

La dimension éthique du concept d'affectivité dans l'œuvre de Michel Henry

Frédéric Seyler



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/leportique/762>

DOI : [10.4000/leportique.762](https://doi.org/10.4000/leportique.762)

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Référence électronique

Frédéric Seyler, « La dimension éthique du concept d'affectivité dans l'œuvre de Michel Henry », *Le Portique* [En ligne], Archives des Cahiers de la recherche, mis en ligne le 15 avril 2006, consulté le 27 août 2022. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/762> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.762>

Ce document a été généré automatiquement le 27 août 2022.

Tous droits réservés

La dimension éthique du concept d'affectivité dans l'œuvre de Michel Henry

Frédéric Seyler

Considérations introductives / Position du problème

- 1 Dans *La Barbarie*¹, M. Henry utilise, pour rendre compte de l'opposition entre barbarie et culture, une autre opposition à laquelle il donne un statut plus fondamental : celle de la présence à soi opposée à la fuite de soi. La culture désigne alors le mouvement d'auto-accroissement de la vie, son développement accompagné de la présence de la vie à elle-même. La barbarie est alors comprise comme le résultat d'une impossible fuite de la vie devant elle-même.
- 2 Deux pistes s'offrent ici à l'exploration : **premièrement**, celle de la détermination de ce que pourrait ou devrait être une éthique de la culture, en un sens, une culture de la culture. Comment faire reculer la barbarie, comment, tant sur le plan individuel que collectif, envisager un faire qui favoriserait une culture de la vie (terme d'ailleurs redondant puisqu'il n'y aurait de culture *que* de la vie) ? Le présupposé implicite de cette démarche étant, par ailleurs, qu'une quelconque action puisse être entreprise, que l'alternative barbarie-culture désigne un domaine qui ne soit pas entièrement soustrait à l'action de l'homme.
- 3 Qu'une telle piste ait été envisagée par M. Henry lui-même, c'est ce qui apparaît à la lecture des nombreuses critiques qu'il adresse à la modernité et à son prolongement contemporain : scientisme, destruction de l'Université, réduction du travail - pourtant vivant - à une donnée quantifiable et mesurable, abrutissement médiatique, technique déshumanisée, crise de la philosophie. Que, cependant, cette piste reste en partie inexplorée pour l'instant, c'est ce qui résulte du fait que l'auteur se soit le plus souvent limité à une *dénonciation* de la barbarie sans élaborer ce qui pourtant constituait le titre de l'un de ses entretiens publié dans le posthume *Auto-Donation*², à savoir une « *Politique du vivant* ».³

- 4 **Deuxièmement**, c'est le concept même de présence à soi ou d'épreuve de soi qui invite à une discussion et détermination philosophiques. La situation est ici différente, tant l'œuvre toute entière de M. Henry peut se lire à la lumière de la thèse qu'il défend dans son premier ouvrage, *L'Essence de la manifestation*¹. Ce qui caractérise cette essence et l'absolu lui-même c'est l'immanence. Or, l'immanence est affectivité et l'affectivité immanence. C'est ainsi en l'affectivité qu'il faut chercher la présence à soi, le s'éprouver soi-même de la vie.
- 5 Mais ce qui est ici remarquable, c'est précisément l'absence de médiation dans l'épreuve de soi qu'est non seulement la vie, mais aussi la subjectivité absolue. L'extériorité du monde est rejetée sur un autre plan que celui qui caractérise une intériorité radicale. Ainsi, « *ce qui se manifeste dans le monde ne concerne pas la réalité de la vie* ».⁵
- 6 Mais pourquoi s'étonner de cette absence de médiation puisque, après tout, l'immanence est précisément cela, elle est bien immédiate de l'épreuve de soi dans l'absence de tout élément emprunté au monde ? Si l'étonnement persiste, c'est que, tout d'abord, l'expérience de la subjectivité par le sujet lui-même semble bien passer par la transcendance, par le monde. Pourrait-on d'ailleurs parler d'expérience sans le contact du monde ? Le sujet, jusque dans son rapport à lui-même, c'est-à-dire jusque dans son affectivité, n'est-il pas tributaire d'une *histoire* qui se constitue dans l'élément de l'altérité ? Le reproche d'« autisme » adressé à la thèse de l'EM – et récusé par son auteur – n'est ici pas loin. Comment, dès lors, résoudre ce qui se présente bien comme une aporie : perdu dans le monde et dans la transcendance, le sujet semble se perdre dans l'objectivation et son ipséité est alors niée ; mais replié sur une intériorité radicale, en l'absence de toute médiation et de tout devenir historique laissant une place significative à l'altérité, l'ipséité semble se vider de sa substance et de toute possibilité d'évolution.
- 7 **De ces deux points se dégage semble-t-il une piste unique** : une éthique de l'affectivité n'est en effet envisageable que dès lors que les coordonnées de cette affectivité sont établies. Et, plus fondamentalement encore, résoudre ce que nous pourrions appeler l'aporie de la médiation apparaît comme le tracé même d'une telle démarche éthique : celle-ci n'est autre que la question du rapport du sujet au monde et à lui-même ; que pouvons-nous et que devons-nous envisager, penser au titre de ces rapports pour que recule ce que M. Henry appelle la barbarie ? Que signifie, pour une existence individuelle, le fait de s'éprouver soi-même ? Une médiation est-elle possible pour reconquérir l'intériorité, voire l'*authenticité* (médiation bien paradoxale puisqu'elle viserait l'immédiateté) ?
- 8 Que la recherche ontologique réalisée dans *L'Essence de la manifestation* soit susceptible d'un prolongement éthique, c'est ce que montrent les ouvrages ultérieurs de M. Henry : l'essai sur *Marx*⁶, *La Barbarie* ainsi que les nombreux articles et interventions de l'auteur rassemblées notamment dans *Auto-Donation* et dans le recueil intitulé *Phénoménologie de la vie*⁷ (4 tomes). Les ouvrages portant sur le christianisme, notamment *Incarnation*⁸, semblent également témoigner aller dans ce sens. Notre recherche peut ainsi s'articuler autour de ce *corpus* de la manière suivante : la référence à *La Barbarie* comme point de départ puisqu'elle pose le problème proprement éthique et politique. Cette démarche invite cependant à l'étude des fondements essentiels à l'œuvre tels qu'ils sont présentés dans *L'Essence de la manifestation*. A partir de là, le problème de l'affectivité et de son

rapport avec la médiation se pose et conditionne le regard sur l'ensemble de l'œuvre : il s'agit de penser ce problème, à la fois dans son fondement ainsi que dans ses prolongements éthiques possibles ; ce qui permet un examen des différents ouvrages mentionnés ci-dessus, mais aussi de *Phénoménologie matérielle*⁹ (capital du point de vue d'une critique de l'intentionnalité) et de *Généalogie de la psychanalyse*¹⁰ (capital pour la discussion d'une médiation possible par la psychanalyse et pour la place de l'inconscient dans l'épreuve de soi). Voyons à présent où nous a mené cette démarche jusqu'ici.

