

Laval théologique et philosophique



Frédéric SEYLER, « *Barbarie ou Culture* ». *L'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*. Paris, Éditions Kimé (coll. « Philosophie en cours »), 2010, 413 p.

Olivier Ducharme

Volume 67, numéro 2, juin 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007026ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007026ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Ducharme, O. (2011). Compte rendu de [Frédéric SEYLER, « *Barbarie ou Culture* ». *L'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*. Paris, Éditions Kimé (coll. « Philosophie en cours »), 2010, 413 p.] *Laval théologique et philosophique*, 67(2), 403–406. <https://doi.org/10.7202/1007026ar>

versel du chrétien existe en raison de son baptême et sa participation à l'eucharistie. Le sacerdoce ministériel est une charge qui a pour objet de permettre à la communauté chrétienne d'exercer ce sacerdoce universel comme un don reçu de Dieu. L'évêque et le prêtre ne sont pas des médiateurs au sens de l'ancien sacerdoce ; ils sont des ministres de l'*unique Médiateur*, Jésus, le Christ. Ils rendent visible et effective son unique médiation. Leur tâche principale est l'annonce de l'Évangile, la sanctification par les sacrements du peuple chrétien et l'autorité de gouvernement. L'auteur soulève dans ce chapitre quelques questions disciplinaires au sujet du ministère presbytéral : célibat des prêtres, ordination d'hommes mariés, accession des femmes au sacerdoce.

Le dernier sacrement de l'Église est le mariage, sacrement très original par rapport aux autres, puisqu'en l'occurrence une situation humaine fondamentale, le rapport entre l'homme et la femme, est assumée au niveau d'un don de Dieu et marquée du signe de la relation entre le Christ et son Église.

L'Église n'a pas inventé le mariage. C'est une institution aussi vieille que l'humanité. La relation homme-femme s'est institutionnalisée au cours de l'histoire pour la raison très simple que le passage de la sexualité animale à l'amour humain engendre une alliance entre les personnes, alliance généralement sanctionnée par un serment et qui obéit à certaines lois. En ce sens, le mariage n'est donc pas propre au christianisme. Les documents émanant des premiers temps de l'Église montrent que les chrétiens se mariaient comme tout le monde, c'est-à-dire selon le droit romain. Humainement parlant, le mariage est une alliance : dans le dessein divin il s'inscrit dans le cadre de l'alliance du salut que Dieu a voulu contracter avec l'humanité. Dans le sacrement, l'union des époux qui deviennent une seule chair a quelque chose à voir avec l'amour du Christ qui s'est fait chair pour s'unir à l'humanité dont il veut faire son Église. La sacramentalité du mariage est donc originale, car elle se rapporte à une réalité humaine qui existe déjà et qui elle-même est déjà référée à Dieu au titre de la Création. La sacramentalité du mariage chrétien veut dire que la célébration qui l'institue d'abord et la vie qui en procède ont simultanément signification divine et efficacité de grâce. Pas étonnant que l'apôtre Paul parle du mariage comme étant un grand sacrement.

En retournant vers le Père, le Christ nous a laissé deux viatiques pour vivre de lui jusqu'à la fin des temps : le viatique de l'Évangile attesté dans les Écritures saintes et récapitulé dans le Credo et le viatique des sept sacrements, instruments du don de sa vie, don du Père et accomplis dans la puissance de l'Esprit Saint. Ils sont par excellence l'expression de la tendresse de Dieu.

Nestor TURCOTTE
Matane

Frédéric SEYLER, « **Barbarie ou Culture** ». **L'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry**. Paris, Éditions Kimé (coll. « Philosophie en cours »), 2010, 413 p.

Les études henryennes n'en sont encore qu'à leurs débuts. Tout un travail d'analyse des principaux concepts de l'œuvre de Michel Henry et du rapport qu'entretient la phénoménologie de M. Henry avec la tradition philosophique demeure à faire. L'ouverture en 2010 du Fonds Michel Henry et l'accessibilité aux archives de ce dernier permettent d'espérer qu'un tel travail va pouvoir s'effectuer et qu'il va permettre de garder en vie la phénoménologie henryenne en lui donnant un nouveau souffle. L'ouvrage de Frédéric Seyler, « *Barbarie ou Culture* ». *L'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*, se veut l'exemple parfait de ce travail d'explicitation, car l'auteur analyse en profondeur le rôle de l'éthique en lien avec la phénoménologie de la vie, lien qui apparaît tardivement dans l'œuvre de M. Henry et qui n'a pas été porté à l'avant-plan. L'analyse menée par F. Seyler vise ainsi à souligner le rôle essentiel que joue l'éthique au cœur même de la

