais donc d'abord définir le naturalisme, ce qui nous permettra de comprendre le problème qu'il recèle, pour ensuite exposer brièvement la thèse henryenne et en souligner quelques cas exemplaires. Cela nous laissera avec la tâche de réfléchir au remède.

Le naturalisme

3. Le naturalisme peut se comprendre, dans sa forme originale, comme étant l'intention de voir les choses telles qu'elles sont, et non telles que nous souhaiterions qu'elles soient. L'être humain, découvrant la puissance de son

intelligence, ne voudrait plus s'en remettre à son imagination ; voulant voir vrai et non faux, il voudrait que sa croyance concernant l'objet soit fixée par cet objet, et non par lui-même en tant que sujet, c'est-à-dire par ses désirs.

4. Mais ce premier naturalisme, sobre, se transforme rapidement en mésaventure, pour à tout le moins deux raisons. La première est que, après s'être fait à l'idée que le monde ne peut être régi que par un unique régime de lois, on ne s'arrête pas pour penser que ces lois peuvent dépasser la mesure de l'intelligence humaine, et encore moins à ce que peut signifier un tel dépassement.

5. La deuxième erreur, celle-ci extrêmement grave, procéderait d'une critique insuffisante de ce que ce peut signifier le fait de connaître, dans le sens habituel du terme, c'est-à-dire de connaître objectivement. Connaître objectivement — Henry le dira, mais Searle aussi le dira, très clairement, sans pourtant en tirer de conséquences — consiste précisément à retirer de toute expérience ses éléments subjectifs. Il n'y a là rien qui doive choquer ou surprendre. C'est plutôt un lieu extrêmement commun : pour atteindre la vérité, il faut être objectif. Et cela serait effectivement la bonne méthode à suivre... quand il s'agirait de connaître l'*objet*. Mais quand il s'agit de connaître le sujet, est-ce que ce ne serait pas tout le contraire qu'il faudrait faire ? Ce sera bien sûr l'avis de Henry. Ce serait une erreur de vouloir connaître objectivement le sujet.

6. Mais qu'est-ce que connaître *subjectivement* par opposition à connaître objectivement ? Cette distinction est essentielle au propos. Cette critique s'appuie sur l'idée, que soutient Henry, que nous n'avons pas accès aux choses mêmes, mais à la représentation que nous en avons, ce qui suppose une certaine métaphysique de la représentation. Henry critique farouchement ce

qu'il appelle lui-même une métaphysique de la représentation, mais il entend par là une métaphysique qui n'a justement pas conscience de la représentation, parce qu'elle s'y trouve noyée.

7. Que nous n'ayons des choses que leur représentation, cela signifie que nous n'avons d'elles que des *signes*. Par exemple, bleu peut bien être le signe d'une absence de nuages (« la qualité », écrit Henry, « qui s'étend dans la chose — la couleur sur la surface colorée, la douleur dans le pied — n'est que la représentation irréaliste, l'ob-jection d'une impression réelle vivante »)¹. La science « galiléenne », cependant, considère le bleu comme étant irréel. Ce qui serait réel, par rapport à cette couleur et suivant cette science, serait des ondes électromagnétiques, des ondes que notre œil détecterait et que notre cerveau transformerait en expérience de couleur. Or, à cette métaphysique *inachevée* de la représentation, ne faut-il pas répondre que, certes, le bleu ne se trouve pas dans le ciel, mais qu'il se trouve bien en nous, étant même la base subjective d'une inférence objective ?

8. De toute réalité extérieure, nous ne détiendrions donc que des signes, là où, considérant ces signes en tant que tels, ce serait leur réalité même que nous détiendrions. Or, cette réalité est la nôtre. Puisque le subjectif correspond à notre propre réalité intérieure, insister pour ne reconnaître un statut qu'à ce qui est objectivement connaissable, ce serait refuser un statut à notre propre réalité. On ne peut guère concevoir d'erreur plus grave.

¹ *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985, p. 95.

