

## LE DESCARTES DE MICHEL HENRY : COGITO, MONDE-DE-LA-VIE, TECHNOSCIENCE

---

NORMAN AJARI

### Abstract

This essay is an attempt to understand Michel Henry's philosophy of technics through his ambivalent interpretation of Descartes' *cogito*. On the one hand, as a direct heir of the French phenomenological tradition, he uses the two first *Méditations* as the very point of departure for his own criticism of Husserl. But on the other hand, he repeats Heidegger's history of being, in the terms of his own philosophy of auto-affection. We will underline both the methodological and the practical consequences of this unresolved indecision. The aim of this text is to point out the contradictions of Henry's argumentation, and the philosophical inconsistency of his well-known technophobia.

« Former des concepts, c'est une manière de vivre et non de tuer la vie. »  
Michel Foucault, « La vie et la science ».

### 1. Pour Descartes, contre Descartes

Comme l'écrit à juste titre Camille Riquier<sup>1</sup>, Descartes a figuré pour une bonne part de la philosophie française contemporaine un point central à partir duquel se sont construites les différentes théories, en ouvrant différentes voies contradictoires, en actualisant différentes virtualités contenues dans ses *Méditations*. On peut à la fois confirmer cette thèse et en proposer un certain usage à partir de la philosophie de Michel Henry. Elle peut en effet s'entendre comme une compréhension bivalente de la philosophie cartésienne, qui servira de matrice, de forme ou de principe de compréhension à sa philosophie entière, jusqu'à conditionner l'opposition violente

---

<sup>1</sup> Riquier Camille, « Descartes et les trois voies de la philosophie française », in *Philosophie*, 109, 2011, pp. 21–42.

qu'il établira entre monde-de-la-vie et technoscience. Et bien que Henry partage la technophobie de Heidegger, c'est précisément en opposant à la sienne sa compréhension de la philosophie cartésienne qu'il finira par formuler une critique du monde technique qui se veut bien plus qu'une reconduction de celle du penseur allemand.

On le sait, l'idée sur laquelle se fonde, puis autour de laquelle s'articule, l'ensemble de la pensée de Michel Henry est la suivante : une réduction phénoménologique radicale en arrive nécessairement à la conclusion que, précédant la pensée (et même condition de possibilité de celle-ci), la *vie* subjective est le fondement de toute connaissance, de toute représentation possibles – ces derniers aspects de la subjectivité n'en figurant que des caractères seconds. L'extériorité (c'est-à-dire la transcendance) repose toujours dans l'intériorité de la vie subjective (c'est-à-dire la structure d'une immanence à soi) : la nature et la notion de vérité qui procède de notre préoccupation du monde (et non pas l'attachement à notre vie intérieure) ne font que nous dissimuler la primordialité d'une vie sans dehors. La philosophie henryenne est celle du refus de l'ek-stase qui, sous son acception henryenne, rassemble aussi bien les cosmologies anciennes qui plaçaient l'homme au sein d'une nature hétérogène à sa subjectivité que la conception husserlienne, reprise par Sartre et Merleau-Ponty, d'une conscience intentionnelle.

Le premier philosophe à avoir effleuré cette question (ce qui explique que son nom soit le premier nom propre cité dans *L'Essence de la manifestation*, maître-ouvrage de l'œuvre henryenne), c'est René Descartes. Et c'est avec Descartes (avec lequel Henry est d'ailleurs, dans le livre qui vient d'être cité ainsi que dans sa *Généalogie de la psychanalyse*, assez peu critique) qu'il va s'engager dans une problématisation nouvelle du statut de l'*ego*. Ce n'est certes pas la question de l'union de l'âme et du corps qui occupe le phénoménologue – il va jusqu'à la congédier comme un faux problème<sup>2</sup>. Non, l'auteur des *Méditations* eu plutôt le mérite d'avoir mis en œuvre « une compréhension fondée sur une *expérience intime* à la faveur de laquelle une intuition fondamentale est née »<sup>3</sup>, geste auquel Henry accorde toute sa considération. Il va en effet jusqu'à faire valoir ceci que « le *cogito* de Descartes constitue l'acte de naissance de la phénoménologie elle-même »<sup>4</sup>, c'est-à-dire du courant qui, selon lui, réalise proprement la tâche philosophique.

<sup>2</sup> Audi Paul, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 84. Cependant, notons qu'Henry calque sa conception du rapport entre vie absolue et monde sur le schéma cartésien âme-corps. Il note en effet que dans les deux cas le premier terme est certain alors que le second, douteux, ne peut, par conséquent, se donner autrement que comme objet de connaissance. Cf. Henry Michel, *La Barbarie* (2nde éd.), Paris, P.U.F., 2008, p. 33.

<sup>3</sup> Audi P., *op. cit.*, p. 75, italiques dans l'original.

<sup>4</sup> Henry Michel, « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », in Brohm Jean-Marie et Leclercq Jean (dir.), *Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 61.

La mise au clair de cette compréhension fondamentale comme la saisit Henry exige que soit préalablement écartée l'interprétation qu'en livre, au §6 de *Sein und Zeit*, Martin Heidegger. Selon ce dernier, la pensée fondamentale de Descartes, le *cogito sum*, est marquée du sceau d'un oubli catastrophique ; l'élucidation du « je pense » aurait en effet fait l'économie d'un questionnement plus fondamental quant au sens du « suis », c'est-à-dire de la plus ancienne interrogation philosophique : la question de l'être. Or, répond Henry, ce syntagme « *cogitosum* » n'a pas à être interprété à l'aune d'une subalternisation du *cogito* par rapport à l'être, pas plus qu'il ne doit être pensé comme compris dans une relation transductive (c'est-à-dire un rapport constitutif des termes mêmes qu'il met en vis-à-vis), pour employer le vocabulaire de Simondon. Renversant la hiérarchie heideggérienne, il affirme la priorité d'un *cogito* primordial, condition de possibilité de sa propre compréhension comme être fondamental, tout comme de la compréhension de l'étant en général. Ce *cogito* henryen n'a rien à voir avec la genèse de la pensée représentative qu'ont cru voir la plupart des interprètes de Descartes, et Heidegger en dernier lieu : « *Cogito* veut tout dire, sauf “je pense” »<sup>5</sup>. Le geste cartésien est ainsi redéfini comme mise au jour d'une auto-affection, d'un *sentiment* d'être, fondement de l'apparition et (mais seulement par voie de conséquence) de toute certitude. Ainsi Henry reprend-il en charge l'héritage de Descartes et interprète-t-il sa pensée :