L'appréhension de l'affectivité dans *L'Essence de la manifestation*

- 9 C'est la section IV de l'EM intitulée « L'essence originaire de la révélation comme affectivité » sur laquelle nous concentrerons notre attention dans la mesure où elle apparaît comme décisive pour comprendre le concept que l'auteur donne au terme d'« affectivité ». Mais, tout d'abord, résumons quelques aspects importants et préparatoires contenus dans les sections II et III.

« Section II : Transcendance et immanence ». Un premier refus de la médiation

- 10 La recherche ontologique destinée à identifier l'essence de la phénoménalité (ou manifestation) est solidaire de la recherche entreprise pour identifier le mode de donation de ce qui se phénoménalise : la critique de la réduction de l'essence de la phénoménalité à la **transcendance** est ainsi à mettre en parallèle avec la critique de l'**intentionnalité** comme seul mode de donation et d'appréhension du phénomène. Cette dernière critique, bien que déjà présente dans l'EM, est surtout développée dans *Phénoménologie matérielle*.
- 11 Cette complémentarité des deux critiques, ou de la même critique sous 2 aspects quelque peu différents, semble tout à fait cohérente, notamment parce que la transcendance implique un « se rapporter à » (316), on serait tenté de dire qu'elle est la figure originaire de la division : car elle création d'un horizon, celui du monde, dans lequel le phénomène pourra se déployer et qui, dès lors, sera « étendu devant » le sujet auquel il sera donné, par lequel il pourra être visé intentionnellement. Ce qu'occulte cependant une ontologie centrée uniquement sur la transcendance, c'est la condition de possibilité de celle-ci, autrement dit son essence même. Celle-ci est alors justement pensée comme **immanence** sans laquelle, étant révélation originaire, il ne peut y avoir de 'révélation seconde', à savoir dans la transcendance :
- 12 « ce mouvement, le mouvement de se porter auprès de, se maintient près de soi dans son accomplissement même et ce maintien près de soi du mouvement dans son accomplissement est identiquement sa révélation originaire à lui-même »(316)
- 13 Cette conception a une incidence directe sur la question de la médiation. Car après avoir critiqué la conception de la transcendance chez Sartre et chez Merleau-Ponty, c'est une affirmation de Heidegger dans *Über den Humanismus* qui se trouve ébranlée :
- « il apparaît que, là où existe un rapport, il existe d'abord en lui-même. Si l'homme accomplit un dépassement, s'il est capable de se transcender vers le monde, c'est qu'il est faux de dire que 'l'homme n'est jamais en deçà du monde, homme d'abord' » (324)
- 14 Il y a ainsi un rapport de l'homme avec lui-même avant toute médiation par le monde, un rapport de soi à soi situé en deçà du monde, et qui seul rend possible un dépassement vers le monde, une médiation. On voit bien ici, les prémisses de l'idée d'une intériorité radicale précédant ontologiquement toute extériorité. Cette idée

s'exprime également au niveau de la conscience : « la conscience du monde est toujours aussi une conscience sans monde » (329).

- 15 Le parvenir en soi de l'essence, sa révélation, ne s'acquiert donc pas par l'objectivation (l'auteur souligne son opposition avec Hegel et Heidegger) puisqu'il est la condition de toute objectivation (et ne peut donc en être la conséquence). L'étude de la structure de l'immanence constitue le projet de la section III, la déduction de l'immédiat comme essence de la réalité ayant été jusqu'ici formelle.

« Section III : La structure interne de l'immanence et le problème de sa détermination phénoménologique : l'invisible ». Critique de l'extériorité et des doctrines qui y succombent.

- 16 Se tourner vers l'essence, c'est-à-dire vers la structure de l'immanence qui est, on le verra plus tard, affectivité, c'est se détourner de l'**altérité** (350-351). On voit donc bien ici que ce qui constitue l'épreuve de soi est conçu comme exclusion de toute médiation par l'autre. C'est pourquoi aussi l'essence est absence non seulement d'opposition mais aussi de **désir** ; elle est plutôt solitude et repose en soi (353-354).

- 17 Ces points sont cependant bien problématiques. Car si, dans la barbarie, la vie se fuit, s'oublie, la question de sa reconquête se pose. Or comment penser cela sans aucune médiation ? La difficulté persiste même si l'on admet avec l'auteur que la vie n'a jamais cessé d'être là, présente et que la barbarie est encore la vie, mais retournée contre elle-même dans le projet d'une impossible fuite. On touche ici une **difficulté essentielle** de la phénoménologie de M. Henry et qui rend difficile l'idée même d'une **éthique** de l'affectivité. Car l'éthique peut-elle encore avoir un sens dès lors que je ne puis 'rien faire' ?

- 18 C'est ainsi que s'il y a bien une « œuvre » au sein de l'immanence, il n'y a pas à proprement parler de « réalisation » ni de 'pouvoir sur' : « Là où il n'y a rien d'irréel, il n'y a pas non plus de réalisation possible » (358). D'où, si la plénitude remplace la finitude, la critique de Heidegger, et notamment de l'être-pour-la-mort : l'être ne peut que coïncider avec soi, la dimension de liberté n'a pas d'emprise sur l'œuvre de la vie. Celle-ci est d'ailleurs essentiellement *pathos*, **passivité**.

- 19 Cependant, l'acquiescement, l'affirmation (comme, à l'inverse, le refus et le défi) à l'égard de ce *pathos* sont des « modes d'un pouvoir qui est celui de la liberté » (370). Le thème de l'*amor fati* est explicitement mentionné dans ce contexte qui est peut-être une brèche pour l'entrée d'une problématique proprement éthique.