La thèse henryenne

9. C'est le premier pan de la thèse henryenne. Dans *La Barbarie*, Henry décrit un processus impliquant l'instrumentalisation des rapports économiques et sociaux, la supplantation du savoir de la vie par des pratiques objectivantes, et la dévalorisation correspondante du savoir de la vie. Ce processus aboutirait à une praxis en laquelle l'être subjectif ne retrouverait plus les moyens de se réaliser. Dans le deuxième pan de sa thèse, Henry soutient que la souffrance, intrinsèque à l'existence, s'élèverait alors à des niveaux insoutenables, incitant l'énergie vitale à se tourner contre la vie elle-même, renforçant par là l'appel à des pratiques qui vont déjà dans le sens contraire à celle de l'accroissement de la vie.

10. Il est important de constater d'abord que cette thèse repose sur la reconnaissance d'une dualité, fondamentale, de savoirs, celui de la science et celui de la vie. On ne remet pas assez en question, prétend Henry, la présupposition suivant laquelle il n'y aurait de véritable connaissance qu'objective². Pour Henry, par l'exclusion du savoir de la vie, sur lequel repose pourtant celui de la science, mais aussi toute valeur, et donc toute esthétique autant que toute éthique, c'est la vie elle-même qui se trouve atteinte³. Ce dont fait abstraction la connaissance objective, ce ne sont pas seulement les qualités sensibles, mais bien tout ce qui relève de la subjectivité⁴. C'est donc « ce que nous sommes », notre « essence propre », qui est alors mis « hors jeu »⁵.

11. C'est que notre expérience est duelle, avec son versant objectif et son

² Michel Henry, *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p. 9.

³ *Ibidem*, p. 11.

⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁵ *Ibid.*, p. 37 et 133.

versant subjectif. Seulement, pour Henry, le versant objectif est irréel ; il est irréel, parce qu'il n'est jamais la réalité même, mais seulement son image. Méprenant maintenant cette image pour la réalité même, c'est la réalité qu'on oublie, ou avec laquelle, du moins, on ne sait plus composer. Et,

[c]'est la tâche de la philosophie de porter à l'évidence cette activité inlassable de la conscience qui perçoit le monde, qui conçoit les idéalités et les abstractions de la science, qui imagine, qui se souvient, etc., produisant ainsi toutes les représentations irréelles qui ne cessent d'accompagner le cours de notre vie réelle⁶.

12. Apportons à cette thèse quelques précisions. Henry ne prône pas ici un retour aux choses mêmes, tel que l'ont proposé d'autres phénoménologues. Que notre conscience des choses soit conceptuelle, donc scientifique et abstraite, ou sensible et concrète, elle demeure image. Ce qu'il y aurait à distinguer serait bien plutôt l'objet de la représentation, son contenu intentionnel, qu'il soit sensible ou conceptuel, et la représentation en tant que telle, qui devient alors, chez Henry, *l'impression*. Sous ce titre, Henry inclut tout ce qui relève de l'affectivité.

13. Autre précision : ce ne serait pas le savoir de la science qui serait à proscrire, mais « l'idéologie qui s'y joint aujourd'hui et selon laquelle il est le seul savoir possible, celui qui doit éliminer tous les autres. »⁷ On aurait tort aussi de prétendre que Henry ne sait reconnaître d'altérité réelle extérieure⁸. Sa prétention est simplement que nous ne pouvons connaître une telle altérité que médiatement.

14. Les textes henryens pourraient encore poser une autre difficulté, puisque

⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁷ *Ibid.*, p. 43 ; v. aussi p. 186 et 187.

⁸ Voir J.G. Hart, « A phenomenological theory and critique of culture: A reading of Michel Henry's *La Barbarie* », *Continental Philosophy Review*, vol. 32 (1999), p. 257.

Henry répète sans cesse que le savoir de la vie est *invisible*. Mais le voir originaire, prétendument invisible, n'est que celui qui consiste à voir l'apparaître, en tant que tel, « en lequel le voir voit tout ce qu'il voit »⁹, par opposition à un voir intentionnel *dans* cet apparaître. Si ce voir est invisible objectivement, il est bien visible, subjectivement. Descartes et Husserl nous ont montré cet invisible, en pratiquant l'épochè, et nous savons ce que l'épochè isole — l'expérience intime qui subsiste, en toute certitude, indépendamment de l'existence de son contenu intentionnel. On désigne cette expérience, dans la littérature contemporaine, par l'expression « l'effet que cela fait ».