Mais si l'affectivité, le se subir soi-même, le s'éprouver soi-même immédiatement et sans distance définit l'être du sentiment, en l'occurrence l'être de tout être qui subsiste, qui est encore après la réduction, quand la représentation illusoire a été éliminée, alors cette affectivité, ce pathos dirons-nous, par quoi tout être est originairement et inconditionnellement, est identiquement l'essence du sujet, sa subjectivité et l'essence de tout être possible.<sup>6</sup>

Telle serait la subjectivité véritable que n'ont su voir les Modernes (dont il faut excepter la figure capitale de Maine de Biran), une subjectivité qui se confond avec la vie et qui seule peut être dite fondatrice, c'est-à-dire transcendante<sup>7</sup>. En effet, ce qu'Henry cherche et trouve chez Descartes, pour finalement lui emprunter, c'est l'idée d'une vérité à même de s'auto-légitimer. Là, c'est le « je pense », ici la

<sup>5</sup> Henry M., « La critique du sujet », in *Phénoménologie de la vie Tome II : De la subjectivité*, Paris, P.U.F., 2003, p. 22.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>7</sup> « [...] il n'y a aucune vie en biologie parce qu'il n'y en a aucune dans le monde, mais seulement des processus matériels internes analogues à ceux qu'étudie la physique. Cette seule et unique vie trouvant son essence dans l'auto-révélation et l'auto-donation, nous l'appelons la vie phénoménologique transcendante – Descartes l'appelle *cogitatio* » (Henry M., « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », *op. cit.*, p. 66).

« Vie transcendantale » qui est la vérité première et qui tient sa validité de son être propre, c'est-à-dire l'absolu.

Or, si lesdits Modernes n'ont pu voir cela, c'est qu'ils étaient obnubilés par *unautre* Descartes, dont le questionnement heideggérien n'est pas un renversement radical, mais au contraire la conséquence logique. Après avoir exposé sa dette à l'égard de l'auteur des deux premières méditations métaphysiques, Henry ne peut que le reconnaître : « Préoccupé du monde et de sa connaissance, Descartes a suivi d'autres voies »<sup>8</sup>, entamant par là la sortie d'une vie subjective absolue qu'il venait pourtant à peine d'apercevoir, bien qu'encore imparfaitement. Il y a donc plusieurs choses dont « *cogito* » est le nom. La pensée représentative cartésienne n'est pas le fruit du « rêve » de Heidegger, ou d'une lecture fautive dont il se serait rendu responsable. Bien que partielle et insuffisamment approfondie, l'interprétation que propose le penseur allemand se trouve bien en germe dans le texte de Descartes et fait bien écho à un pan de ses ambitions.

Le premier sens du *cogito* que reconnaît Henry, nous l'avons vu, coïncide avec la Vie phénoménologique. Son second sens correspond à la *perceptio*, ce qui revient, dans le langage henryenne, à sa compréhension ek-statique, c'est-à-dire objectiviste. Les « autres voies » empruntées par Descartes sont celles par lesquelles, faisant droit à la perception, il reconnaît, par-delà le caractère originaire du *cogito*, l'existence d'un monde objectif qui lui est extérieur et qui se présente face à lui comme l'objet d'une connaissance rationnelle. Ce projet de la mathématique universelle, ce rêve de se rendre comme maître et possesseur de la nature, Descartes n'en est pourtant pas tout à fait à l'origine. Il ne fait, explique Henry, que reprendre brillamment à son compte le dessein galiléen d'une connaissance objective des étants naturels, à la faveur d'une mise entre parenthèses de la sensibilité. Ce doublement de la voie cartésienne organise, comme nous allons le voir à présent, tout l'argument philosophique henryen.

## 2. Pour la manifestation, contre la méthode

C'est à partir de Descartes que Michel Henry peut (re)définir sa pensée phénoménologique, non pas comme méthode, mais comme approche requise par la manifestation elle-même, offrant par là sa propre interprétation du fameux mot d'ordre husserlien des *Recherches logiques* : « *Zu den Sachen selbst* »<sup>9</sup>. Ce faisant,

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>9</sup> Cf. Henry M., « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », *op. cit.*

il semble également prendre position contre la phénoménologie méthodique promue par certains de ses contempteurs, tels que Dominique Janicaud, auteur d'un essai (au titre) bien connu : *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, essai par ailleurs trop souvent réduit au statut de pamphlet ou d'ouvrage à l'intérêt exclusivement polémique. Paul Audi lui-même en fait bien peu de cas, allant jusqu'à affecter de croire que les arguments d'un ouvrage paru pour la première fois en 1990 prennent pour cible les œuvres tardives d'Henry et leur intérêt prononcé pour la tradition chrétienne ; seulement, ce « revirement » de la phénoménologie de la Vie est entamé avec la parution de *C'est Moi la vérité* en... 1996 ! Le travestissement qui permet l'évacuation de cette critique est d'autant plus inexplicable que Janicaud concentre ses efforts sur *L'Essence de la manifestation* et sur un article consacré à la méthode en phénoménologie. L'explication d'Henry (ou de ses thuriféraires) avec Janicaud n'aura jamais vraiment lieu. Ce dernier ne l'ignore pas, qui déplore au début de *La Phénoménologie éclatée* qu'Henry se contente d'offrir « une confirmation assumée jusqu'au défi »<sup>10</sup> des thèses de son réquisitoire de 1990. Mais ajoutons que s'il en va ainsi, c'est moins le fait d'une mauvaise volonté ou d'un dogmatisme henryens (bien que le philosophe ne puisse certainement pas se soustraire entièrement à ces deux accusations), que parce que nous sommes ici en présence de deux conceptions pratiquement inconciliables de la phénoménologie, qui correspondent *mutatis mutandis* aux deux voies cartésiennes évoquées plus haut.