phénoménologie de la vie. Il écrit en guise d'hypothèse de travail : « C'est l'importance *pratique*, c'est-à-dire *éthique*, de la Phénoménologie de la vie qui constitue le point de départ de l'enquête ici menée, de même qu'elle en constitue l'hypothèse centrale : la *Phénoménologie de la vie* de Michel Henry est porteuse d'une éthique, une "éthique de la vie dans la vie" — ou encore : une éthique de l'affectivité — dont il convient d'indiquer les coordonnées principales » (p. 12-13).

Toute l'analyse de F. Seyler s'appuie sur le couple antagoniste « barbarie-culture ». Ces deux concepts apparaissent pour la première fois dans l'ouvrage de 1987 de M. Henry, *La barbarie*. Ce face-à-face entre la culture et la barbarie se traduit par un face-à-face entre l'autodéveloppement de la vie et une autonégation de la vie. La culture se définit chez M. Henry en tant que culture de la vie, c'est-à-dire en tant que développement des potentialités qui sont présentes à même la vie. Sans revenir sur les fondements de la phénoménologie de la vie, nous devons spécifier que la vie se définit chez M. Henry en tant qu'affectivité et que cette affectivité se trouve dans l'immanence absolue du sujet. Ainsi, dans le cadre d'une phénoménologie de la vie, nous devons comprendre la culture comme le développement de nos propres potentialités qui se situent dans notre affectivité. Pour Henry : « 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 » (*La barbarie*, PUF, p. 14). La culture travaille ainsi à partir de la vie et pour celle-ci.

Quant à la barbarie, elle joue le rôle inverse de négation de la vie. Si ce couple semble à première vue si facile à définir, c'est qu'il nous manque l'élément le plus important : la barbarie est le produit d'une autonégation de la vie. À l'opposé de la culture, la barbarie ne vise pas à travailler pour la vie, même si celle-ci demeure à l'origine de cette négation. Au lieu de cultiver les potentialités de la vie, la barbarie travaille à ignorer ces potentialités et à vivre en dehors de soi. Comme le démontre bien F. Seyler, la barbarie se dévoile à même le mécontentement du sujet : « Souffrance, mécontentement de soi, fuite de soi, sentiment d'impuissance et angoisse, telles sont les modalités pathétiques et affectives à l'œuvre dans la barbarie, dans le mouvement de la vie lorsque celle-ci se tourne contre elle-même » (p. 42). Se fuir soi-même, c'est-à-dire fuir les potentialités affectives qui sont données par la vie, équivaut à se départir de soi et à vivre non pas dans l'immanence mais bien dans la transcendance. Cette distinction entre l'immanence et la transcendance, distinction que F. Seyler analyse longuement (p. 87-140), fonde ainsi deux manières de vivre ou deux éthiques : vivre dans la culture, c'est-à-dire par et dans la vie, et vivre dans la barbarie, c'est-à-dire par la vie mais à l'encontre de celle-ci.

Cette autonégation de la vie présente dans la barbarie nous permet de mettre de l'avant le point le plus essentiel de l'ouvrage de F. Seyler et de l'éthique de M. Henry : la vie est elle-même la cause de sa négation. F. Seyler pose ainsi le problème : « On retrouve ici le problème initial qui consiste à élucider le paradoxe en vertu duquel ce qui est bien là, avec nous, ou plutôt : qui *est* nous, peut cependant être oublié et occulté » (p. 167). La vie, qui est le seul principe actif dans la phénoménologie de la vie de M. Henry, peut être occultée par le sujet. « Se tourner contre la vie, en tant qu'un certain mode de vie, [...] c'est s'éprouver soi-même de telle façon qu'on souffre d'être ce qu'on est, à savoir *cela qui s'éprouve soi-même*, plus exactement : le fait de s'éprouver soi-même, d'être un vivant, d'être la vie » (*La barbarie*, p. 119). Se détourner de la vie équivaut à se masquer la spécificité de notre affectivité et ainsi se fuir soi-même. La possibilité pour qu'il y ait une question éthique chez M. Henry se fonde sur la possibilité pour la vie de se nier elle-même en poussant le sujet à se départir de soi.