15. Pour résumer, il ne semble pas que nous puissions développer exclusivement nos aptitudes objectives, donc nos capacités instrumentales, notre capacité à agir sur le monde, sans conséquences. L'excroissance de nos pouvoirs objectifs se ferait au prix de l'atrophie de notre intériorité. Apprendre exclusivement à être avec des objets, ce serait ne plus savoir comment être avec des sujets.

Quelques cas concrets

16. Nous pourrions demander si cette thèse ne reposerait pas sur une base plutôt artificielle. Sur quoi appuyer cette idée d'une orientation induite vers le monde extérieur, au prix d'une négligence à l'égard de soi-même ? C'est ici qu'on peut s'inspirer de quelques exemples offerts par Henry, à commencer par celui des sciences humaines en générale et de la sociologie en particulier.

17. « Toutes les difficultés liées à la praxis », écrit Henry, « proviennent de la

⁹ Frédéric Seyler, « *Barbarie ou culture* ». *L'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*, Paris, Kimé, 2010, p. 131.

pensée ». Car, explique-t-il, « au lieu de vivre le déploiement intérieur du corps organique », on aurait voulu comprendre, et comprendre, par exemple, « comment une détermination subjective peut modifier un étant naturel, comment l' 'âme' peut agir sur le 'corps'. »¹⁰ Au lieu de développer l'art de vivre, on aurait voulu faire la science de la vie intérieure. La question posée est insoluble, explique ici Henry, car, si effectivement le corps vu ou pensé n'est que l'image du réel, comment cette image du réel (le corps) pourrait-elle expliquer le réel (l'expérience) ? Toutefois, l'important n'est pas tant cette aporie que le prix qu'il aurait fallu payer en raison de l'incompréhension sur laquelle elle repose, qui est bien, une fois de plus, l'oubli de la seule réalité à laquelle nous aurions droit, une réalité qui, malheureusement, se trouve être la nôtre.

18. Henry associe la perspective objectivante à la folie¹¹, puis à une maladie de la vie¹², et même à un cancer, proliférant hors de contrôle¹³. Cette perspective rendrait impensable le développement de nos potentialités subjectives, qu'elles soient esthétiques, intellectuelles, spirituelles ou morales¹⁴. Comment en effet penser la culture de soi, d'un sujet, dans un monde où l'on ne réserve un statut qu'à l'objet ? Pour Henry, cette maladie se traduit par un développement *exclusif* de la science, en laissant pour compte la culture, de sorte que « [l]a relation de la science et de la culture est une relation d'exclusion réciproque »¹⁵.

Que l'on considère maintenant la sociologie. Celle-ci se garde bien « de toute approche axiologique ». Bien plus, elle

¹⁰ *La Barbarie, op. cit.*, p. 83.

¹¹ *Ibid.*, p. 95.

¹² *Ibid.*, p. 118-119 ; 127.

¹³ *Ibid.*, p. 98.

¹⁴ *Ibid.*, p. 97-98.

¹⁵ *Ibid.*, p. 103.

l'écarte infailliblement : pour autant que le vol, le meurtre s'expliquent sociologiquement par leurs conditions objectives, ni le voleur ni le meurtrier ne sont responsables, *ils n'existent plus sur le plan de l'éthique, ils ont cessé l'un et l'autre d'être des hommes*¹⁶.

Ce regard, étant objectif, ne saurait plus reconnaître un lieu à l'acte en tant qu'acte, en tant que produit de la volonté subjective. « Un pur objectivisme retire à la moralité tout site assignable, car seule la vie peut être morale ou immorale. »¹⁷

19. Henry fait appel à deux autres exemples, auxquels il s'attarde plus longuement. Ceux de l'économie politique et de la psychanalyse. En économie politique, la représentation de la valeur du travail réduit ce dernier à « une signification irréaliste et vide », quoiqu'elle puisse être nécessaire à l'échange et à la distribution¹⁸. Cette représentation, ne pouvant être que quantitative, ne pourra toutefois tenir compte adéquatement des aspects qualitatifs du travail. La science qui s'appuierait alors sur ces « équivalents objectifs idéaux qui ont pris la place de la vie »¹⁹ serait une science illusoire. Oubliant qu'il ne s'agit là que d'un modèle, que d'une « duplication théorique » de la vie réelle²⁰, on finira par penser que le modèle commande le réel (que la matière détermine l'esprit), ou à comprendre les individus comme étant le produit, et non les producteurs, de l'histoire²¹.