Si Janicaud rappelle opportunément qu'originellement la phénoménologie n'est pas autre chose que « la nouvelle méthode d'une philosophie qui se voulait science rigoureuse »<sup>11</sup>, ce n'est pas pour en limiter le champ d'investigation ou les procédés possibles au seul appareil husserlien. Il en appelle bien plutôt à une transparence méthodologique et à une clarté conceptuelle dont il déplore l'absence dans certains développements d'une phénoménologie française par ailleurs méritoire et créative. Ce qui, chez Henry, pose problème, c'est déjà le caractère autoréférentiel (nous l'avons dit, c'est une vérité qui se légitime d'elle-même) de l'être (à savoir, la « structure de l'immanence ») auquel aboutit la réduction (pour ne pas dire « l'intrépide régression vers l'originnaire »<sup>12</sup>) qu'il se propose de mettre en œuvre ; une « structure » de l'immanence qui n'en a guère que le nom, répond un Janicaud arguant que la terminologie phénoménologique est utilisée, ici comme de façon fréquente dans le corpus henryen, avec une injustifiable désinvolture. À l'essence (c'est-à-dire

<sup>10</sup> Janicaud D., *La Phénoménologie éclatée*, in *La Phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009, p. 160.

<sup>11</sup> Janicaud Dominique, *Le Tournant théologique de la phénoménologie*, in *La Phénoménologie dans tous ses états*, op. cit., p. 29.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 59.

l'*eidōs*) husserlienne serait substituée avec roublardise, à la faveur d'une lexicalisation abusive, une « essence » rien moins que métaphysique. En effet, l'essence de la manifestation, objet de l'investigation henryenne, « se révélera au sein de l'affectivité, non celle d'un sujet individuel, dérisoirement subjective, mais celle de la révélation elle-même, absolue en son expérience intérieure »<sup>13</sup>. L'anthropologie humaniste de façade cacherait une injustifiable mystique. Si Henry affirme sans cesse la primauté de l'auto-affection, Janicaud pointe l'absence dans son œuvre de détermination concrète de l'affectivité. Il est vrai que son évocation se résume souvent à l'invocation d'une autorévélation de la Jouissance et de la Souffrance, dont les impressionnantes majuscules nous amènent à douter d'avoir été, un jour, digne de les éprouver dans leur inexplicable pureté (mais on sera amené à revenir sur ce point à l'occasion de notre examen de la méditation henryenne de la technique).

Contre ce manque patent de rigueur, Janicaud invite à en « revenir avec obstination à la question méthodologique »<sup>14</sup>. C'est clairement, bien qu'implicitement, qu'Henry a toujours pris position contre cette façon d'envisager la phénoménologie, et il l'a fait en se positionnant contre Husserl lui-même. Henry pense en effet que « le principe des principes husserlien, ce principe selon lequel "toute intuition donatrice originaire" est "une source de droit pour la connaissance" (*Ideen I*, §24), doit être dépassé [...], ce n'est qu'en délaissant la méthode intuitive que l'on "se révèle capable de mettre en cause le primat ontologique de la transcendance" (*L'Essence de la manifestation*, p. 53) »<sup>15</sup>, c'est-à-dire de l'objectivité. Là où Husserl (et la frange « minimaliste » de ses héritiers, dont Janicaud) ambitionne de s'en tenir à l'évidence du donné sensible, la phénoménologie henryenne en appelle une nouvelle fois à un Descartes qui, dans ses deux premières méditations, « a disqualifié l'évidence elle-même »<sup>16</sup> pour donner accès à l'auto-affection originelle de la Vie. Ainsi la phénoménologie n'a-t-elle pas pour l'objet l'être, le *sum*, mais, comme nous l'avons dit, un *cogito* d'avant toute pensée qui serait le véritable objet d'une entreprise phénoménologique radicalisée qui ne peut évidemment qu'aller à l'encontre de la mise en œuvre de la discipline par son créateur.

Par ce saut, Henry affirme l'hétérogénéité du phénomène (qui ne peut pas être *objet* de connaissance) et de la méthode phénoménologique. Bien que la Vie contienne en elle-même la possibilité de sa propre représentation, une phénoménologie radicale est condamnée à ne pas pouvoir saisir pleinement une essence qui ne peut guère que se sentir. Janicaud, interloqué, est forcé de constater qu'ici,

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>15</sup> Audi P., *op. cit.*, pp. 173–174. Italiques dans l'original.

<sup>16</sup> Henry M., « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », *op. cit.*, p. 65.

« la méthode se mue en Voie »<sup>17</sup>, et que le paradoxe qui consiste à parler de l'inexprimable en phénoméno-logue n'embarrasse pas le moins du monde l'auteur de *L'Essence de la manifestation*. En fait, ce qui pour Janicaud constitue un incompréhensible écart de conduite figure pour son adversaire l'accomplissement même de la tâche initiale de la phénoménologie. Que pourrait-on bien répondre à un Henry qui explique qu'en effet, la subjectivité doit être étudiée « indépendamment de toute approche [...] langagière, conceptuelle ou sensible » ? D'autant qu'il poursuit :

Et c'est parce que la vie se dérobe à une approche de ce genre que toute visée intentionnelle se dirigeant sur elle ne trouve rien, que des concepts imprécis et des mots vides. Mais là où il n'y a rien à voir, à comprendre et à sentir, là pourtant se déploie et grandit la vie dans l'épreuve absolue de sa certitude propre.<sup>18</sup>

Toute entente, toute synthèse est dès lors impossible entre deux approches si exclusives l'une de l'autre ; seul peut-être Descartes lui-même aurait-il été à même de l'accomplir. Mais là encore, l'intérêt accordé à cette question par Henry ne se limite pas à une affaire herméneutique ou méthodologique. Au-delà de ce à quoi elle donnera lieu en philosophie, l'émergence galiléo-cartésienne d'une primauté accordée à un méthodisme objectiviste oublieux de la Vie serait, en effet, cause d'événements contemporains d'une gravité sans précédent.

