

UNE APPROCHE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE LA VIE À L'ÈRE DE LA SCIENCE ET DE LA TECHNIQUE CHEZ MICHEL HENRY

Sèdjro Bernadin BOKO

Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest
Institut Jean-Paul de Philosophie et de sciences humaines/Cotonou
bobecap@yahoo.fr

Résumé : La question de la vie reste un concept central au cœur de la réflexion philosophique. Elle est abordée par Henry dans une perspective phénoménologique. Dans son approche, il propose la vie comme l'essence de toute manifestation. Toutefois, à l'ère de la science et de la technique, la vie est menacée dans son essence. Cette menace est caractérisée par Henry comme une barbarie. La barbarie, négation de la vie par la technique, met en exergue le danger de la science et de la technique sans provoquer une technophobie. L'enjeu de la barbarie est de conduire à une éthique de la vie. Autrement dit, il faut réorienter la science et la technique au monde-de-la-vie. Concrètement, nous devons donc parler, penser, agir, décider tout en tenant compte de la vie comme essence de la manifestation de toute chose.

Mots clés : Vie, science, technique, barbarie, phénoménologie.

A PHENOMENOLOGICAL APPROACH TO LIFE IN THE AGE OF SCIENCE AND TECHNOLOGY IN MICHEL HENRY'S WORK

Abstract : The question of life remains a central concept at the heart of philosophical reflection. It is approached with Henry from the phenomenological perspective. His phenomenology of life proposes life as the essence of all manifestation. However, in the era of science and technology, life in its essence is threatened. This threat is characterized by Henry as barbarism. Barbarism, the negation of life through technology, highlights the danger of science and technology without provoking technophobia. The challenge of barbarism is to lead us to an ethic of life. In other words, we must bring science and technology back to the world of life. Concretely, we must therefore speak, think, act, decide while taking into account life as the essence of the manifestation of all things.

Key words: Life, science, technology, barbarism, phenomenology.

Introduction

L'oubli de l'être que dénonce M. Heidegger (1986, § 1) dans la tradition philosophique s'apparente à l'oubli de la vie. La barbarie est le concept utilisé par Henry pour désigner la crise de la vie. Selon lui, « la barbarie n'est pas un commencement, elle est toujours seconde à un état de culture qui la précède nécessairement et c'est seulement par rapport à celui-ci qu'elle peut apparaître comme un appauvrissement et une dégénérescence » (M. Henry, 2008, p. 13). En réalité, cette lecture de la crise de la vie, trouvant son point d'ancrage dans celle de *La Barbarie* de M. Henry, se veut plutôt une analyse phénoménologique de la vie ; d'où les questions suivantes : qu'est-ce que la vie ? Dans quelle mesure la science et la technique modernes relèvent-elles d'une barbarie ou des modes de dégénérescence de la vie ? La vie peut-elle se passer de la science et de la technique actuellement ? Cette triple



question démontre que problématiser la Vie c'est déjà s'intéresser implicitement à la question de la Barbarie. Telle est aussi l'hypothèse de notre quête.

Nous allons sonder cette hypothèse dans une démarche tripartite. D'abord, après avoir fait une lecture phénoménologique de la vie, à travers un exposé clair et lucide, nous procéderons ensuite à l'élucidation de la position de la science et de la technique dans la phénoménologie de la vie à la lumière de *La Barbarie* de M. Henry. Enfin, nous expliciterons le tournant philosophique de la phénoménologie henryenne de la vie en contexte africain tout en élucidant l'enjeu de la science et de la technique pour le vivant.

1. Vers une phénoménologie de la vie

Ce premier chapitre tentera de présenter la phénoménologie comme une science rigoureuse qui a pour objet la vie. Il sera question de déployer comment la question de l'être a cédé désormais place à l'immanence radicale de la vie au cœur du projet henryen.

1.1. *L'approche phénoménologique de la vie comme contournement de la question de l'être*

1.1.1. *De l'ontologie de l'être à la phénoménologie de la vie*

D'entrée de jeu, la vie, dont il est question, ne se confond pas avec l'objet d'un savoir scientifique, objet dont la connaissance serait réservée à ceux qui sont en possession de ce savoir et qui ont dû l'acquérir. Bien plutôt est-elle ce que tout le monde sait, étant cela même que nous sommes » (M. Henry, 1987, p. 15). C'est la vie qui vitalise le vivant. Ainsi, la vie désigne « l'être en tant qu'être » de sorte que la vie, telle qu'elle s'offre dans son déploiement, est la manifestation effective de l'être. A fortiori, cette identité existant entre l'être et la vie s'appréhende davantage par le truchement du passage de l'ontologie de l'être à la phénoménologie de la vie. Un tel passage s'inscrit dans une double démarche. D'une part, la première vise à élucider le lien qui unit l'ontologie et la phénoménologie, car « l'ontologie, "dit Heidegger", n'est possible que comme phénoménologie » (M. Heidegger, 1986, § 7). D'autre part, la seconde vise à démontrer la consubstantialité de l'être à la vie, du fait qu'entre eux il existe une concomitance, un tuilage et même une identité.