20. La psychanalyse, pour sa part, serait au contraire marquée d'ambivalence. Elle se veut science objective, alors que son « objet » est le subjectif. Puis, elle pose son objet comme étant principiellement inatteignable,

¹⁶ *Ibid.*, p. 161.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 154.

¹⁹ *Ibid.*, p. 156.

²⁰ *Ibid.*, p. 157.

²¹ *Ibid.*, p. 161.

s'agissant de l'inconscient. La tension que génère l'incompatibilité de ces points de doctrine se soldera par un rapprochement entre la notion d'affect, comme élément déterminant, et celle « de processus bio-énergétiques, donc d'une réalité naturelle. »²² Mais Henry note que, dans la pratique psychanalytique, la vie ne s'est pas laissé substituer par une activité qui, se voulant scientifique, se révèle futile et fausse. Au contraire, la relation dite thérapeutique y serait bien plus un affrontement de volontés, celle de l'« analyste » et de l'« analysé », où se joue un rapport affectif et réel. Dans cette relation, « [l]e travail curatif subordonne constamment le progrès cognitif au destin de l'affect »²³. Par là, la psychanalyse reconnaîtrait de fait « l'immanence radicale de la subjectivité absolue dans son hétérogénéité ontologique au monde de la représentation »²⁴.

21. En somme, les sciences humaines n'ayant plus « aucun objet propre »²⁵, elles ne sauraient pas plus avoir de méthode qui leur serait propre. Une méthode se développe à partir de l'objet visé. Étant sans objet, ces sciences ne pourraient que se multiplier en une diversité d'études inefficaces, calquant l'une et l'autre les méthodes des sciences objectives, tout aussi inappropriées à ce qui, de toute manière, ne s'analyse tout simplement pas comme objet. L'expression même de « sciences humaines » ne serait-elle pas un oxymoron ? « L'objectivisme du projet galiléen », commente Henry, « n'est donc, quand il devient celui des sciences humaines, qu'une illusion. »²⁶

²² *Ibid.*, p. 162.

²³ *Ibid.*, p. 163.

²⁴ *Id.*

²⁵ *Ibid.*, p. 136.

²⁶ *Ibid.*, p. 141.

Des remèdes ?

22. À moins qu'on ne veuille parler de la vie en des termes qui sont les siens ; car Henry n'exclut pas la possibilité d'un discours portant sur la vie. Un tel discours, toutefois, se gardera des chiffres. On peut se référer à l'expérience empirique, mais quand on se met à quantifier et à classer, on s'élève à des « idéalités »²⁷ où nous ne touchons plus au sol qui les génère²⁸. Henry compare par exemple ce qu'un lecteur du *Concept d'angoisse*, de Kierkegaard, pourrait connaître de la sexualité à ce que pourrait en connaître « celui qui aurait parcouru la totalité des traités scientifiques passés »²⁹.

23. À l'encontre de telles pratiques de la barbarie, Henry propose « un retour à d'autres modes de connaissance dans lesquels la vie se donne à elle-même »³⁰. Henry entend par là la culture, soit l'art, l'éthique et la religion³¹. Il aurait pu ajouter « philosophie », et on ne voit pas trop pourquoi il ne le ferait pas, l'ensemble de son œuvre étant un acte performatif répondant positivement aux canons que cette œuvre sert à instituer.

24. Il n'en demeure pas moins qu'un discours portant sur la vie reste un discours, et non la réalité. Henry en est très conscient, et il ne se fait donc aucune illusion à cet égard³². Et notons par ailleurs que si on ne saurait générer une éthique à laquelle il nous faudrait ensuite adapter la vie, c'est parce que l'éthique ne peut qu'émaner de la vie elle-même. Le lieu de l'éthique

²⁷ *Ibid.*, p. 141.

²⁸ *Ibid.*, p. 152.

²⁹ *Ibid.*, p. 145.