### 3. Pour la culture, contre la technoscience

Toute la critique de la science moderne formulée par Henry prend sa source dans l'idée de double lecture et de double héritage du *cogito* qu'on a jusqu'à présent tenté d'explicitier. Son argument est annoncé au début de *La Barbarie* : l'expérience inédite, inouïe, du doute cartésien nous enseigne que « le savoir de la vie s'oppose radicalement au savoir de la conscience et de la science, à ce que nous appelons en général la connaissance »<sup>19</sup>. Le conflit entre vie et science objective que nous allons examiner reproduit et reconduit celui qu'Henry avait d'abord diagnostiqué dans l'œuvre cartésienne, et qui lui avait permis de mettre au point sa propre entreprise,

<sup>17</sup> Janicaud D., *La phénoménologie dans tous ses états*, op. cit., p. 121.

<sup>18</sup> Henry M., *La Barbarie*, op. cit., p. 166. Achéons de séparer les deux camps en citant une formule claire et sans appel de Paul Audi, qui tire élégamment toutes les conclusions de cette thèse au début d'un ouvrage qui, s'il ne le consacre pas à son « maître », aurait évidemment été impossible sans les apports de l'ensemble de sa doctrine : « toute conscience donatrice de sens ne saurait être qu'incommensurable à la vie, à cette vie qu'elle éprouve, par ailleurs, le besoin de comprendre et de juger » (Audi P., *Supériorité de l'éthique* (3ème éd.), Paris, Flammarion, 2007, p. 37).

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 30.

cette voie phénoménologique qui cherche à dépasser toute méthode ; et c'est encore une fois ce même schème interprétatif bivalent qui va conduire au procès de la modernité intenté dans l'essai de 1987. Sa thèse fondamentale consiste en une redéfinition de la culture comme auto-accroissement de la vie, et de la science comme *mort*. Si l'importance de l'opposition phénoménologique entre vie et mort était déjà, comme l'a notablement montré Jacques Derrida, présente dans l'œuvre de Husserl lui-même, Henry la porte à un autre niveau. La figuration métaphorique (qui permet au Husserl des *Recherches logiques* de déterminer la présence comme vie et la vie comme présence) n'est plus de mise ; la phénoménologie henryenne, employant ces termes, se veut au contraire la plus concrète qui soit. Et le temps est venu d'en tirer les conséquences.

Elles sont claires : si l'individu est une subjectivité absolue dont l'essence est son auto-affection pathétique, alors les choses rencontrées par le sujet ne tirent leur valeur et leur privilège que de leur potentiel affectif. Penseur de la culture et des « périls de l'heure », Michel Henry ne peut cependant plus faire l'économie d'un concept de *monde*. Il le définira, ainsi que celui de *culture*, en semblant prendre soin de se démarquer des pensées de Heidegger comme de celles de son élève Hannah Arendt<sup>20</sup>. Ces deux auteurs ont ceci de commun qu'ils conçoivent l'art et la culture comme monde et comme interobjectivité : comme réseau de significations synchroniques, faisant sens en tant que prises dans une historicité ; autant de motifs contre lesquels s'élève toute la pensée henryenne. Le monde est ainsi conçu par lui de façon non objective, comme « monde-de-la-vie »<sup>21</sup>, monde d'affects. Là où Heidegger et Arendt n'ont eu de cesse d'insister sur la mondanité d'*œuvres* ouvrant leur contemplateur à un *monde* durable, Henry fait droit à l'expérience esthétique elle-même, c'est-à-dire à une rencontre essentiellement individuelle et subjective. Il fait donc jouer à nouveaux frais son idée selon laquelle l'extériorité n'est permise que par l'intériorité, l'immanence à soi. La culture est dès lors définie non à partir des œuvres, mais à partir de la Vie ; dans sa préface à la seconde édition de *La Barbarie*, il écrit : « la culture n'est que l'ensemble des réponses pathétiques que la vie s'efforce d'apporter à l'immense Désir qui la traverse »<sup>22</sup>. Il n'est pas surprenant que soit malmenée au passage une philosophie que l'on devine sans peine être celle de Paul Valéry, lorsqu'Henry ironise, avec une platitude bien de sa façon, sur une pensée selon laquelle « les civilisations sont mortelles, comme

---

<sup>20</sup> Cf. Heidegger Martin, « L'origine de l'œuvre d'art », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962 et Arendt Hannah, « La crise de la culture », in *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.

<sup>21</sup> Henry M., *La Barbarie, op. cit.*, p. 34.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 3.

les individus, voilà tout »<sup>23</sup>. La crise de la modernité, selon Henry, auteur qui ne fait droit ni à l'histoire ni au « sens du tragique », ne saurait être celle de l'esprit<sup>24</sup> que par accident, puisqu'il est toujours second : elle est celle de l'oubli de la vie. La science henryenne est à peu près à la vie ce qu'est à l'être la science heideggerienne.