C'est la raison pour laquelle M. Heidegger appréhende l'être comme dévoilement. Or, si l'être est essentiellement dévoilement, cet acte de dévoilement ne peut que révéler l'être lui-même en tant qu'il est une réalité dynamique et vivante. Dans cette perspective, l'essence de l'être est vie dans la mesure où l'être dans son mode de donation est vie. Ainsi, selon notre problématique, la vie est « l'être en tant qu'être ». Plus encore dans sa réalité phénoménologique, elle est manifestation et dévoilement : « l'être est vie. Ainsi, la vie existe au commencement de tout et investit tous les gestes et les mouvements » (N. Y. Soédé, 2017, p. 172). De ce fait, l'être dans sa première acception est indubitablement vie. Par conséquent, la question de l'être passe sans détour par la vie. Or, si selon M. Heidegger, l'être humain reste l'étant privilégié parmi tous les étants, c'est parce que l'interrogation de l'homme sur son être entretient une relation avec l'interrogation sur l'être en général : « On peut dire que le résultat de l'analytique du *Dasein*, sera de montrer que l'homme peut poser la question de l'être et qu'il le peut parce qu'il est, en un sens spécial et privilégié, relation à l'être. L'homme

est l'étant qui, par nature, révèle l'être » (M. Heidegger, 1953, p. 12). Mais, qu'est-ce que l'être de l'homme si ce n'est rien d'autre que la vie en tant qu'il est fondement du sujet et de toutes ses composantes.

1.1.2. *La vie comme essence humaine*

La problématique, portant sur ce qui fonde et constitue l'essence humaine telle qu'elle est posée depuis que la pensée philosophique est devenue anthropocentrique, demeure de plus en plus prégnante à partir de l'époque moderne où l'essence de l'être humain s'identifie pour certains à la raison (R. Descartes, 2000) et pour d'autres encore à la conscience (G. F. W. Hegel, 2012). Mais, cette tendance à situer l'essence humaine dans quelque faculté intellectuelle s'assimile à une vision anthropologique étriquée qui appréhende l'être humain non pas dans toute sa dimension holistique, mais dans une dimension partielle et parcellaire. Or, avant d'être un être rationnel ou un être conscient, l'être humain est *a priori* un être vivant puisque « pour penser il faut que j'existe » (M. Henry, 1987, p. 27). Plus encore : « ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur vie, mais leur vie qui détermine leur conscience » (M. Henry, 2019, p. 133-150). Ainsi, aucune activité humaine n'est possible si d'abord la vie ne fait pas de l'être humain un être-vivant là. A titre illustratif, le fou reste et demeure un vivant bien que sa faculté rationnelle soit affectée. Un tel exemple souligne combien nos facultés intellectuelles sont contingentes dans une certaine mesure alors que la vie est une nécessité existentielle.

A ce propos, la vie est tout pour l'être humain, en tant qu'il est un être-vie en quête de vie : « la vie qui, au départ, apparaît et est présente à tout comme force intérieure [...] désigne l'être humain tout entier qui est là, ici et maintenant, vivant. L'être humain est un dynamisme, un élan de vie [...]. La vie est là et l'être-vie (l'homme) existe en ce moment même » (M. Henry, 2017, p. 172). Pour les philosophes de l'exaltation de la vie tel que S. Kierkegaard, le "je" pensant doit être d'abord un "je" existant (R. Verneaux, 1960, p. 26-33). Il apprend à l'homme qui s'est oublié, qu'il est un homme ou un existé humain, ou mieux un existé humainement. Pour l'existentialiste, il faut donc désormais la pensée qui ramène à l'existence et à l'intériorité. Ainsi, l'existence humaine se dit dans la subjectivité. A sa suite, A. Schopenhauer (R. Verneaux, 1960, p. 36-41) souligne que le mobile qui justifie toutes les actions humaines et qui conditionne toutes les forces humaines est cette volonté de l'homme de vouloir vivre, d'exprimer sa vie à travers toute son existence, car "ce qui se cache derrière le monde, c'est le vouloir-vivre qui est une pensée faite de force, un en-soi qui rend raison du monde mais qu'on ne peut connaître". F. Nietzsche (R. Verneaux, 1960, p. 44-52), prolongeant la pensée schopenhauerienne, la dépasse et prône pour sa part, la volonté de puissance personnelle, lieu de l'expression du désir absolu de la vie. Pour lui, la vie est volonté de puissance en tant qu'elle est la volonté forte qui ordonne et domine tout. Elle est donc cette accumulation de forces et d'ordonnances en tension vers son expression la plus forte. Il s'ensuit donc que pour ces philosophes, la vie comme existence est d'abord ce qui dit l'être humain dans sa subjectivité et fait de lui un existé humain.

C'est dans cette même optique que s'inscrit toute la pensée du père de la phénoménologie matérielle qui fait de la vie la clef de voûte qui parachève toute l'architecture de sa pensée et plus encore l'huile qui lubrifie tout le mécanisme de sa réflexion phénoménologique. Cependant, à la différence des philosophes



existentialistes, pour M. Henry, la vie est d'abord originaire en tant qu'elle est l'acte qui fonde l'existence, mais aussi en tant qu'elle est ce que cette existence déploie dans sa phénoménalité pure. Ainsi, la vie apparaît pour cet auteur comme une réalité phénoménologique. Voilà ce qui l'amène donc, à procéder à l'élaboration d'une phénoménologie de la vie.

1.2. *L'édification d'une phénoménologie de la vie par M. Henry*

1.2.1. *M. Henry et le renversement de la phénoménologie*

Si « toute phénoménologie est sans doute un effort de refondation de la phénoménologie » (P. Dupond, 2002, p. 4), M. Henry ne fit aucunement exception à cette règle. Ainsi, la genèse du projet henryen de l'élaboration d'une phénoménologie de la vie, fut d'une part tributaire de son expérience de la clandestinité et de la Résistance, vécue au cours de la deuxième guerre mondiale. Elle influença foncièrement sa conception de la vie qu'il exprime en ces termes : « Grâce à cette hypocrisie permanente, l'essence de la vraie vie se révélait à moi, à savoir qu'elle est invisible » (M. Henry, 2001, p. 491). Cette expérience douloureuse de la guerre, vécue dans la solitude par M. Henry, l'affectera non seulement dans son existence mais altèrera aussi toute sa vision philosophique qui s'est démarquée de toutes les pensées qui l'ont précédée.