- 20 La révélation de l'essence, de l'absolu n'est ni de l'ordre de la pensée ni de l'ordre de l'intuition. Seul Eckhart aurait réussi à penser l'essence comme son propre pouvoir de révélation, en l'absence de toute médiation : dans cette « connaissance du matin » qui est immanence et qui s'oppose à la « connaissance du soir » qui est **représentation** (vive critique de celle-ci également dans la théorie de l'inconscient in *Généalogie de la psychanalyse*).

- 21 Si donc la vie est « invisible » (549) et que « ce qui se manifeste dans le monde ne concerne pas la réalité de la vie » (563), on demandera alors : comment la vie (l'affectivité, l'épreuve de soi, l'essence) se manifeste-t-elle ? La section IV permet des éléments de réponse à ce sujet.

« Section IV : L'essence originaire de la révélation comme affectivité ». Passivité et souffrir originaires comme essence de l'affectivité.

- 22 Il faut tout d'abord écarter un concept 'mondain' de l'affection, entendue comme un être affecté par le monde.¹¹ Et de comprendre que cette affection n'est possible que par une « affection pure », quant à elle totalement indépendante de l'étant et du monde, et immanente. Il s'agit donc de penser une « possibilité...pour l'essence...de s'affecter sans la médiation du sens qui désigne toujours l'affection par quelque chose d'étranger » (577). On peut alors observer que notre auteur laisse une place à la médiation, mais que cette place est seconde, qu'elle vient toujours 'après' ce qui doit être conçu comme fondement et intériorité radicale. La 'pression de l'étant' est-elle vraiment aussi secondaire dans l'affectivité ? Cette appréciation quant à son caractère inessentiel ne dépend-elle pas du point de vue d'où l'on se place : le vécu de la subjectivité n'est-il pas toujours au moins aussi tributaire d'une insertion dans le monde ?
- 23 Quant à la question du mode de révélation de cette affection pure, le § 52 est explicite :
 « L'expérience la plus simple, celle qui s'institue avant l'extase et en elle, l'expérience immédiate de soi, le sentiment originaire que l'essence a d'elle-même, ne se laisse-t-il pas reconnaître et saisir ? **Ce qui se sent sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens est dans son essence affectivité.** » (577)
- 24 C'est pourquoi l'affectivité n'est pas la sensibilité et lui est même « structurellement hétérogène » (distinction sur laquelle l'œuvre ultérieure, et notamment *La Barbarie*, sera moins 'tranchée, semble-t-il). L'affectivité est essence de l'auto-affection, elle est parfaitement immanente et « phénoménologiquement indubitable ». Elle est la façon dont l'essence se reçoit et un « se sentir soi-même ». D'où la place cruciale occupée par le **sentiment**, « constitutif de l'essence et la rendant possible, (il) n'est pas différent de celle-ci » (579). D'où aussi la discussion de l'œuvre de Scheler autour de la question de savoir si un sentiment peut être perçu. Or, on le voit bien en raison de la distinction instituée ci-dessus : « le sentiment n'est jamais et ne peut être senti...(ni) perçu » (579). Remarquons l'acception restreinte du sentir ici : le sentiment est bien sûr senti, mais pas par la médiation d'un sens.¹² C'est pourquoi **le sentiment est toujours sentiment de soi**, c'est-à-dire de lui-même et, en tant que tel, **l'être et la possibilité du Soi, c'est-à-dire l'essence de l'ipséité** :
- « Ce qui se sent soi-même, de telle manière qu'il n'est pas **quelque chose** qui se sent mais **le fait même de se sentir ainsi soi-même**, de telle manière que son 'quelque chose' est constitué par cela, se sentir soi-même, s'éprouver soi-même, être affecté par soi, c'est là l'être et la possibilité du Soi. (...) Dans le Soi se réalise...l'identité de l'affectant et de l'affecté...(..)L'affectivité est ce qui met toute chose en relation avec soi et ainsi l'oppose à toute autre, dans la suffisance absolue de son intériorité radicale. L'affectivité est l'essence de l'ipséité. »(580-581, nous soulignons)
- 25 Nous obtenons dès lors une réponse à la question de savoir ce qu'est le Soi : le sentiment, étant toujours sentiment de soi, est sentiment du Soi et constitue l'être de celui-ci. Il n'y a donc pas de Soi substantiel qui se verrait affecté 'après coup' par le sentiment, parce que le Soi lui-même n'est autre que le sentiment dans son auto-affection.
- 26 De cela, les implications sont importantes : cette constitution du Soi par le sentiment vaut pour tout sentiment, il n'y a pas lieu de les distinguer en termes de surface ou de profondeur (ce que reproche l'auteur à Scheler) parce que le sentiment n'affecte pas le moi comme quelque chose qui lui serait extérieur et qu'il serait susceptible de toucher plus ou moins, mais qu'il constitue au contraire l'ipséité même de ce moi. Et, surtout, **la libération du moi** ne saurait être fonction de tonalités affectives particulières, dont certaines seraient

réputées authentiques et d'autres non, et encore moins de « la nature de l'objet en présence duquel le sentiment se produit...l'ipséité (n'ayant) précisément rien à voir avec l'objectivité ni avec le pouvoir qui la produit » (583).