« La vie est l'étranger dans la pensée – l'ennemi »<sup>25</sup> écrivait Valéry ; Henry ne nie pas l'existence de cette inimitié, puisqu'il dit que « l'objectivité est pour la vie le plus grand ennemi »<sup>26</sup>. Mais il inverse les termes, intervertit assiégeant et assiégé, et indique par là le camp dans lequel il se positionne : pour la vie, contre la pensée objective. La vie absolue doit être défendue contre une science qui ne fait droit qu'à

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>24</sup> Il est en effet évident qu'Henry fait référence à un texte célèbre, « La crise de l'esprit », qui commence notoirement par ces mots : « Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles ». Comme le fit aussi Musil, Valéry radiographie une atmosphère étrange, où la nouveauté n'est plus un bouleversement, mais vient s'agréger au déjà-là, comme une excroissance réjouissante des discours mondains. Pour l'écrivain viennois, elle est l'air de la fin du siècle, pour le penseur français, celui de son commencement. La modernité, cette anomie étrange, ou plutôt cette législation où le code se fonde sur le mélange des genres, Valéry la croit responsable de l'une des plus graves aberrations de son temps : la guerre mondiale (c'est-à-dire européenne) a montré que les plus nobles idéaux peuvent être cause de la pire ordure. Ainsi, il devient évident que la possibilité de sa propre destruction appartient à l'essence de la civilisation. L'Europe rendit tout possible. Mais, ce faisant, elle se rendait incapable de se protéger d'elle-même, de garantir l'effectuation de son rêve d'immortalité dans et par la culture. La modernité est ce moment tragique des possibilités ouvertes et infinies d'une Europe entre déification et damnation, entre panthéon et hérésie. (Cf. Valéry Paul, « La crise de l'esprit », in *Variété I*, Paris, Gallimard, 1924.) Cette philosophie de l'histoire, qui s'accompagne d'une pensée de la non-contradiction comme critère de civilisation (pourtant inspirée de Nietzsche, auteur révérend d'Henry) sont autant de traits dont la phénoménologie de la vie, selon laquelle la vérité est logée dans la subjectivité de chaque individu sans être jamais vouée à se heurter à d'autres ni à les parasiter, ne peut s'accommoder. Si, par ailleurs, certains écrits de Valéry (et plus particulièrement de ses *Carnets*) sur les sciences semblent étrangement compatibles avec la philosophie d'Henry, d'autres, plus substantiels, pourraient, par l'intelligence aigüe de leur objet qu'ils témoignent, faire en une page s'effondrer des pans entiers de la doctrine henryenne. Ne citons que celui-ci : « La Science n'est pas le résultat nécessaire, immanquable, de la "raison humaine" ni du "bon sens" ni de l'observation indéfinie. Cette raison et cette observation ont pu exister pendant des siècles sans que la science se fit, ou s'accrût d'une ligne.

Mais la Science est due à des accidents heureux, à des hommes déraisonnables, à des désirs absurdes, à des questions saugrenues ; à des amateurs de difficultés ; à des loisirs et à des vices ; au hasard qui a fait trouver le verre ; à des imaginations de poètes.

Il est curieux que pour suivre exactement la nature l'artificiel soit indispensable. Et quoi qu'il faille suivre le raisonnement jusque dans le paradoxique pour triompher de la raison, devant la raison même. – Réel – ce qui est vu, éprouvé – disait-on. Mais la science ajoute ce qui est visible ou pouvant être éprouvé moyennant tel artifice.

La terre tourne, La terre est immobile. De ces deux représentations, quelle est la réelle ? Rigoureusement parlant, il ne s'agit pas de la même "Terre". » Valéry Paul, *Cahiers II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1974, pp. 838-839.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>26</sup> Henry M., *La Barbarie, op. cit.*, p. 70.

l'extériorité. Le dessein galiléen dont s'est emparé Descartes a déjà été évoqué, ainsi que ses modalités. Henry voit en ce qu'il nomme la « barbarie » contemporaine ses conséquences dernières : un monde esthétique par essence, le monde-de-la-vie, a perdu, du fait de la prééminence du regard scientifique, toutes ses qualités esthétiques pourtant d'abord immédiates. Par là, il réitère le constat de Husserl : la vraie Terre est immobile. Mais (avec aussi l'importance accordée à la figure galiléenne, comprise toutefois très différemment) ce n'est pas tout ce qu'il emprunte au fondateur de la phénoménologie. Comme lui, il considère que la crise ne procède pas d'une décrépitude, mais au contraire d'une auto-potentialisation incontrôlable des savoirs, d'un accroissement des connaissances qui s'éparpillent et se dispersent sans qu'un principe unificateur ne vienne les consolider, sans qu'un supplément d'âme ne vienne les vivifier<sup>27</sup>. L'avènement de la barbarie ne procède pas d'une « baisse tendancielle du taux de savoir » : elle naît au contraire de son inflation entropique ; si le désert croît, c'est le désert luxuriant de l'indifférenciation objectiviste, où seule la culture, c'est-à-dire la vie, est condamnée à dépérir. Cette entropie est cause d'une incompréhension croissante des différents champs de la culture (ici prise sous son acception la plus large), détachés du savoir fondamental : celui de la vie<sup>28</sup>. « Dans la détresse de notre vie – c'est ce que nous entendons partout – cette science n'a rien à nous dire »<sup>29</sup> : c'est donc dans le sillage de Husserl, mais aussi de Nietzsche dont Audi souligne que c'est dans *La Barbarie* que l'influence sur la phénoménologie de la vie est la plus indéniable, qu'Henry accuse la science de tourner son regard vers un avenir hypothétique en oubliant sa vitalité originelle, car il n'y aurait pas de science sans les individus vivants qui la mettent en œuvre.

En effet, la science, qui nie la subjectivité du chercheur au travail, est accusée de nier la vie (pour la science, en effet, la vie ainsi qu'elle est pensée par Henry est simplement inconcevable), non seulement de par l'attitude immédiate que la recherche implique et qui exige l'effacement du sujet singulier, mais, par voie de conséquence, en cela aussi qu'elle est solidaire du déploiement de la *technique*. Le portrait que dresse Henry du scientifique ressemble à celui que, dans *The Varieties*

<sup>27</sup> Cf. Henry M., « La crise de l'Occident », *Auto-donation. Essais et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004, p. 130.