D'autre part, sa phénoménologie de la vie prit son essor à partir de sa lecture du § 83 des *Idées directrices pour une phénoménologie* de E. Husserl (1950, p. 287-294) où celui-ci fait de la phénoménologie hylétique, une phénoménologie noétique qui prend la sensation comme objet de connaissance. Or M. Henry, étant à la recherche d'une phénoménologie qui prend la sensation comme matière, opère un renversement de la phénoménologie (M. Henry, 2000) hylétique husserlienne en phénoménologie matérielle qui est celle du pathos de la vie. Cette expérience du pathos est ce qui fait de la vie une subjectivité.

1.2.2. *Une vie en première personne : la subjectivité vivante dans l'immanence*

A l'encontre de la subjectivité cartésienne où le sujet (l'ego) devient l'épicentre de la réalité voire de la réalité en tant qu'il donne sens et essence à tout, ou de la subjectivité kantienne qui est une subjectivité théorique dans laquelle le sujet monopolise la connaissance, pour M. Henry, « la subjectivité n'est pas le sujet, mais l'essence même du sujet » (B. Boko, 2019, p. 24). C'est pourquoi il affirme : « Par "subjectivité" nous entendons : ce qui s'éprouve soi-même » (A. David, J. Greisch, 2001, p. 7). Cette subjectivité henryenne, opère un dépassement de la conception cartésienne dans la mesure où le « Je suis » cartésien, est dépouillé de sa gangue du « je pense » pour être subsumé sous le « je vis ». Ainsi, la vie est subjectivité et la subjectivité est vie parce que « la vie phénoménologique absolue dont l'essence consiste dans le fait même de se sentir ou de s'éprouver soi-même et n'est rien d'autre, c'est ce que nous appellerons encore une subjectivité » (M. Henry, 1987, p. 16). Cette dernière est vie puisqu'à l'encontre de toute objectivité, marquée par l'extériorité pure la subjectivité est le lieu de la réalité, car « elle renvoie à la nature profonde de l'expérience et de la condition humaine et ne peut se comprendre qu'à partir d'elle » (M. Henry, 1987, p. 16). Ainsi, loin d'obéir à une logique d'extraversion, elle s'inscrit

plutôt dans une dynamique d'introspection, expression de l'immanence radicale de la vie.

Pour M. Henry, l'immanence est le lieu de l'épiphanie de la vie. De ce fait, la vie c'est l'immanence, la présence dans, c'est-à-dire que dans le vivant, il n'y a pas des traces mais la vie. Dans cette immanence, la vie retrouve sa pleine réalité dans cette étreinte de soi. Dans cette venue en soi, « l'immanence c'est la Vie, l'Affectivité, la Révélation, l'Ipséité » (F-D. SEBBAH, 2001, p. 98). Elle est vie parce qu'elle est l'étreinte même du Soi à soi (de la Vie à la vie). Elle est affectivité parce qu'elle est l'affection qui précède tout dehors et dès lors toute représentation. Elle est révélation parce qu'elle ne révèle et ne manifeste rien d'autre que ce qu'elle est à savoir, la vie. Elle est ipséité parce qu'elle est subjectivité (F-D. SEBBAH, 2001, p. 98-99). Or, l'immanence, comme la venue en soi de la vie, vise à mettre en relief l'auto affection, voire l'auto engendrement qu'est la vie. Cette auto affection, en tant que lieu de la manifestation de l'essence de la vie à elle-même, s'entend au sens fort et au sens faible. Au sens fort, l'auto affection souligne combien le vivant n'est pas à lui-même son propre fondement, mais reçoit plutôt la vie à partir de la Vie et dans la Vie absolue, et ceci, dans une relation de filiation. Au sens faible, l'auto affection est la manifestation de soi à soi, un auto déploiement qui ne dépend pas de l'extériorité ou d'un élément hétéroclite. Dans cette auto affection, la vie se concrétise et s'élucide-t-elle dans la dissymétrie de la souffrance et de la joie. C'est à juste titre cette oscillation de la vie entre souffrance et joie que M. Henry nomme l'« historial de l'absolu » (M. Henry, 1963) ou mieux, l'« historial de la vie » (M. Henry, 1976). En elle 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 » (M. Henry, 1987, p. 15).

2. Position de la science et de la technique dans la phénoménologie de la vie

Nous allons traiter de la crise de la vie dans ce chapitre. Le problème de la mathématisation de la vie implique son oubli. La science et la technique vont conduire à cet oubli en laissant de côté les tonalités fondamentales que sont la joie et la souffrance. Le savoir de la vie va laisser place au savoir de la science. C'est ce que Henry appelle barbarie.

2.1. L'oubli de la vie par la science et la technique : une barbarie

2.1.1. Le rapport conflictuel entre le savoir scientifique et le savoir de la vie

S'attarder sur la question de l'amnésie de la vie par la science et la technique peut paraître saugrenue au regard de plus d'un. Toutefois, la cause de cette amnésie met en exergue l'ambivalence qui caractérise la science et la technique : « si la connaissance de plus en plus compréhensive de l'univers est incontestablement un bien, pourquoi va-t-elle de pair avec l'effondrement de toutes les autres valeurs, effondrement si grave qu'il met en cause notre existence même » (M. Henry, 1987, p. 8). Partant, cette amnésie se manifeste sous plusieurs angles. D'abord, par la crise de la culture qui s'exprime « non pas l'ébranlement des valeurs de l'art, de l'éthique ou de la religion, mais proprement leur anéantissement, brutal ou progressif ? car ce n'est pas d'une crise de la culture en réalité qu'il s'agit mais bien de sa destruction » (M. Henry, 1987, p. 10). De fait, l'élucidation du rapport de la science avec la culture (la vie) révèle une hégémonie de la science sur la vie (la culture) qui a cessé de se dicter ses propres lois en raison de la science qui prétend dicter ses lois à la vie. Or, si la vie