L'analyse de ce processus d'autonégation de la vie donne à M. Henry les outils pour critiquer cette manière de vivre. Cette critique, qui est une véritable attaque contre la modernité, modernité perçue par M. Henry comme étant à l'origine de notre manière de vivre aujourd'hui, se veut une cri-

tique des normes qui sont à l'origine d'une éthique qui a comme fondement la fuite de la vie. Il faut voir que cette critique contre l'éthique de la barbarie est elle-même rendue possible en raison de l'existence d'un second mode de vie — d'une seconde éthique — qui a comme fondement l'auto-développement de la vie. Cette éthique fondée par la vie et dans la vie est nommée par F. Seyler *éthique originaire ou première* ou *ethos originaire*. F. Seyler procède ainsi à une distinction entre un discours éthique visant une critique normative de la barbarie et un discours portant sur l'éthique originaire. Le discours éthique présent dans l'œuvre de M. Henry se dédouble entre une normativité critique — jugement de l'éthique qui se base sur la barbarie — et une éthique originaire — qui se base sur la culture.

Le discours henryen ne vise pas à émettre des règles ou des normes à suivre pour fonder une éthique. Dans le sillage de Lévinas, Derrida, Nancy, etc., M. Henry entreprend de donner les fondements d'une éthique originaire. Cette recherche des fondements de l'éthique originaire mène M. Henry à décrire la vie de l'affectivité, car le seul fondement possible de l'éthique originaire est l'affectivité. Le problème qui se pose à la suite d'un tel fondement est la manière de vivre selon l'affectivité. Comment éviter de tomber dans la barbarie et vivre selon les modalités de l'affectivité si c'est la vie elle-même qui me pousse vers la barbarie ? La double manière de traiter de la question éthique chez Henry — normativité critique et éthique originaire — se joint à cette question, car la critique des normes formant la barbarie est une indication par la négative de ce que n'est pas l'éthique de l'affectivité.

La deuxième partie de l'ouvrage de F. Seyler se penche spécifiquement sur cette problématique, à savoir comment en arriver à vivre selon l'éthique de l'affectivité. La particularité de cette éthique est qu'elle se donne et se dispose à l'écart de toute prescription normative et de tout langage possible. Tout langage qui cherche à provoquer cette éthique devient aussitôt langue morte, car aucun langage n'est en mesure de rendre la réalité de la vie affective d'un sujet. Cette cassure entre le langage et l'affectivité cause la problématique du passage entre le discours portant sur l'éthique de l'affectivité et l'éthique de l'affectivité en elle-même. Le discours henryen cherche à décrire l'éthique de l'affectivité tout en sachant très bien que ce discours est incapable de nous donner la réalité de cette éthique. F. Seyler écrit à ce sujet : « Mais, en tant que discours, elle [la phénoménologie de la vie] ne peut jamais se substituer au déploiement immanent de l'affectivité qui constitue la racine ultime de tout changement » (p. 301). Le discours même de la phénoménologie de la vie est incapable de nous donner accès à une éthique de l'affectivité. Le seul secours que peut nous donner le discours de la phénoménologie de la vie est une *indication* de la réalité d'une éthique de l'affectivité. « Le texte, qu'il s'agisse des Écritures ou de la Phénoménologie de la vie, se présente ainsi comme l'*occasion possible* d'un tel bouleversement, c'est-à-dire comme médiation susceptible de favoriser l'actualisation d'un possible déjà présent dans le vivant » (p. 216). F. Seyler insiste pour que l'on décrive l'éthique de l'affectivité à partir du concept de reconnaissance. Il écrit : « Reconnaître la parole de la vie, et demeurer en elle ainsi qu'en cette reconnaissance, constitue l'enjeu central de l'éthique de l'affectivité au sens de la Phénoménologie de la vie » (p. 277). Reconnaître la parole de la vie équivaut ainsi à laisser venir la parole de la vie, à s'ouvrir à sa venue, à se tenir ouvert pour son accueil. L'éthique de l'affectivité se veut donc une éthique de l'accueil.