<sup>28</sup> Musil avait brillamment diagnostiqué, bien qu'il soit plus que douteux qu'il le ressentit lui-même, ce mal de la civilisation (terme qui n'est pas, en Allemand, différent de celui de « culture ») et le décrivait ainsi : « Diotime avait découvert ainsi qu'elle souffrait, comme tous ses contemporains, de ce mal qu'on appelle la civilisation. C'est un état embarrassant où se confondent le savon, les ondes hertziennes, l'arrogant langage chiffré des mathématiques et de la chimie, l'économie politique, la recherche expérimentale, l'impossibilité pour l'homme d'accéder à une communauté simple, mais noble. » Musil Robert, *L'Homme sans qualités*, Paris, Seuil, collection Points, 1956, p. 121.

<sup>29</sup> Husserl Edmund, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 10.

of *Religious Experience*, William James fait de la *sick soul*, de l'âme malade qui cherche, en désespoir de cause, à mettre de l'ordre dans un monde insensé pour s'évader d'une vie dont il a perdu la saveur. Cette fuite coïncide, pour Henry, avec une conception de la « nature sans l'homme », et est cause d'un dispositif aveugle livré, à la manière du *Gestell* heideggérien, à son auto-développement. Le destin de la machine n'est-il pas de fonctionner par elle-même ? Il en ira de même de la technique mondiale dans l'immédiat avenir – la synecdoque n'est pas inédite. Sa crainte de l'objectivisme amène même Henry à noter que l'opposition canonique entre nature et culture est solidaire d'une opposition entre barbarie et culture<sup>30</sup>. Il n'y a, en ce temps de la technoscience, plus de monde-de-la-vie, mais seulement une nature objective, c'est-à-dire soumise au calcul, dans laquelle cet être d'exception qu'est l'homme est voué à se dissoudre, puisque sa subjectivité vivante, sa sensibilité, est niée. « La technique est un personnel qui, dans la pièce à côté, fait de l'ordre si bruyamment que les maîtres ne peuvent faire de musique »<sup>31</sup>, écrivait Karl Kraus. Cette domesticité déjà livrée à elle-même achèvera bientôt de prendre possession de la demeure, en faisant passer à ses anciens locataires jusqu'à l'envie de faire leurs gammes, pourrait ajouter Henry.

*De facto*, la phénoménologie henryenne, préoccupée du parasitage de la Vie par le technologique, dirige un vif assaut, pour part hérité de Marx, contre le machinisme. Henry a divulgué la « séquence pathétique fondamentale Souffrance/Effort/Jouissance qui constitue [...] l'essentiel du vivre en son acception transcendante »<sup>32</sup>, or c'est cette essence vivante qui est communément bafouée par le mode de production présent, inféodé à la pensée technicienne. C'est donc par contraste avec ce constat que le phénoménologue conçoit une technique (c'est-à-dire une *tekhne*) originelle fondée sur une chaîne essentielle de besoins et de satisfactions par le travail et marquée par la non-distinction entre l'individu et son outil de travail, par l'appropriation pleine et entière de l'outil par l'ouvrier. Cette modalité d'un artisanat respectueux de la vie absolue, Henry la baptise du néologisme audacieux de « corpspropriation »<sup>33</sup> : union, dont la subjectivité est le lieu, du corps et de la terre, de l'homme et de son outil. Le travail aliéné de l'ère technique, où l'homme est abandonné au statut d'auxiliaire de la machine-outil, n'est plus celui-là, qui entraîne au contraire une perte des potentialités du sujet. En d'autres termes, c'est la cause d'une considérable altération des savoir-faire individuels, d'une crétinisation mortifère des ouvriers, alors même que l'idéologie

<sup>30</sup> Henry M., *La Barbarie*, op. cit., p. 92.

<sup>31</sup> Kraus Karl, *La Nuit venue*, trad. fr. par Roger Lewinter, Paris, Gérard Lebovici, 1986, p. 50.

<sup>32</sup> Audi P., *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, op. cit., p. 130.

<sup>33</sup> Henry M., *La Barbarie*, op. cit., p. 83.

qui l'accompagne est vouée à se distiller dans toutes les strates de la société, jusqu'à conditionner l'enseignement universitaire<sup>34</sup>. Cette interprétation fondamentale de la prolétarianisation marxienne comme pertes de savoir et de savoir-faire (qui sont toujours avant tout des savoirs *de la vie*) sous-tend tout le pan anthropologique de la critique henryenne de la technique.

Si la portée et la force de cet aspect du texte sont indéniables, le niveau « métaphysique » de cette méditation de la technoscience est loin d'en égaler la lucidité, et ne saurait se soustraire à de nombreuses critiques. On a déjà remarqué avec Janicaud l'étrangeté des catégories transcendantales de Jouissance et de Souffrance. En tant que ces deux pôles sont bien condition de possibilité de toute expérience possible, ils organisent l'interprétation henryenne entière. Cependant, d'autre part, ce qui fonde ce qu'Henry nomme son *éthique* est bien un certain respect de la Vie elle-même : il nous dit que la technique n'apporte rien à la Vie « qui soit conforme à son essence et à ses vœux » ; cette personnification autoritaire de l'absolu se poursuit un peu plus loin, lorsque Henry annonce que la pensée objective oublie qu'elle lui « doit tout »<sup>35</sup>. Le rapprochement entre les deux points de doctrine que nous venons d'évoquer force à conclure que c'est en fonction de cette domination principielle de la Vie que le sujet va s'auto-affecter au sein du monde-de-la-vie : à l'absolutisme transcendantal se joint la sollicitation de prescriptions morales impérieuses, qui se veulent pourtant immanentes à l'individu même. C'est sur cet impérialisme d'un méta-principe de la Vie (qui se métamorphose en animisme pur et simple) que se fonde en dernière instance la justification métaphysique du rejet de ce que Henry nomme « barbarie ». Ceci semble pourtant contrevenir à la relativité de l'expérience subjective qu'il défend par ailleurs. C'est pourquoi il ne peut prendre parti que pour une relativité restreinte, simple cadre à l'intérieur duquel prennent place la variété des expériences subjectives qui demeurent « non barbares » et ne contreviennent donc pas aux « commandements » de la Vie. Ceci pousse le phénoménologue à démentir que la réceptivité pathétique doit être fruit d'une construction : en attestent pourtant les exemples qu'il emploie lui-même, et qui renvoient à la tradition picturale chrétienne. Quelle pourrait bien être, aux yeux d'un individu étranger à la tradition occidentale, disposant d'un bagage de rétentions radicalement autre, la qualité *affective* des expériences esthétiques que permettent les images saintes que Henry juge inestimables ? Il y a tout lieu de douter qu'elles soient mémorables ; de même que la rencontre des sensibilités occidentales avec les arts que l'on dit aujourd'hui « premiers » n'a pu se faire qu'à la