est culture et la culture est vie, la négation de l'une ne peut subséquentement qu'orchestrer celle de l'autre. Ensuite, sur le plan du savoir, le savoir scientifique, provenant lui-même du savoir de la conscience, prétend surplomber le savoir de la vie qui, normalement est le savoir originaire voire originel, et qui d'ailleurs constitue le fondement et le socle du savoir de la science et de la conscience. En définitive, cet oubli de la vie s'enracine dans le primat de l'objectivité, qui caractérise le savoir scientifique, sur la subjectivité qui caractérise le savoir de la vie. Autrement dit, il s'agit de la subjectivité de la vie aux prises avec l'objectivité de la science et de la technique. Celles-ci ne cessent de retranscrire toutes les observations scientifiques dans un langage mathématique tout en se réglant sur le mot d'ordre galiléen : « Mesurer ce qui est mesurable et rendre mesurable, ce qui ne peut pas être mesuré » :

Le savoir scientifique est objectif, en ce sens d'abord qu'il est la connaissance d'une objectivité. Laquelle n'est perçue que pour autant qu'elle se trouve dans cette condition d'être là-devant, et ainsi de se montrer, et ainsi de pouvoir être atteinte par un regard, et ainsi de pouvoir être connue. [...] Mais le savoir de la vie consiste au contraire dans la subjectivité immanente de sa pure épreuve de soi et dans le pathos de cette épreuve ((M. Henry, 1987, p. 25-26).

Cette attitude de la science et de la technique, a été renforcée par le mode de fonctionnement des sciences de la nature et des sciences humaines qui ont dégénéré en idéologies de la barbarie et en pratiques de la barbarie.

2.1.2. *La praxis de la barbarie*

Dans cette optique, désigner les sciences de la nature et les sciences humaines par « les idéologies de la barbarie », c'est souligner l'urgence sans précédent d'un diagnostic phénoménologique que requièrent ces dernières. Ceci se justifie d'un point de vue où « les sciences humaines qui, fascinées par les sciences de la nature, réduisent les faits humains, et donc l'homme, à une chose » (P. Dupond, L. Cournarie, 2002, p. 141). Or, si « la science de la réalité ne se contente plus du comment phénoménologique ; elle cherche le pourquoi mathématique » (G. Bachelard, 2011, p. 7-8), elle ne peut que virer dans le décor de la barbarie. Car, « plus on accumule de connaissances positives, plus on ignore ce qu'est l'homme » (J. Leclercq, 2019). Telle est ce qu'entérinent aussi les pratiques de la barbarie qui désignent « tous les modes de vie dans lesquels cette vie s'accomplit sous une forme grossière, fruste, rudimentaire et précisément inculte » (M. Henry, 1987, p. 165). Il s'agit des formes frustes du sentir, du penser, de l'agir, augmentant le mécontentement, le désarroi, engendrant la violence.

Ces diverses pratiques de la barbarie, au nombre desquelles nous pouvons classer le scientisme et le positivisme, s'expriment moyennant des comportements grossiers : fuite frénétique dans l'extériorité occasionnant l'échec à se débarrasser de soi, engluement dans la télévision qui est la vérité de la technique avec sa recherche de la brutalité du fait, l'incohérence de ses images qui se substituent à la vie personnelle, sa censure idéologique qui rassemble les stéréotypes d'une époque. Ces pratiques ne sont rien d'autre que la négation de la vie où l'être humain cherche à se démettre de lui-même, de sa vie transcendantale : c'est le déni de soi. Ces nombreuses dérives conduisent à la tentation d'objectivation de la vie qui est pourtant inobjectivable, puisque la vie ne peut jamais abandonner le vivant. Donc, le sentiment de l'abandon

ne peut être qu'une épreuve liée à l'amnésie de la Vie. C'est pourquoi l'abandon est lié à l'oubli de la vie. L'oubli de la vie, lié d'une part au caractère immémorial de la vie et d'autre part à l'impossibilité d'un savoir de la Vie, fait que la vie ne se quitte pas un instant. Cet oubli désigne plutôt la condition de ce dont on ne peut se séparer, de ce qui n'est peut-être pas perdu (B. Boko, 2019, p. 75). A titre illustratif, la sensibilité comme ce qui caractérise l'œuvre d'art, l'éthique de la première personne (E. Kant, 1993, p. 95)¹ et la religion comme manifestation de la religiosité chez l'être humain, expriment combien la vie est l'Immémorial, l'inobjectivable.

2.2. *La vie, une réalité inobjectivable : art, éthique et religion*

2.2.1. *La cécité de la technique*

Le désir de la science – toujours orientée sur l'objet pour le décrire – de vouloir objectiver ce qui est inobjectivable, l'oblige à faire de la vie, une réalité objectivable. Ce que M. Merleau-Ponty (1945, p. 100) dénonce en remettant en cause la corporéité objective que prône la science. Aussi, comme le martèle si bien M. Heidegger repris par M. Henry : « la technique moderne accomplissait la téléologie du rationalisme et dévoilait sa véritable nature, à savoir la volonté de se soumettre l'étant en faisant de lui un objet, l'objet d'une action dont la théorie scientifique est l'une des formes les plus remarquables. [...] Elle est aveugle à l'égard de l'essence où repose l'étant » (M. Henry, 2019, p. 133-150). Or, cette essence n'est rien d'autre que la vie dont les formes les plus élevées de révélation, sont l'art, l'éthique et la religion.