- 27 Les déterminations de l'existence (donc aussi notre problème des médiations existentielles) n'ont donc d'incidence sur le moi qu'en tant qu'elle sont affectives.¹³ Mais en quel sens une détermination existentielle est-elle susceptible d'être affective ? Si l'affectivité est immanence, indépendante du monde, elle l'est donc aussi de toute forme de détermination existentielle. La seule manière de résoudre cette difficulté semble être de recourir à la distinction entre affection et affectivité : affection possible par la détermination existentielle ('pression du monde'), mais qui a à son tour pour condition de possibilité une affectivité radicalement intérieure et immanente.
- 28 L'affectivité étant immanence, les questions importantes de savoir comment l'affectivité révèle (§60) et ce qu'elle révèle (§62) reçoivent des réponses qui semblent tautologiques : à la première question, il faut répondre que l'affectivité « est sa phénoménalité propre », elle « révèle comme affectivité », elle est donc elle-même le comment de la révélation. L'opposition avec l'objectivisme de Lachelier (« La connaissance d'une douleur n'est pas douloureuse mais vraie ») ne saurait être d'avantage soulignée : « la vérité de la douleur est la douleur elle-même comme telle...la vérité de la douleur est son affectivité » (677) (l'être constitué de la sensation supposant son être originel dans l'affectivité immanente). Seule la **représentation** de la douleur est susceptible d'une mise à distance et donc d'une connaissance. La seconde question reçoit la même réponse : l'affectivité se révèle elle-même en révélant la réalité du sentiment. De par l'immanence, il y a donc une révélation affective et un révélé affectif qui sont d'ailleurs identiques. Tout autre réponse, semblait-il, aurait introduit une division au sein de l'affectivité et l'aurait ainsi entraînée vers l'extériorité, dans un rapport avec cette dernière. C'est aussi ce qui permet à l'auteur d'introduire le terme de 'vie' comme synonyme 'd'affectivité' : « Pour cette raison précisément l'affectivité peut signifier la vie, pour autant que ce qu'elle révèle, c'est elle-même, pour autant qu'elle se produit nécessairement, elle seule, et s'accomplit comme révélation de soi » (692-693).
- 29 C'est pour cette raison aussi que les sentiments sont invisibles et se dérobent à toute tentative de saisie impliquant l'extériorité : c'est la « pudeur » du sentiment et de l'affectivité.¹⁴ Ce qui implique aussi le fait très important selon lequel le sentiment se dérobe au regard de l'attention, c'est-à-dire au regard de la conscience intentionnelle : il est ainsi impossible de saisir sa joie, par exemple, à travers un regard objectivant. Et on ne peut à proprement parler dire que le sentiment a disparu devant le regard, cela parce qu'il n'y s'est jamais trouvé (disparition que notait Scheler à propos des sentiments non sensoriels). Comment dès lors éclairer nos sentiments ? « éclairer nos sentiments, c'est les confier à cette lumière qui est la leur...c'est laisser être... » (687) On demandera cependant à nouveau en quoi cela consiste, en quoi consiste une 'saisie' non-intentionnelle, affective de l'affectivité elle-même,

comment échapper à « l'affectivité irréelle » pour retrouver une « affectivité réelle » (§67).

- 30 En effet, « apparaître, pour un sentiment, ne signifie pas être étendu devant » (788) et, la conscience se donnant le sentiment comme étendu devant elle, ne se donne pas le sentiment, mais seulement un objet qui vaut pour lui, se substitue à lui, le représente (c'est-à-dire dans ce que l'auteur désigne comme idéalité et irréalité). Ce qui laisse toujours indéterminé l'accès à l'affectivité 'authentique', réelle... Mais n'est ce pas là une conséquence inévitable de l'immanence de l'affectivité, de son caractère 'autoréférentiel' ? Si son mode de révélation est précisément elle-même, on ne voit pas comment dépasser le stade de l'affirmation d'un 'il y a', d'ailleurs selon un certain mode parfaitement incommensurable avec toute autre mode d'accès.
- 31 Notons, par ailleurs, que l'affectivité irréelle ne peut être comprise comme 'inauthentique' dans le sens où existeraient des sentiments faux ou superficiels. Si inauthenticité il y a, c'est de l'œuvre de la représentation et de l'idéalité qu'elle émane : autrement dit, un sentiment n'est jamais faux ou superficiel, mais sa représentation l'est toujours et nécessairement.
- 32 Du point de vue éthique notons que si le sentiment se dérobe à la représentation, il en va de même pour l'action : il existe en effet une « impossibilité principielle d'agir sur le sentiment » (815) car l'affectivité constituant l'être du vouloir et de l'action, elle ne saurait jamais en résulter. Le vouloir et l'action émanent des sources de l'affectivité, l'action est, dans son origine et dans sa condition de possibilité, affective. Ce qui explique par exemple pourquoi, lorsque le sentiment est visé par l'action et le vouloir, il ne s'obtient pas. Il n'est en effet visé que dans son irréalité, c'est-à-dire comme représenté. Cette pensée rejoint clairement celle de Scheler (« Il y a des choses qui précisément ne s'obtiennent pas quand elles sont devenues le but conscient de l'activité », *Le sens de la souffrance*, 55), mais aussi celle d'Alain, par exemple. Il est cependant remarquable que ce dernier, contrairement à M. Henry, souligne que le bonheur ou la joie, p. ex., résultent cependant d'une action « régulière et ordonnée » (« Un travail réglé et des victoires après des victoires, telle est sans doute la formule du bonheur », *Propos sur le bonheur*). C'est-à-dire que c'est bien la médiation, par le monde et, à l'intérieur de celui-ci, par un but d'action autre que le sentiment lui-même, qui fait advenir le sentiment et l'expérience de la satisfaction notamment.
- 33 En l'absence de cette médiation, quelle peut bien être « l'éthique de l'affectivité » qu'a en vue l'auteur ? Cela reste bien indéterminé. La réponse cependant de l'auteur à l'encontre de la thèse de l'action indirecte sur le sentiment consiste à réaffirmer l'indépendance de l'affectivité à l'égard de l'affection : si nous pouvons être touchés par le monde, c'est-à-dire si l'affection est une réalité, ce n'est qu'en vertu d'une affectivité qui est auto-affection et qui se présente comme la condition de possibilité de l'affection. Prise en elle-même, l'affectivité est radicalement immanente (et non pas constituée par l'affection, ce serait plutôt l'inverse) et donc indépendante de ce qui nous vient du monde.