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 99 et 140.

faveur de la *construction* d'une appréciation esthétique nouvelle, qui est passée par la compréhension de modes de vie inconnus. Considérés rigoureusement, l'absolutisme de cette Vie prescriptrice de ses vœux et la relativité de l'expérience sont deux thèses dont la conjonction est insoutenable. Nul n'est *forcé* de sémouvoir devant la Passion du Christ et il pourrait bien y avoir des « jouissances barbares » ; pour ne pas dire, *horresco referens*, une « culture barbare ».

Le problème réside en ceci qu'en ennemi des philosophies de la différence, Henry ne peut que nier l'idée selon laquelle les expériences de la vie prennent toujours déjà place au sein de *processushistoriques* qu'elles coproduisent : c'est sur la base de cette critique qu'il attaque Husserl et Heidegger. Dès lors, on est face à l'alternative suivante : soit (1) les catégories que sont la Souffrance et la Jouissance ne permettent que des expériences dont la relativité est construite *a posteriori* et doivent prendre place dans des contextes socio-historiques. Si tel est le cas, d'une part c'est sur cette construction de l'expérience et sur ces contextes qu'il faut plus volontiers diriger les lumières de l'investigation ; et d'autre part on ne peut pas, par exemple, considérer la télévision et les ordinateurs comme de purs produits barbares, puisqu'ils ouvrent effectivement le sujet à certaines expériences affectives d'un nouveau genre<sup>36</sup>. Soit (2) ces catégories se confondent effectivement avec un méta-principe qui n'organise pas simplement le fonctionnement cognitif du sujet, mais lui impose des prescriptions morales et des préférences esthético-religieuses monolithiques (qui ne procèdent plus de ce que Derrida avait nommé logocentrisme ou phallogocentrisme, mais d'un pathocentrisme ou phalopathocentrisme), et Henry fait preuve dans ses analyses d'un ethnocentrisme larvé qui mérite d'être violemment combattu. Faisons (aux fins d'approfondir le propos plus que parce que la question serait effectivement tranchée) le choix du premier biais, et examinons plus avant la critique du monde technoscientifique que livre Henry.

On ne peut, avant tout, que s'étonner de la vulgarité de la rhétorique, prodige et vertige de l'analogie, qui habille l'opinion selon laquelle « l'univers technique prolifère [...] à la manière d'un cancer, s'autoproduisant et s'autonormant lui-même »<sup>37</sup>. Passons les redondances, faisons un instant mine d'ignorer l'explicable véhémence de cette métaphore, aux accents dérisoirement spengleriens, de la science comme maladie, mais interrogeons-nous sur la faiblesse principielle de la théorie qu'elle charrie qui se révèle sensible à la toute fin du troisième cha-

<sup>36</sup> Il livre en effet une critique à l'emporte-pièce des médias et de l'informatique, diatribe en bras de chemise dont il ne rougit pas de synthétiser la « substantifique moelle » par cette sentence définitive : « L'ère de l'informatique sera celle des crétins ». Pauvres de nous. *Ibid.*, p. 93.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 98.

pitre qui lui est consacré. Plus encore que ne le fait Heidegger<sup>38</sup>, Henry insiste sur l'auto-développement d'une technique devenue autonome. Il imagine que les innovations et les inventions scientifiques sont vouées à trouver immédiatement et irrémédiablement leur pendant techno-industriel, sans rencontrer la moindre résistance. Constat tout simplement faux, comme le montrent (par exemple) les travaux de l'historien Bertrand Gille : les temporalités de l'innovation technique et de l'adoption des inventions sont profondément hétérogènes. Complexes sont les réseaux d'intérêts qui installent durablement un transistor sur la table d'une cuisine ; et il serait assurément hardi d'affirmer que l'affect n'occupe ici nulle place. Cette mécompréhension tient au fait qu'Henry considère la société, l'histoire aussi bien que la technique comme autant d'hypostases dénuées de la moindre réalité<sup>39</sup> ; seule la Vie (sous l'avatar de cet Effort dont procède l'action individuelle et qui, comme nous l'avons vu, précède la Jouissance et succède à la Souffrance) est réelle. Cette idée le conduit à postuler une homogénéité de fait entre le plan de la technique et celui de la société, et même à voir entre elles une communauté de nature et d'origine. Nous proposons d'opposer à cette conclusion expéditive, en guise de thérapie contre les caquets « épidémiologiques » d'Henry, la philosophie plus subtile de Gilbert Simondon, penseur de l'hétérogénéité des dynamiques technique et sociale et surtout de leur indispensable composition.

Mais en-deçà de sa critique de la technique, la pensée henryenne de la science elle-même n'est pas exempte de dommageables naïvetés. Son rejet, dont nous avons déjà évoqué les motifs philosophiques, de toute idée de *méthode* la pousse à ignorer que l'objectivité de la science ne repose pas sur les scientifiques eux-mêmes, mais, comme l'a dit Popper, sur leur attachement à un ensemble de procédés. Ils sont pourtant accusés de « tartufferie » dès lors que leur vient l'idée saugrenue de ne pas régler l'ensemble de leur quotidien d'après les méthodologies scientifiques.