2.2.2. *La culture de la vie*

La culture est le lieu même de la manifestation de la vie. Car

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 » ne désigne rien d'autre. « 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 (M. Henry, 1987, p. 87).

Le phénoménologue français désigne trois lieux de manifestation de la culture : l'art, l'éthique et la religion. Ainsi, en premier lieu, appréhender l'art comme ontophénoménologie de la vie par M. Henry, c'est souligner la réalité vitale de l'art en tant qu'il est « l'ensemble des figures de sa propre essence et des propriétés fondamentales de cette essence que la vie s'est proposée à elle-même, en tout temps et en tout lieu, partout où elle était vivante » (M. Henry, 1987, p. 70). L'art est ce qui révèle l'essence originelle de la praxis (M. Henry, 1976, p. 314-367). Partant, le rapprochement entre les œuvres scientifiques d'art et les œuvres véritablement artistiques, démontre qu'elles sont incomparables parce que l'esthétique scientifique est une esthétique purement théorique dont le travail se limite à une reproduction et à une restauration des œuvres artistiques. Ce qui est aux antipodes de l'œuvre d'art qui n'est en soi rien

¹ « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle »



de matériel, car c'est la réalité ontophénoménologique de la vie qui se manifeste (M. Henry, 1988).

En second lieu, l'éthique, dans sa dimension vitale et vivante, est une modalité de la vie subjective parce qu'il n'y a d'éthique que celle qui promeut la vie et qui concourt à l'édification de l'humain. L'enjeu téléologique de l'éthique vise fondamentalement le bien intégral de l'homme. Mais paradoxalement il appert aujourd'hui que l'éthique a perdu sa dimension vitale pour la simple raison que la science, fondée sur une « raison instrumentale », entendue comme une rationalité qui substitue les moyens à la fin, veut dicter à la vie ses propres lois éthiques. Ce qui occasionne « une perte de la dimension héroïque de la vie » (C. Taylor, 2008, p. 11)

En troisième lieu, la religion en tant qu'auto déploiement phénoménologique de la vie, est une culture de la vie invisible, elle ne peut jamais se retrouver en un dernier objet comme chez Hegel, dans un objet absolu qui serait finalement elle-même. En effet, la religiosité (le sens religieux) faisant de l'être vivant, un être religieux, montre que l'ipséité finie de la vie s'ouvre à l'Ipséité absolue de la Vie qui engendre la vie dans une immanence et dans une passivité et une passibilité d'elle-même. La religion en tant que l'une des modalités de la culture, révèle que l'être vivant « dépend d'un commencement absolu et de son immémoriabilité généalogique totale. C'est ce qui caractérise la vie à chaque instant de mon existence. La vie transcendante est également et radicalement passible vis-à-vis d'elle-même. C'est cela qu'expriment les notions phénoménologiques de pathos, d'auto-affection, d'intensité ou encore d'épreuves attribuées à la Vie en tant que telle » (R. Kühn, 2012).

3. Tournant philosophique de la phénoménologie henryenne de la vie en contexte africain et enjeu de la science et de la technique pour le vivant

Nous allons aborder le tournant africain de la phénoménologie de la vie. Pour ce faire, il nous faut interroger sur le vitalisme africain afin de démontrer qu'une phénoménologie africaine de la vie est possible.

3.1. Analogie entre la conception henryenne et la conception africaine de la vie

3.1.1. De la phénoménologie de la vie à l'anthropologie africaine de la vie

La compréhension de la vie dans l'anthropologie africaine de la vie en général et chez les Sud Dahoméens en particulier, s'élucide à la lumière de certains concepts comme le *gbe*, le *agbe*, tous véhiculant indistinctement l'idée de vie. Ces concepts désignent la racine définissant à la fois l'être humain (*gbeto*, *agbejito*, *agbeduto*), le monde (*gbe*, *agbeme*) où l'homme déploie son existence et Dieu (*gbedoto*, *agbedoto*) en tant que Créateur et ordonnateur. Dans cette perspective, l'être humain dans la culture *gun* est défini comme *gbeto* : ce qui veut dire le père de la vie et aussi le père du monde dans la mesure où le *gbe* désigne à la fois la vie et le monde. Ainsi, chez l'Africain, la vision du monde n'est pas déconnectée de la vie. C'est pourquoi, si le *gbe* pour l'être africain désigne à la fois le monde et la vie, loin de percevoir une dichotomie ou dualité entre vie et monde, il faut plutôt faire remarquer que le monde qui est ici mis en exergue, n'est rien d'autre que le monde de la vie parce qu'il n'y a de vrai monde que celui de la vie. Au sens henryen ce monde : « n'est pas un pur spectacle offert à un regard impersonnel et vide, mais un monde sensible, non pas un monde de la

conscience, mais un *monde-de-la-vie*. A savoir : un monde qui n'est donné qu'à la vie, qui existe pour elle, en elle et par elle » (M. Henry, 1987, p. 34).

Mais plus encore, qui devient effective dans l'existence en tant qu'elle est force vitale pour les Sud Dahoméens. A cette conception *gun* de la vie, s'ajoute aussi celles des Aja-Ewe et Aja-Fon pour qui, « l'être humain est *Agbejito* (celui/celle qui cherche la vie) et *agbeduto* (celui/ celle qui jouit de la vie), ce qui veut dire "qu'il est être-vie", qu'il est en quête de la vie et se réalise lorsqu'il fait l'expérience de la vie qui procure le bien-être humain intégral » (N. Y. Soédé, 2017, p. 91-92). Cette quête de la vie n'est pas à appréhender au sens d'un objet perdu, mais plutôt comme une quête de la vie en tant qu'elle nous est toujours donnée et qui se dévoile dans une éternelle épiphanie.