L'hypothèse posée par F. Seyler s'avère maintenant fondée : la phénoménologie de la vie est bel et bien porteuse d'une éthique. Mais la conclusion de F. Seyler va plus loin que ce simple constat. Il affirme : « Aperçue sous cet angle, c'est bien la totalité de la Phénoménologie de la vie qui se révèle être de l'ordre de la discursivité éthique » (p. 213). F. Seyler va ainsi jusqu'à dire que le *telos* de la phénoménologie de la vie se situe dans une visée éthique, c'est-à-dire dans une visée permettant la reconnaissance de la vie dans l'affectivité du sujet. Même s'il n'est pas question de

l'éthique dans les premiers travaux de M. Henry, nous pouvons tout de même y percevoir l'élaboration progressive d'une reconnaissance du champ de la vie comme vérité du sujet. Il devient clair à partir de *C'est moi la vérité* (1996), et de l'élaboration du concept de « seconde naissance », que M. Henry vise la description d'une éthique originaire qui se fonde uniquement dans l'affectivité du sujet. La force de l'ouvrage de F. Seyler est de nous démontrer que cette éthique originaire se situe dans tous les développements de l'œuvre de M. Henry, que ce soit dans les développements portant sur le travail, l'action, la communauté, le corps, etc. La phénoménologie de la vie transgresse ainsi les limites du champ théorique pour se fonder dans le champ pratique.

Olivier DUCHARME
Université Laval, Québec

[Benedictus de] SPINOZA, **Œuvres. I. Premiers Écrits**. Édition critique et notes sous la direction de Pierre-François Moreau. Introductions de Filippo Mignini. Traduction par Michelle Beyssade et Joël Ganault. Notes par Michelle Beyssade et Filippo Mignini. Introduction générale à la nouvelle édition des *Œuvres complètes* par Pierre-François Moreau. Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Épipiméthée »), 2009 [1670], 479 p.

Ce premier tome des *Œuvres* de Spinoza (1632-1677) aux Presses Universitaires de France comprend deux de ses ouvrages : le « Traité de la réforme de l'entendement » (p. 60-135) et son « Court Traité » [de Dieu, de l'homme et de son bien-être], pourtant plus long que le titre précédent (p. 182-437). Ces deux textes de Spinoza sont ici publiés dans une édition bilingue (en latin et en français) ; les notes abondantes sont de Pierre-François Moreau et les introductions sont de Filippo Mignini. Ces deux nouvelles traductions françaises des manuscrits de Spinoza ont été réalisées respectivement par Michelle Beyssade et Joël Ganault. On ne peut que se réjouir du « rajeunissement » de ce texte dans notre langue : certaines des traductions françaises encore sur le marché (ou disponibles sur Internet) dataient de plus de 75 ans. En fait, deux autres tomes des *Œuvres* de Spinoza, édités par la même équipe de recherche, étaient déjà parus dans cette collection (*III. Traité théologico-politique*, 1999 ; *V. Le traité politique*, 2005). Un peu comme pour les éditions complètes de l'œuvre de Freud en français (également aux PUF), l'ordre de parution de ces tomes de la nouvelle édition ne correspond pas forcément avec la chronologie de rédaction (ou de publication initiale) de ses livres, ce qui amène Pierre-François Moreau à faire référence dans son « Introduction générale » à la « stratégie éditoriale » de Spinoza, qui renonçait à écrire sur des débats vains ou à propos de sujets sur lesquels il aurait risqué d'être censuré (p. 9).

Les deux exposés de Spinoza réunis ici restent en soi magnifiques, et je les commenterai peu (qui suis-je pour oser critiquer Spinoza ?). Dans le « Traité de la réforme de l'entendement » [et de la meilleure voie qui le dirige vers la connaissance de la vérité], Spinoza est en quête de « la meilleure méthode pour rechercher la vérité » (p. 81), en tant que « nouvelle règle de vie » (p. 65) et il songe par conséquent au « moyen de guérir l'entendement et, autant qu'on le peut, de le purifier » (p. 73). Dans les dernières pages nous étant parvenues, Spinoza osera même définir ce que serait la définition par excellence, qui « pour être parfaite, devra expliquer l'essence intime de la chose et prendre de ne pas lui substituer certains caractères propres » (p. 123). Dans sa présentation exhaustive, Filippo Mignini note les contradictions pouvant être relevées dans le *Traité de la réforme de l'entendement* — ouvrage qui est resté inachevé : la conception de l'entendement défini par Spinoza comme un « organon et critère de vérité » ou encore « comme esprit, compris comme faculté de connaissance diverses, même erronées et, en tant que telle, objet d'*emendatio*, c'est-à-dire de correction » (p. 37). C'est ainsi que Spinoza discutera dans son *Traité de la réforme de l'entendement*