- 34 Le §70, « L'essence de l'affectivité et les tonalités affectives fondamentales. Affectivité et absolu », est sans doute le plus explicite quant à une détermination de l'affectivité, c'est pourquoi nous le retenons comme le paragraphe le plus important de l'EM.
- 35 Si, en effet, ce qui caractérise le mieux le sentiment c'est son « impuissance originelle à l'égard de soi » (824), alors il est nécessaire de situer l'essence de l'affectivité dans le *pathos*, dans le souffrir au sens d'une passivité originaire : « L'essence de l'affectivité réside dans le souffrir et se trouve constitué par lui. Dans le souffrir le sentiment s'éprouve lui-même dans sa passivité absolue à l'égard de soi... » (827).
- 36 De cela découle une conséquence pour le moins surprenante : la souffrance ne résulte jamais de l'affection par elle de « l'être étranger », c'est-à-dire au fond par le monde (829). Pourquoi le monde peut-il alors provoquer ou sembler provoquer ce que nous appelons peine ou souffrance ? Réponse : toute 'explication' de la souffrance la présuppose (829), autrement dit une souffrance n'est possible, en tant qu'affection, que parce que l'affectivité est elle-même déjà, et avant toute intervention du monde, un souffrir originaire.
- 37 Le choix de la souffrance comme essence de l'affectivité n'est-il pas pourtant arbitraire au regard des autres tonalités affectives ? Pourquoi ne pas avoir retenu la joie, par exemple ? Réponse :
- « La joie du rassemblement, la jouissance de soi de l'être, réside et se réalise dans sa passivité originelle à l'égard de soi, dans la souffrance de son souffrir et lui est identique. Souffrance et joie ensemble et indistinctement composent et désignent ce qui se phénoménalise originellement dans l'être et le constitue... » (831-832, nous soulignons)
- 38 Autrement dit, souffrance et joie sont les deux tonalités affectives fondamentales, et elles rendent possibles toutes les autres tonalités existentielles. La souffrance, entendue comme passivité originaire, semble cependant plus fondamentale que la joie : car cette dernière est comme dialectiquement dérivée de la première, pour autant qu'il s'agisse d'une dialectique immanente, c'est-à-dire sans médiation par le monde : « On se sent au moins et on se possède soi-même jusque dans le sentiment de douleur, et cela seul déjà donne une inexprimable félicité » (Fichte, *Initiation à la vie bienheureuse*, cité d'après l'EM). La thèse de l'absence de médiation ne saurait être plus clairement exprimée que dans les passages suivants :
- « Ce qui advient dans le monde est... sans rapport avec ce qui se réalise dans l'être... Le rapport antinomique (souffrance-joie)...se situe à l'intérieur d'une seule et même région ontologique, dans la sphère de la subjectivité absolue » (844) et
- « Comment cependant la souffrance se dépasse-t-elle vers la joie... ?(...) L'être de la personne, ce qui constitue le 'noyau de l'existence', c'est là ce qui se découvre dans la souffrance...la souffrance se dépasse vers la joie, en tant qu'elle révèle l'absolu » (846-847)
- 39 Le caractère immanent de la dialectique souffrance-joie devient désormais plus clair : c'est en tant que la souffrance comme passivité originaire révèle la subjectivité absolue, la réalité de la vie, qu'elle se transforme et se dépasse vers la joie. Il s'agit d'une joie éprouvée devant l'expérience directe de la réalité. L'expérience de la souffrance semble alors bien constituer un accès à l'affectivité réelle (« Heureux ceux qui souffrent » souligne par ailleurs M. Henry).
- 40 D'où, enfin, l'analyse du désespoir que l'auteur emprunte à Kierkegaard : le désespoir consiste précisément dans l'impossible tentative de refus de cette

passivité originelle et, surtout, du sentiment d'impuissance quant à ce projet : « désespérer de soi...veut dire 'vouloir se débarrasser de son moi, ne pas vouloir être soi-même' » *Traité du désespoir*, 62-63. Ou encore « vouloir être soi », c'est-à-dire « vouloir être un autre moi que celui qu'on est » (ID). Michel Henry donnera un autre nom au désespoir : il l'appellera 'barbarie'.

Le problème de la médiation envisagé à partir de *La Barbarie*

41 *La Barbarie*, comme d'ailleurs l'ensemble de l'œuvre de Michel Henry, apparaît comme un développement des thèses présentées dès 1963 dans l'EM. Celles-ci sont au fond constamment réaffirmées et appliquées à différents domaines, à peine discerne-t-on, au travers de ces applications, des nuances ou modifications par rapport à ce qui est présent dès 1963.

42 Quelle est alors la portée de *La Barbarie* et son enjeu ? Il semble tout d'abord que l'ouvrage se présente comme un 'état des lieux' de la culture occidentale, voire mondiale ; pour y ajouter aussitôt un message d'alerte, celui de la progression de la barbarie. En quoi consiste cette dernière ? Son origine est située dans le projet galiléen de maîtrise scientifique du monde, de l'objectivation de ce dernier dans les catégories qui sont celles de la science d'aujourd'hui (mathématiques, pour l'essentiel). Le savoir scientifique et son corollaire, ses applications techniques, sont aujourd'hui les seuls à être reconnus pour légitimes. Cela au détriment du « savoir de la vie » qui trouve son accroissement dans la culture et qui la définit :

« Qu'est-ce donc que la culture ? Toute culture est une culture de la vie, au double sens où la vie constitue à la fois le sujet de cette culture et son objet. C'est une action que la vie exerce sur elle-même et par laquelle elle se transforme elle-même en tant qu'elle est elle-même ce qui transforme et ce qui est transformé. 'Culture' désigne l'autotransformation de la vie, le mouvement par lequel elle ne cesse de se modifier soi-même afin de parvenir à des formes de réalisation et d'accomplissement plus hautes, afin de s'accroître. » (B, 14)¹⁵

43 C'est donc du triomphe du savoir (scientifique et du « savoir de la conscience » orienté par l'intentionnalité et la représentation) sur la culture que naît et progresse la barbarie : la sensibilité est oubliée, seul compte ce qui est mesurable. Or, la vie ne se caractérise justement pas par ce qui est de l'ordre d'une extériorité mesurable et quantifiable, étant précisément épreuve subjective de soi, affectivité.¹⁶ Le scientisme contemporain a donc pour essence d'être une attaque sans précédent dirigée contre la vie elle-même, il est le véhicule idéologique de la barbarie.

44 Plusieurs questions doivent cependant être ici soulevées :

45 **quelle peut être la relation entre la vie et la culture dès lors que la première est, en son essence, immanence ?** autrement dit, le fait que la culture soit accroissement de la vie par la vie, s'il semble formellement respecter la thèse de l'immanence, n'introduit-il pas justement une **médiation**, celle des **œuvres culturelles** par exemple ? Pour cela, revenons à ce que l'auteur entend par « savoir de la vie » : l'auteur prend l'exemple d'un étudiant en biologie. Le livre qu'il étudie comporte un savoir scientifique, abstrait et dont il s'agit de saisir les « significations idéales ». Ceci n'est possible que par la mise en œuvre d'un « savoir de la conscience », c'est-à-dire de par la saisie intentionnelle de ce qui se trouve là étendu devant lui. Mais tout ceci n'est finalement possible que parce que notre étudiant tourne les pages du livre avec ses mains, meut ses yeux afin de parcourir le texte du regard. Ce dernier savoir, le plus

fondamental des trois parce qu'il est la condition de possibilité des deux autres, est précisément le savoir de la vie :