3.1.2. Vers une phénoménologie africaine de la vie

Une phénoménologie africaine de la vie se dégage de ces différentes conceptions de la vie. En effet, ces différentes conceptions, étendent leurs extensions au divin où, pour l'Africain en général et les Sud Dahoméens en particulier, la vie se situe au point de jonction de l'humain et du divin et de ce fait, constitue ce qui fait leur substrat. Ce rapport entre la vie et le divin se trouve déjà chez Henry. Car l'une des équations du christianisme qu'on trouve chez Henry est : Dieu est Vie. Sans doute, le philosophe de Montpellier n'est pas le premier à penser ainsi. Car, Hegel écrit dans un manuscrit théologique de jeunesse, *L'essence du christianisme et son destin* : « Dieu ne peut pas être enseigné, ni appris, car il est vie, et ne peut être saisi que par la vie »². « Dieu est Vie », l'une des équations fondamentales du christianisme, existe donc chez Hegel. La manière dont la question de Dieu se pose chez Henry est réellement proche du système hégélien. En effet, selon Henry (2004, p. 104), « Si Dieu est Vie, alors, comme le dira Maître Eckhart, l'homme – ce vivant dans la vie que nous sommes chacun – est « un homme qui connaît » ». Si Dieu est Vie, Il est l'essence de la Vie, ou, si l'on préfère, l'essence de la Vie est Dieu (M. Henry, 1996, p. 40). Si Dieu est Vie, la Révélation de Dieu est la Révélation de la Vie. Cette compréhension henryenne se retrouve aussi au cœur de l'anthropologie africaine. Car il y a une identité entre la vie humaine et celle de Dieu. Ainsi, cette absence de dénivellation de la vie tant au niveau du divin qu'au niveau de l'humain chez les Sud Dahoméens, fait écho non seulement à la phénoménologie henryenne de la vie pour qui « la Vie a le même sens pour Dieu, pour le Christ et pour l'homme, et cela parce qu'il n'y a qu'une seule et même essence de la vie et, plus radicalement, une seule et unique Vie » (M. Henry, 1996, p. 123). Mais aussi, elle dépasse le cadre ontologique henryen, pour faire de l'existence le lieu de la concrétude de cette vie invisible.

Toutefois, pour le phénoménologue de Montpellier, « le détour par le Christ, n'est pas une déviation aberrante de la phénoménologie de la vie, mais il est bel et bien une démarche hautement phénoménologique » (B. Boko, 2019, p. 21). Si la Vie est Dieu, c'est parce que « l'Incontournable vivant est toujours là [...]. Je ne saurais penser Dieu comme inexistant ou existant sans penser la vie. Si je suis complètement vivant, c'est que je suis avec Dieu [...]. Celui qui vit, dit Dieu » (G. S. Gainsi, 2019, p. 102-103). Cependant, si pour l'Africain, l'être humain est toujours en quête de vie, « on ne

² Hegels theologische jugenschriften, éd. H. Nohl, Tübingen, 1907, p. 318. Cité par Heidegger dans *La « phénoménologie de l'esprit »* de Hegel, texte établi par Ingtraud Görland traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1980, p. 158.



perdrait pas la vie quand on la perd dans la mort, mais on la perdrait d'être mort alors qu'on se croit vivant » (L. Ucciani, 2001, p. 226). C'est pourquoi, il incombe à la science et à la technique, bien qu'elles soient incontournables pour le vivant, d'être source de génération de cette vie.

3.2. *La science et la technique : des possibilités incontournables pour le vivant*

3.2.1. *La question de la technique*

Abhorrer la science et la technique dans une posture de refus, de révocation et d'antipathie radicale telle que le laisse entrevoir la position de M. Henry dans *La Barbarie*, serait pour l'homme contemporain, s'embourber volontiers dans un obscurantisme invétéré. Or, la science et la technique constituent une autre modalité de la culture humaine³ et désirent œuvrer pour l'assomption de l'humain. C'est pourquoi, il nous faut travailler à un retour à la vocation originare de la science et de la technique. A cet effet, la vocation primitive de la science et de la technique n'a jamais été d'entraver ou de porter entorse à la dignité de la vie. Mais le travers dans lequel tombe la science à l'égard de la vie du vivant se situe au niveau de l'occultation du mystère de la vie. Ce mystère se manifeste à travers le phénomène de la donation. Il s'agit d'un geste qui ne relève ni de l'« étantité », ni de l'« objectité », parce que « la vie n'est pas, puisque, tout ce qui est par elle et que rien n'est sans elle ; nul ne la voit, ne la définit, ni ne la saisit comme quelque chose de "matériel", comme une chose parmi d'autres » (J-L. Marion, 2010, p. 167). Ainsi, le don se réduit ici précisément à la vie, justement parce qu'elle rend possible et éventuellement effectif tout étant et tout objet : « la vie donnée n'apparaît pas, n'est pas, ne se possède donc pas. Elle nous donne d'apparaître, d'être et de nous posséder nous-mêmes. En elle, le don se réduit parfaitement à la donation, à ce rien qui arrache tout au néant » (J-L. Marion, 2010, p. 168). Il s'ensuit donc que le processus scientifique ne peut réduire la vie à un objet d'étude. Cependant, au lieu d'abhorrer la science, l'être-vie, au regard de la science avec ses riches et diverses possibilités de techniques⁴ qu'elle offre, doit pouvoir opérer un discernement au cœur de toutes ces pratiques afin de déceler les pratiques qui peuvent élucider, affirmer et confirmer sa dignité de vivant, puisqu'il n'y a de science et de technique que d'homme et pour l'homme.