<sup>38</sup> Heidegger pour qui, on l'oublie trop souvent, le déploiement de la technique est également tributaire d'un ensemble de « comportements » collectifs (on pourrait peut-être entendre dans Herbert Marcuse un écho de cette conception) qui ne peuvent en aucun cas se résumer aux romanesques spleens d'âmes malades jamesiennes, aux actes désespérés de scientifiques que l'on voudrait autant d'Hamlet. Cf. Heidegger M., « De l'essence de la vérité », in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968.

<sup>39</sup> Cf. Audi P., *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, op. cit., p. 40. Henry dénonce longuement, dans *La Barbarie*, ces spectres et ces idéologies en se réclamant évidemment du Marx de *L'Idéologie allemande*. Il semble cependant loin d'imaginer que, pointant la constitution de « faux objets », tels que l'opinion publique née de la sociologie, il ne fait qu'emboîter le pas à une critique elle-même sociologique. Elle avait en effet été prononcée quinze ans auparavant par Pierre Bourdieu (pourtant bien plus héritier d'un Durkheim qu'Henry méprise que d'un Tarde dont il salue la pensée) dans une conférence fameuse (reprise dans Bourdieu Pierre, « L'opinion publique n'existe pas », *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1984). Cet exemple, qui n'est pas un cas isolé, force à constater que le phénoménologue français se plaint trop souvent à révéler au lecteur les vérités primordiales de sciences en lesquelles, de toute évidence, il ne s'entend guère.

Les limites des prétentions totalitaires du sentimentalisme de la phénoménologie de la vie absolue apparaissent donc encore ici : par analogie, que serait-on amené à penser d'un juge qui, sans jamais s'en référer au droit, rendrait ses verdicts à la faveur de l'émotion suscitée par une plaidoirie vibrante ou le regard désespéré d'une plaignante aux appâts avantageux ? Répondons simplement qu'il ferait beau voir ce magistrat henryen promu au rang de Premier Président de la Cour de cassation. Mais, à un degré plus essentiel, demeure encore le fait que la conception galiléenne analysée par Henry ne coïncide pas avec les procédures contemporaines de la science expérimentale. Comme l'explique Avital Ronell, exploitant la pensée de l'épistémologue allemand Hans-Jörg Rheinberger, la science n'est plus seulement l'*épokhè* de la subjectivité, elle est aussi la mise entre parenthèses de la nature, qui n'est plus l'objet de son étude : « toute tendance à l'autorité référentielle se voit inévitablement court-circuitée »<sup>40</sup> par le procès de l'expérimentation en laboratoire, qu'elle soit celle de l'individu ou celle du monde. Elle poursuit, affirmant un constructivisme radical aux surprenantes références littéraires :

La méthode, que Goethe considère comme constitutive, contribue à la fabrication de l'objet, qui n'est pas antérieure ni extérieure à la réalisation du système. Un système expérimental produit un espace de représentation pour des choses qui ne pourraient, sans lui, être appréhendées comme objets scientifiques. La représentation biochimique, qui crée un espace extracellulaire pour des processus qui se produisent normalement au sein de cellules, sert ici d'exemple. Plutôt que de représenter ce qui se produit « dans la nature », le modèle invente une trace en s'intéressant à ce qui se passe dans une cellule [...] Cela veut dire que la « Nature elle-même », dans une perspective scientifique et technique, ne devient « réelle » qu'en tant que modèle. Il n'existe pas de point de référence absolu pour ce qui est impliqué dans le jeu de la représentation.<sup>41</sup>

Si la position fracassante de Ronell confirme évidemment l'autonomie de la science par rapport à la subjectivité pathétique, le caractère essentiellement singulier et itératif des « espaces de représentations » indispensables à des expérimentations pratiquées au mépris de toute référence à la nature interdit cependant l'interprétation d'Henry. La communauté d'être qu'il constate entre les procédures scientifiques d'une part, et l'anomie actuelle, l'économisme régnant et la froideur du regard contemporain posé sur le monde d'autre part ne se vérifie certainement pas au moyen d'analyses si paresseuses. On ne peut en aucun cas se contenter de concevoir l'extériorité comme l'unité d'hypostases indifférentes mais semblable-

---

<sup>40</sup> Ronell Avital, *Test Drive. La passion de l'épreuve*, trad. Christophe Jaquet, Paris, Seuil, 2009, p. 76.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 78.

ment inauthentiques. Un travail critique conséquent exige au contraire que soit considérée la diversité des scènes où la technoscience, le machinisme, la prolétarisation mettent ou mettront demain des vies en jeu. La détestation henryenne de la singularité, c'est-à-dire de la spécificité, théorique aussi bien que pratique, qui donne à chaque « espace de représentation » une *positivité* au sens que donne à ce terme Michel Foucault<sup>42</sup>, ne permet pas la réalisation de cette tâche. La dispersion des savoirs spécialisés ne saurait être un alibi justifiant leur mépris ; or tout se passe comme si Henry, trop obnubilé par la cohérence interne de son système philosophique, avait fait l'économie de l'acquisition d'une connaissance, sinon approfondie, non superficielle de la plupart des traits de la technoscience dont il se pique pourtant d'instruire son lectorat ; de peur, peut-être, de voir vaciller les présupposés métaphysiques qui guident sa critique de la culture.

De ces présupposés, nous avons proposé une brève généalogie cartésienne et avons vu qu'ils façonnaient, à la faveur d'une réinterprétation inédite des *Méditations*, la *forme* de la phénoménologie henryenne toute entière. Quant à son *fond*, il faut admettre que le pan dont nous avons privilégié l'analyse est étranger aux questions que pose effectivement la conjoncture présente. Réactionnaire bien que s'autorisant de Marx, Michel Henry n'a rien à proposer pour l'à-venir, sinon sa nostalgie et ses regrets.

Mais les regrets sont vains.

---

42 La positivité d'un discours caractérise ce qui fait que plusieurs énoncés traitent de la même chose, emploient les mêmes concepts, s'opposent sur « le même champ de bataille » (Foucault Michel, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 173).