« Mais le savoir-mouvoir-les-mains, le savoir-tourner-les-yeux – le savoir de la vie n'est objectif d'aucune façon ni en aucun sens, il n'a aucun objet parce qu'il ne porte pas en lui la relation à l'objet, parce que son essence n'est pas cette relation. Si le savoir inclus dans le mouvement de remuer les mains et le rendant possible avait un objet, en l'occurrence ces mains et leur déplacement potentiel, ce mouvement des mains ne se produirait pas. Le savoir se tiendrait devant lui comme devant quelque chose d'objectif, dont le séparerait à jamais la distance de l'objectivité, qu'il serait dans l'incapacité de rejoindre jamais. (...)La capacité en effet de s'unir au pouvoir des mains et de s'identifier à lui, d'être ce qu'il est et de faire ce qu'il fait, seul la détient un savoir qui se confond avec ce pouvoir parce qu'il n'est rien d'autre que l'épreuve que celui-ci fait constamment de soi – que sa subjectivité radicale. Dans l'immanence de sa subjectivité radicale seulement...le pouvoir des mains...est en possession de soi et peut ainsi se déployer. Un tel savoir excluant de soi l'ek-stase de l'objectivité, un savoir qui ne voit rien et pour lequel il n'y a rien à voir, qui consiste au contraire dans la subjectivité immanente de sa pure épreuve de soi et dans le pathos de cette épreuve, c'est là justement le savoir de la vie. » (25-26, nous soulignons)

46 Ce que montre bien ce passage, c'est l'idée d'un savoir fondamental et parfaitement immanent. Inspirée de Maine de Biran et de Descartes, il s'agit ici de la certitude que la vie a d'elle-même sans aucun recours à l'extériorité. On remarquera toutefois que, même si l'hypothèse du malin génie semble exclure tout monde et donc toute médiation par celui-ci, le monde – le livre de biologie et ses pages que l'on tourne, les caractères imprimés que l'on regarde – sont l'**occasion** pour qu'un savoir de la vie puisse s'exercer, entrer en contact avec lui-même. Que seraient des mains qui n'auraient rien à toucher, des yeux qui n'auraient rien à regarder ? L'épreuve immanente de soi n'a-t-elle pas besoin de la médiation du monde pour être ?

47 Car c'est aussi dans ce contact avec le monde que le pouvoir de la vie cherche à s'accroître et donne lieu à la culture : ainsi y a-t-il une différence entre l'œil grossier et l'œil cultivé, entre le corps d'un danseur et « celui d'un individu inexpérimenté et maladroit », « de même pour la diction d'un acteur », « la voix d'un chanteur », etc. Mais cette tendance à l'accroissement de soi est pourtant immanent à la vie :

« Chaque œil veut voir davantage et chaque force s'accroître. Ce n'est pas ce qu'il voit (à moins qu'il ne l'ait disposé devant lui à cette fin) qui détermine l'œil à s'ouvrir plus largement, c'est sa vision. Ce n'est pas son effet possible ou un but quelconque qui excite la puissance et la pousse vers plus de puissance, c'est sa propre ivresse. » (« La question de la vie et de la culture » in *Phénoménologie de la vie*, t.4 : *Éthique et Religion*, p. 21)

48 On reconnaîtra ici le thème de la Volonté de puissance, d'ailleurs explicitement invoqué par l'auteur, dans ce qui s'apparente à une sorte d'auto-développement ou de 'développement endogène' de la vie et de sa propre puissance. Il n'empêche que même si le contact de la vie avec elle-même dans sa recherche de puissance est immanent, il s'effectue cependant 'à la faveur' d'une action dans le monde, d'une visée intentionnelle et donc par la médiation de celles-ci. Car, encore une fois, que serait un accroissement de puissance si rien n'existait pour offrir un objet au déploiement de cette puissance ? La culture ne doit-elle pas justement être comprise comme l'objectivation de cet accroissement de soi de la vie par la vie ?

49 « *La culture en tant que l'autodéveloppement de la vie revêt différentes formes* » (ID). Il y a tout d'abord une forme immédiate qui n'est autre que l'organisation sociale. Celle-ci est le

système des besoins et du travail qui vise leur satisfaction. Le travail se situe dans le prolongement des besoins et est « l'accroissement du besoin ». Il s'agit de « modes élémentaires de la *praxis* ». Or **la praxis est entendue comme savoir de la vie**. Cette praxis, ou ce savoir de la vie, s'accroît davantage encore dans les formes supérieures de la culture : art, morale et religion. Ainsi, par exemple, l'art est-il **éthique esthétique** dans la mesure où il favorise l'accroissement du pouvoir de la vision et du sentir en général. Outre le fait que l'on constate ici la quasi-équivalence terminologique **savoir de la vie = praxis = éthique**, ne faut-il pas admettre que toute éthique sera forcément esthétique dès lors que l'accroissement de la vie est toujours accroissement de l'épreuve de soi, d'un se-sentir-soi-même de la vie ?

50 Ne faut-il d'ailleurs pas ajouter la culture à l'équivalence mentionnée ci-dessus puisque celle-ci est précisément auto-développement de la vie ?

51 **Si tel est le cas, si la culture est en quelque sorte inscrite dans la vie elle-même, comment alors la barbarie est-elle possible ?** Ce sera ici notre deuxième question.

52 Une première piste possible serait de poursuivre en parallèle les équivalents conceptuels de la barbarie tels que l'auteur pense les trouver chez Nietzsche (**faiblesse**, c'est-à-dire ressentiment, haine et mauvaise conscience) et chez Kierkegaard (**désespoir**). Cette piste étant plutôt présentée sous forme allusive par l'auteur, nous la réserverons à un usage ultérieur lors de l'approfondissement du travail.