³⁰ *Ibid.*, p. 152.

³¹ *Ibid.*, p. 145.

³² *Ibid.*, p. 138-139.

serait celui du savoir « primitif et primordial » de la vie³³.

25. Et si l'on voulait résumer la direction que Henry cherche à donner à la praxis, nous pourrions dire que l'important pour lui serait « d'arracher la culture au regard d'une métaphysique de la représentation ». Il importerait, pour lui, de porter moins attention aux œuvres exécutées, et plus à leur exécution, en « restituant » le site propre de la création, soit celui de la subjectivité³⁴. Nous pourrions résumer le message henryen, sans trop risquer, en disant que Henry nous propose d'*être* une chose, plutôt que de *voir* une chose. De là, sa critique de l'ère de la télévision, représentant une complète aliénation de soi dans et par l'image.

26. Ainsi, Henry nous proposerait-il de nous abandonner à la vie, au lieu de tenter de la contrôler. Il faudrait plutôt la subir, s'y soumettre, en l'acceptant comme donné fondamental. Et le travail des philosophes, pour leur part, consisterait essentiellement à prémunir l'humain contre sa tendance à oublier son être propre, en prenant trop au sérieux les idées qu'il se fait de lui-même. Pour Henry, la « tâche éternelle » de la philosophie serait de vaincre l'objectivisme³⁵. La pensée se fait alors l'antidote homéopathique de la pensée. Elle sert d'abord à protéger l'animal penseur contre lui-même, contre sa tendance à se transformer en objet, en se pensant — ce qui reviendrait à s'aliéner, à s'effacer et à se transformer en moyen. Ce qui reviendrait — il faut le dire — à se déformer et à se dévisager. L'ambition elle-même qui consiste à vouloir s'élever par la *raison* au-dessus de la nature ne reflète-t-elle pas le refus

³³ *Ibid.*, p. 166-167.

³⁴ *Ibid.*, p. 175.

³⁵ « Philosophie et subjectivité », *Encyclopédie philosophique universelle*, A. Jacob (dir.), vol. I : *L'univers philosophique*, A. Jacob (dir.), PUF, 1989, p. 55, § 2. Repris dans *Phénoménologie de la vie*, t. II : *De la subjectivité*, PUF, 2003, p. 53.

objectiviste de sa propre subjectivité³⁶ ?

27. Si cette thèse peut paraître excentrique, Henry n'est pas le seul à la mettre de l'avant³⁷. Elle a beaucoup en commun avec d'autres thèses en phénoménologie, puisqu'elle consiste en un rappel à notre subjectivité inobjectivable³⁸. Elle mérite d'être discutée, le mal qu'elle saisit étant toujours présent. La critique henryenne de la dérive académique vers la marchandisation du savoir, par exemple — autre cas retenu par l'auteur —, semble plus pertinente que jamais.

³⁶ *La Barbarie*, *op. cit.*, p. 129.

³⁷ Une bibliographie des œuvres condamnant l'objectivation de l'être humain ne nous reconduirait-elle pas au cœur même du corpus humaniste ? Mentionnons néanmoins — identifiés par Zahavi (v. note suiv.) — D. Henrich (« Selbstbewußtsein, kritische Einleitung in eine Theorie » in *Hermeneutik und Dialektik*, R. Bubner, K. Cramer and R. Wiehl [éds.], Tübingen, 1970, 257–284) et E. Klawonn (*Jeg'ets Ontologi*, Odense, Odense Universitetsforlag, 1991), lesquels, à tout le moins, feraient grand cas d'un savoir autre et immédiat caractérisant l'épreuve de soi, et ajoutons J.G. Hart (art. cit., p. 255-270), lequel nous offre sa propre lecture de *La Barbarie*, de même que Frédéric Seyler (*op. cit.*), qui insiste sur la portée éthique du projet henryen (recension : O. Ducharme, *Laval théologique et philosophique*, vol. 67 (2011), n° 2, p. 403-406).

³⁸ D. Zahavi repère des passages proférant clairement cette invisibilité chez Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Derrida et Lévinas : « Michel Henry and the phenomenology of the invisible », *Continental Philosophy Review*, vol. 32 (1999), p. 235–236.