En outre, bien que la technique soit « l'auto négation » de la vie, son essence toutefois s'enracine dans cette culture (vie) en ce sens où, seul le vivant-existant est en mesure de pratiquer cette technique. Si pour Platon la technique est le signe de la libération des hommes de la tutelle de la providence des dieux, le caractère très tôt paradoxal qui décline dorénavant son profil comme un facteur déterminant des problèmes, des affres et menaces qui pèsent sur l'être-vie et le monde aujourd'hui, est dû non à la technique elle-même, mais à son mauvais usage et à son rapport à la culture. A ce propos, G. Simondon voit dans la culture un déséquilibre parce que « la culture s'est érigée en système de défense de l'homme contre la technique » (X. Guichet, 2010, p. 231) pour la simple raison que les objets techniques ne révèlent pas à l'homme ce qu'il en est de sa condition puisqu'ils sont perçus à titre utilitaire. Or pour lui, « cette opposition dressée

³ Hannah Arendt, en s'appuyant sur l'origine latine du concept de culture, a mis en valeur l'idée que la culture serait indissociable de la nécessité de rendre le monde habitable pour l'homme.

⁴ La génomique, les neurosciences, la connectique, la médecine personnalisée, le transhumanisme, les nanotechnologies, la procréatique, la robotique et l'intelligence artificielle.

entre la culture et la technique, entre l'homme et la machine, est fautive et sans fondement » (G. Simondon, 1989, p. 9), car il ne devrait pas y avoir de disjonction ni d'incompatibilité entre culture et technique puisque toute culture inclut une technique et d'ailleurs « l'être humain est foncièrement technicien » (G. Gainsi, 2020, p. 114). Ainsi, il faut

Intégrer la machine dans la culture, afin d'être capable de l'appréhender non plus comme une réalité étrangère à l'homme, mais comme un être qui contient de la réalité humaine. Dans cette tâche, la philosophie a un rôle à jouer. Comprendre que la machine est autre que l'homme, mais n'est pas étrangère à la réalité humaine ; comprendre qu'elle n'est pas à proprement parler un *alter ego* mais qu'elle n'est pas non plus une réalité coupée du monde des significations : telle est la vocation de la culture (X. Guichet, 2010, p. 238).

A la suite de G. Simondon, S. Vial dans sa philosophie de la technique, développée dans son ouvrage *L'être et l'écran*, propose un renouvellement conceptuel dans l'analyse philosophique de la technique en général, et des technologies numériques en particulier. En effet, si pour M. Henry, toute la philosophie occidentale est une philosophie de l'extériorité dont la technique vient accentuer le caractère extraverti et la détermination d'ordre ontique du vivant, avec S. Vial le concept d'ontophanie (Mircea Eliade, 1994, p. 102) dont l'étymologie convoque la dimension de l'être (*ontos*) et de l'apparaître (*phainô*), témoigne de sa démarche fondamentalement phénoménologique au cœur de l'analyse de la technique. Pour ce dernier, toute révolution technique doit être interprétée comme une révolution ontophanique, c'est-à-dire un ébranlement du processus par lequel l'être nous apparaît et devient manifeste. Toutes ces analyses nous permettent de comprendre que la vérité qu'est la vie ne réside que dans la possibilité de créer l'unité de sens de la parole, de la pensée, de l'action et de la décision.

3.2.2. *L'éthique de la vie : Parler, Penser, Agir, Décider*

Selon M. Henry « la Vérité de la Vie est la Vie elle-même » (M. Henry, 1996, p. 115). Explicitement autrement, la vie est vérité et la vérité est vie, car « la Vie est la Vérité en tant qu'elle s'auto-révèle » (M. Henry, 1996, p. 116). Or, si l'existence du vivant n'est possible que par cette vie en tant qu'elle est l'essence de celui-ci ; le dévoilement ou la manifestation de cette vie (vérité) déployée par l'existence dans ses actes fondamentaux (Parler, Penser, Agir, Décider) doit promouvoir un rapport constructif de telle manière que tout ce qui marque l'existence, ses actes et ses paroles entrent dans la logique de la vérité, la parole et le faire qui trouvent leur enracinement dans la vie. De fait, la parole qui est ouverture au mystère de l'Être en tant qu'elle est le *Logos*, use et dévoile des choses que l'on peut voir et ne peut voir : « lorsqu'elle se fait entendre, la parole est invisible quoiqu'elle exprime » (N. Y. Soédé, 2017, p. 146). J. Agossou écrivait bien à ce propos : « la Parole qui engendre la Vérité engendre la vie, La Parole qui engendre la Vie engendre des enfants, La Parole qui engendre des enfants édifie la maison, La Parole qui édifie la maison construit le pays, La Parole qui construit le pays énonce les paroles de l'existence » (J. Agossou, 1971, p. 69). Ainsi, la parole exige donc du sujet des aptitudes pour entrer en relation avec ce qui est vie, donateur de vie, de sens et d'accomplissement humain, car la véritable parole humaine est celle qui



manifeste la toute-puissance de la Parole créatrice de toutes choses. A cet acte existentiel, se subordonne la pensée qui, avec la parole, forme une unité de sens du dire. Partant, la capacité réflexive est destinée à animer, à éclairer l'homme et à l'élever vers la connaissance. Celle-ci n'est rien d'autre que la connaissance de soi (Ipséité) en tant qu'elle est le retournement sur soi et donc sur la vie. Par ailleurs, toute action présuppose une théorie dans la mesure où la pensée constitue l'*a priori* première de l'action : « la pensée agit en tant qu'elle pense » (M. Heidegger, 1946, p. 27), car « la pensée ne conçoit pas la réalité d'une manière dualiste, mais holistique » (N. Y. Soédé, 2017, p. 173). De cette analyse, le dire ne saurait déboucher sur le faire, de sorte que leur harmonie doit être conditionnée par la vie qui crée l'unité de sens et de comportements. Cette vie qui féconde l'être-vie constitue ainsi, le socle du mouvement existentiel de la pensée, de la parole, de la décision et de l'action. Ainsi, la vie comme fondement d'une phénoménologie des actes fondamentaux de l'existence tient à ce qu'elle peut fortement contribuer à promouvoir une existence qui engage les Africains à édifier leur personnalité, leurs nations et Églises sur le socle de la vérité qui est vie.