53 Plus explicitement, M. Henry conceptualise la barbarie comme **fuite de soi ou retournement de la vie contre soi**. Pourquoi et comment un tel retournement est-il envisageable ? C'est que la vie, nous l'avons vu, est *affectivité* et, comme telle, caractérisée essentiellement comme pathos, comme la passivité originelle d'un se-souffrir-soi-même de la vie. La fuite de la vie devant elle-même s'explique par la tentative de fuir cette passivité devenue insupportable ; il s'agit de la vie qui ne se supporte plus elle-même dans l'épreuve de la souffrance :

« C'est dans le souffrir primordial de la vie, identique à son essence, et comme une modalisation de ce souffrir, dans la souffrance qu'il porte en lui comme l'une de ses possibilités principales, que naît un certain vouloir, le vouloir de cette souffrance de n'être plus elle-même et pour cela de n'être plus la vie. Ce n'est pas de façon énigmatique que se produit dans la vie le mouvement de son autonégation : bien plutôt s'accomplit-il comme son propre mouvement, pour autant que, conduite à partir du Souffrir primitif dans la souffrance, plutôt que de s'abandonner à celle-ci et à sa lente mutation dans son contraire, elle croit plus simple de s'y opposer brutalement, de récuser cette souffrance et, du même coup, ce en quoi toute souffrance se déploie, le se sentir soi-même d'une subjectivité et d'une vie. » (B, 119)

54 Et c'est dans ce « projet fou », pourtant inscrit comme « modalisation » en la vie elle-même, que la vie devient « faiblesse » :

« La faiblesse de la vie consiste dans sa volonté de se fuir soi-même – et c'est là une tentation permanente – mais la vraie faiblesse, ce qui fait d'elle la faiblesse, c'est l'impossibilité où elle se trouve de mener à bien ce projet, l'échec insurmontable auquel se heurte dans la vie son vouloir se défaire de soi. L'impossibilité... d'échapper à la souffrance, redouble celle-ci, exaspère la volonté de lui échapper et, ...en retour, le sentiment de son impuissance...culmine finalement et se résout en angoisse. » (B, 128)

55 Si donc les « grandes civilisations ne disparaissent pas submergées par des forces extérieures », mais que « leur mort prend naissance en elles » (« La question de la vie et de la culture », *op. cit.*, p. 23), le problème que nous posons n'est cependant pas résolu,

mais seulement déplacé : on demandera, en effet, **ce qui a fait ou fera la différence entre céder ou non à la tentation de se fuir** ou s'il faut considérer l'apparition historique de telle modalité de la vie plutôt que d'une autre comme **contingent**, et donc, apparemment, aussi sans 'remède' éthique possible.

- 56 C'est, semble-t-il, pour fournir une détermination supplémentaire en ce sens que M. Henry à recours à la thèse de la **barbarie comme « énergie inemployée » et « refoulée »**.¹⁷ Le terme d'énergie est introduit à la page 174 comme ce qui « advient dans la relation pathétique à l'être » en tant que « l'épreuve irrépressible de ce qui s'accroît de soi et se charge de soi jusqu'à l'excès ». La culture peut alors être comprise comme **libération de l'énergie** : non pas, certes, comme une 'décharge' qui serait 'évacuation' vers l'extériorité (ce qui signifierait justement que la vie peut se défaire d'elle-même), mais comme « cette permission accordée à l'Énergie de s'accroître, c'est-à-dire d'être elle-même : l'autoréalisation de la subjectivité en l'effectuation de son auto-affection ». L'Énergie semble donc bien désigner le mouvement de la vie elle-même vers plus de puissance, bref sa tendance à l'autoaccroissement. Mais alors comment cette tendance peut-elle être inemployée pour finalement se retourner contre la vie elle-même ? Le moment de l'inversion est celui de la « souffrance » puisque l'accroissement « s'accomplit comme la traversée du souffrir et comme un effort ». C'est alors que peut avoir lieu le **refoulement** :

« D'une énergie qui ne s'exerce pas on peut dire qu'elle est refoulée. (...) non pas la mise hors expérience, dans l'arrière monde d'une nuit où toutes les vaches sont noires et dont on peut dire n'importe quoi...Bien plutôt celle-ci subsiste-t-elle dans le refoulement, donnée à elle-même, chargée d'elle-même, d'une charge qui devient à chaque instant plus lourde pour autant que, ne suscitant en l'individu aucune opération qui lui soit conforme comme sa propre opération à elle, elle ne s'inverse à aucun moment dans le jouir de l'accroissement. Immobilisée en elle-même au contraire, livrée et réduite à sa pure souffrance, elle la vit comme l'insupportable auquel elle ne peut se soustraire...(...) son affect...changé en angoisse, aspire à se changer en n'importe quoi d'autre. » (B, 181-182)

- 57 D'où aussi ces « pratiques de la barbarie » lorsque l'énergie cherche à s'employer sur des « chemins prétracés » qui promettent un « soulagement immédiat », alors que, au contraire, « chaque repli sur les formes les plus frustrées du sentir, du penser ou de l'agir suscite un flux supplémentaire d'énergie libre et mécontentement plus grand » encore, et le désir toujours croissant de s'en défaire. L'impact social et politique est alors évident : « L'incapacité pour une civilisation de se donner des tâches à la mesure de ses moyens...entraîne le déchaînement des ces énergies incontrôlées et, comme toujours, la mollesse engendre la violence » (B, 183).
- 58 Notons cependant qu'il n'est pas possible d'intégrer ici le concept de refoulement chez Michel Henry à la conception qu'en déploie la **psychanalyse**, ceci en raison des vives critiques dont cette dernière est l'objet à la fois dans *Généalogie de la psychanalyse* - rédigé deux ans seulement avant *La Barbarie*, qui reprend d'ailleurs une partie des critiques adressées au freudisme.
- Affectivité et médiation : bilan provisoire de la problématique
- 59 La barbarie pose la question éthique et politique : que pouvons-nous et devons-nous faire ? Cela présuppose cependant que ce phénomène ne soit pas une **fatalité**, qu'il est donc possible de changer l'existence individuelle et collective par l'action.
- 60 Or, ce point est d'emblée problématique dans le cadre philosophique donné par Michel Henry : la barbarie fait partie de la vie, donc aussi de l'affectivité. Et comme l'affectivité

est radicalement immanente, elle est imperméable à l'action. Bien au contraire, elle est la condition de possibilité de toute action, elle ne saurait donc jamais en être la conséquence.