Conclusion

La vie est un terme qui semble au premier jet doté d'une évidence immédiate. La difficulté du sujet à constituer le sens de sa vie, la fuite de la vérité et du sens de l'être lui-même ainsi que le rejet de la sensibilité, découlent de la crise qui touche pour ainsi dire l'homme dans sa subjectivité, dans son être et dans sa vie. La sortie de cette barbarie, soutient M. Henry, ne peut advenir que si l'homme retrouve le « monde-de-la-vie » qui est celui d'une phénoménologie radicale qui rend compte de la vie. Toutefois, ce retour au monde-de-la-vie ne peut totalement faire abstraction de la science et de la technique qui sont pour le vivant des réalités incontournables. Par ailleurs, si la vie phénoménologique s'inscrit dans un auto engendrement continu, elle doit pouvoir aussi déteindre sur l'existence dans tous ses rouages. Voilà pourquoi, nous préconisons la vie au fondement d'une phénoménologie des actes fondamentaux de l'existence : Parler, Penser, Agir, Décider, seul gage pour la relève de chaque être humain mais surtout pour la relève et l'émergence de l'Afrique entachée et gangrénée par de nombreux maux et pratiques aux effets nocifs pour la vie.

Références Bibliographiques

- AGOSSOU Jacob, 1971, *Gbetɔ et Gbedɔtɔ. L'homme et le Dieu Créateur selon les Sud-Dahoméens. De la dialectique de participation vitale à une théologie anthropocentrique*, Paris, Beauchesne.
- ARISTOTE, 1998, *De l'âme*, Paris, Vrin.
- BACHELARD Gaston, 2011, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance*, Paris, Vrin.
- BOKO Bernadin, 2019, *Phénoménologie de la filiation. Essai sur la condition de l'homme à partir de la phénoménologie matérielle de Michel Henry*, Paris, Spinnelle.
- DAVID Alain, GREISCH Jean, 2001, *Michel Henry, L'épreuve de la vie*, Paris, Cerf.
- DESCARTES René, 2000, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion.
- DUPOND Pascal – COURNARIE Laurent, 2002, *Phénoménologie : un siècle de philosophie*, Paris, Ellipses.
- GAINSI Grégoire-Sylvestre, 2019, *De l'Homme à Dieu, tome 2 L'Incontournable philosophique*, Paris, L'Harmattan.
- GUCHET Xavier, 2005, *Les Sens de l'évolution technique*, Paris, Léo Scheer.
- , 2010, *Pour un humanisme technologique culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert SIMONDON*, Paris, PUF.
- HABERMAS Jürgen, 1993, *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, Paris, Armand Colin.
- HEGEL G. F. W., 2012, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Flammarion.
- HEIDEGGER Martin, 1986, *Être et temps*, Gallimard, Paris.
- Heidegger Martin, 1980, *La « phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, texte établi par Ingtraud Görland traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard.
- HENRY Michel, 1963, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF.
- , 1987, *La Barbarie*, Paris, Grasset & Fasquelle.
- , 1996, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil.
- , 2000, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil.
- , 1976, *Marx I. Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard.
- HUSSERL Edmund, 1989, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard.
- , 1950, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard.
- MARION Jean-Luc, 2010, *Certitudes négatives*, Paris, Grasset & Fasquelle.
- SIMONDON Gilbert, 1989, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris.
- SOEDE Nathanaël Yaovi, 2017, *Inventer une Afrique autre. Monde invisible, Développement et Christianisme*, Abidjan, Paulines.
- TAYLOR Charles, 2008, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf.
- VERNEAUX Roger, 1960, *Histoire de la philosophie contemporaine*, Paris, Beauchesne.
- Le vocabulaire des philosophes I. De l'antiquité à la Renaissance*, Paris, Ellipses, 2002.



Webographie :

- BARBARAS René, « Etudes critiques ». Publié le 15 Avril 2008. In Revue de métaphysique et de morale 2008/1 (n°57). Site Cairn. Info matières à réflexion. [En ligne]. <https://doi.org/10.3917/rmm.081.0125> | consulté le 26 août 2020]
- DE GRAMONT Jérôme, « Reconnaissance de dette ». Publié le 05 mars 2014. In Transversalités 2013/2 (N° 126) p. 37-51. Site Cairn.info, [En ligne]. <https://doi.org/10.3917/trans.126.0037> [consulté le 05/05/2020]
- HENRY Michel, « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? ». Publié le 11 octobre 2019. In Société de philosophie du Québec. Philosophiques, 5 (1), 133-150, [En ligne]. <https://id.erudit.org/iderudit/203087ar> [consulté le 11 octobre 2019]
- KÜHN Rolf, « La phénoménologie de la religion selon Michel Henry ». Publié le 15 avril 2012. In Faculté de théologie catholique de Strasbourg. Revue des sciences religieuses, [En ligne]. URL : <http://journals.openedition.org/rsr/1469> ; DOI : 10.4000/rsr.1469 [consulté le 03 mai 2019]