- 61 L'allusion à Nietzsche et à l'*amor fati* renforce l'idée de fatalité accrochée au phénomène de barbarie.
- 62 N'y a-t-il donc aucun **moyen** pour que la vie puisse sortir de la barbarie afin de retrouver la joie dans l'accroissement de sa propre puissance ? Et, d'ailleurs, comment la vie a-t-elle elle-même sombré dans la barbarie et le désespoir ? Par quelle logique, fut-elle immanente, la souffrance ne se dépasse-t-elle pas vers son autre face, la joie ?
- 63 L'invention galiléenne, ainsi que son prolongement scientifique, semble bien être, si pas une cause, du moins l'occasion pour la barbarie de conquérir le monde et de ce doter d'une idéologie. Ne pourrait-on alors pas avancer l'idée que la philosophie pourrait nous aider à parcourir le chemin en sens inverse, c'est-à-dire à nous libérer de la barbarie pour retrouver la culture ? La philosophie de M.Henry elle-même n'est-elle pas une **médiation** possible en ce sens ? De même que toutes ces **occasions qui permettent – dans le monde – la praxis, l'exercice du savoir de la vie : l'art, la morale et la religion, mais aussi les formes de la vie au quotidien** ? Car sans cette médiation, aucun accroissement de soi de la vie n'est-il possible, et cela même si l'affectivité qui est la réalité de cet accroissement est conçu comme radicalement immanente : il faut bien un monde où l'énergie puisse se déployer, s'accroître !
- 64 D'ailleurs sur l'inclusion du **désir au cœur de l'affectivité**, il convient de relever une **contradiction** entre *L'Essence de la manifestation* (qui semble affirmer que l'essence est sans désir, p.353-4) et *Phénoménologie matérielle* (p. 156, notamment) : autrement dit, **l'affectivité contient-elle en elle-même, c'est-à-dire de manière immanente, un élan vers la transcendance, vers le monde, ceci afin de s'y déployer** ? Il semble bien que oui. Comment rendre compte autrement de la poussée qu'a la vie à se manifester dans les diverses formes de la culture ?
- 65 Il semble donc possible d'envisager des médiations, et donc des actions, dans le passage de la barbarie à la culture. Mais cette interprétation reste bien problématique au regard de ce qu'en dit l'auteur : qu'il s'agisse de l'alternative présence à soi / fuite de soi, de celle de la souffrance et de la joie ou encore de celle de l'énergie inemployée à celle qui est employée, à chaque fois le problème n'est que déplacé : **on ne comprend jamais exactement ce qui fera la différence entre barbarie et culture, entre désespoir et ivresse**, ni donc comment nous pourrions agir pour infléchir les choses pour notre bien.
- 66 **Le statut de ce bien** devra également être étudié. Dans l'optique de M.Henry, il s'agit de la vie et de son auto-accroissement. Mais ne pourrait-on pas reprendre ici l'alternative **authenticité – aliénation**, dans la mesure où l'on pourrait concevoir la barbarie comme une aliénation de la vie vis-à-vis d'elle-même, et la culture comme une vie authentique retrouvée ? Cette alternative pourrait ouvrir sur le problème des médiations dans le passage d'un terme de l'alternative à l'autre.

NOTES

1. *La Barbarie*, Paris, PUF, 2^{ème} édition 2004 (1987), ci-après B
2. *Auto-Donation :Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne, 2^{ème} édition 2004 (2002)
3. Ceci sous réserve de la consultation des derniers ouvrages de l'auteur consacrés au christianisme (*C'est moi la vérité* (1996) et *Paroles du Christ* (2002) ainsi que de *Du communisme au capitalisme* (1990), consultation que nous n'avons pu encore réaliser.
4. *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 2^{ème} édition 1990 (1963), ci-après EM
5. EM, 563
6. *Marx, I : Une philosophie de la réalité ; II : Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 2^{ème} édition 1991 (1976)
7. *Phénoménologie de la vie, I : De la phénoménologie ; II : De la subjectivité ; III : De l'art et du politique ; IV : Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004 (recueil d'articles)
8. *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000
9. *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990
10. *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 2^{ème} édition 1990 (1985)
11. « *(le) surgissement immédiat d'un donné...,sa prédonation passive telle qu'elle s'accomplit antérieurement à toute opération de connaissance, à toute activité de saisi explicite ou spontanée...n'est pas quelque chose d'originel.(...) C'est à travers ce monde que vient à nous tout ce qui nous touche...Le monde est le milieu de l'affection, c'est lui, plutôt, qui nous affecte. La pression qu'exerce sur nous l'étant est en réalité celle du monde.* » (574)
12. « *Il n'y a jamais, en ce qui concerne l'amour ou l'ennui, comme un pouvoir de sentir différent d'eux et qui serait chargé de les recevoir, de les sentir précisément comme contenu opposé ou étranger...c'est le sentiment lui-même qui se reçoit et s'éprouve lui-même .* » (580)
13. « *toute détermination possible de l'existence, toute forme susceptible d'être revêtue par celle-ci, enferme en elle un moi et lui appartient pour autant qu'elle est affective et dans la mesure où elle l'est* » (583)
14. « *La phénoménalité qui la constitue (i.e. l'affectivité) et dans laquelle elle se résout toute entière, toute entière étrangère à la lumière du monde, n'est pas autre chose que le s'éprouver soi-même de l'être qui s'éprouve lui-même..., pas autre chose que l'intériorité du sentiment et de la vie...* » (679-680, nous soulignons)
15. On notera ici un écart avec l'EM dans l'emploi des termes « action » et « réalisation »
16. « *la vie se sent et s'éprouve soi-même en sorte qu'il n'y a rien en elle qu'elle n'éprouve ni ne sente. Et cela parce que le fait de se sentir soi-même est justement ce qui fait d'elle la vie. Ainsi tout ce qui porte en soi cette propriété merveilleuse de se sentir soi-même est-il vivant, tandis que tout ce qui s'en trouve dépourvu n'est que de la mort.* » (15)
17. « *la barbarie est une énergie inemployée .* » (B, 177)

RÉSUMÉS

L'article se propose de thématiser le problème de la médiation tel qu'il se pose dans le cadre de la philosophie de l'affectivité de Michel Henry. Celle-ci, en effet, pense la subjectivité en termes d'immanence, ce qui rend problématique l'intervention de médiations, notamment éthiques et politiques, dans le devenir de la subjectivité. Pourtant ces aspects ne sont pas absents de l'œuvre de M. Henry, par exemple lorsque ce dernier élabore le concept de barbarie (1987). Comment concilier ces deux exigences, immanence et critique éthico-politique, alors qu'elles semblent pourtant s'exclure mutuellement ?

The theme of the article is the problem of ethical and political mediations in the works of Michel Henry, especially in his essay on barbarity (1987). Henry's philosophy of affectivity relies nevertheless on the concept of immanence as the essence of subjectivity. The link between this concept and ethical-political critique turns out to be rather problematic because ethical and political mediations must be thought of in terms of transcendence, i.e. with no connection to the changes in subjectivity and affectivity.

AUTEUR

FRÉDÉRIC SEYLER

Frédéric Seyler, professeur de philosophie, est doctorant à l'Université de Metz