

Michel Henry et l'affectivité comme fondement de la psyché

Une confrontation avec De l'Interprétation. Essai sur Freud, de Paul Ricœur

Angel Alvarado Cabellos

(Master Erasmus Mundus, Université Catholique de Louvain /
Université de Wuppertal)

Depuis Descartes — selon une lecture phénoménologique devenue classique —, la philosophie moderne se présente comme une métaphysique de la subjectivité, selon laquelle la conscience, loin d'être un simple apparaissant, s'identifie avec l'apparaître lui-même au sein duquel tout étant possible parvient à la condition de phénomène. Or, tout un pan de l'histoire de la phénoménologie peut être lue comme une tentative d'exhiber et de mettre en question les présupposés d'une telle position : le primat de la physique mathématique d'une part, mais d'autre part et surtout une certaine interprétation du temps comme « présent ». Parce que la subjectivité moderne, en effet, se définit comme une « présence à elle-même », elle occulterait le mouvement propre de l'apparaître, c'est-à-dire de la « différence ». Si le phénomène est ce qui est présent, sa condition de possibilité ne résiderait dès lors pas dans une présence, mais au contraire dans une « absence », dans une *ek-stase*, c'est-à-dire un « au-dehors », un acte d'extériorisation dans la transcendance d'un monde où tout phénomène advient à sa condition propre. On comprend pourquoi une telle tentative ne pouvait pas ne pas donner lieu à un débat avec la psychanalyse qui, lors même qu'elle met elle-même en cause le « sujet moderne », situe pour sa part le fond de la psyché dans l'inconscient — dans ce qui échappe non seulement, par conséquent, à toute conception de la conscience empruntée aux sciences naturelles, mais aussi à l'assimilation de la conscience à l'*ek-stase* ou au dehors d'une extériorité où toute représentation peut se manifester. Y a-t-il dès lors incompatibilité entre le projet phénoménologique et le geste psychanalytique ?

Afin de poser rigoureusement ce problème, Michel Henry, dans *Généalogie de la psychanalyse*, circonscrit deux interprétations possibles de l'inconscient, et ceci en lien avec deux lectures distinctes du projet phénoménologique lui-même. La première est celle de l'inconscient comme « inconscient de la représentation », caractéristique de l'approche ricœurienne de la psychanalyse freudienne dans *De l'Interprétation. Essai sur Freud*. Bien que l'inconscient soit alors compris comme la négation de la phénoménalité propre à la conscience représentative, il ne lui appartient pas moins comme sa limite, comme l'horizon de non-présence rendant possible toute présence. La conscience, comme ce lieu où tout phénomène peut se montrer et ainsi devenir conscient, n'est donc pas elle-même consciente, le problème

étant de déterminer cette coappartenance ou cette dialectique entre inconscient et conscience ou, dans un langage plus proche de la psychanalyse, entre pulsion et représentation. En revanche, la seconde interprétation de l'inconscient en tant que nom de la « vie » consiste à rejeter l'idée selon laquelle seule la structure de l'apparaître comme extériorisation rendrait possible le phénomène, et à le doubler d'un apparaître trouvant son essence originaire dans un « auto-apparaître », entendu comme « auto-affectivité ».

Or si, comme nous voudrions le montrer ici, c'est contre cette « auto-affectivité » que Ricœur tente d'assujettir le désir à une dialectique qui ne se contente pas d'articuler pulsion et représentation mais qui se déploie à l'intérieur de la pulsion elle-même — de telle sorte que ce dédoublement de la structure dialectique finit par effacer, nous le verrons, l'hétérogénéité radicale de l'inconscient et du conscient —, il n'en reste pas moins que certaines analyses de Ricœur, notamment celles de l'angoisse, peuvent servir de fils conducteur à une lecture critique de ce que Henry nomme l'« inconscient de la vie », en tant qu'il suppose finalement une certaine scission entre la « vie » et le « vivant ».

1/ La différence ontologique entre phénoménologie et psychanalyse.

M. Henry affirme que le concept de conscience est à la fois ontique et ontologique, selon une duplicité qui n'est finalement que celle de la phénoménologie et de la science. Si le propre de la science est de s'attacher à une région spécifique de l'étant, la phénoménologie, pour sa part, ne s'occupe pas d'un objet particulier ou d'une région spécifique d'objets, mais de la manière dont tout objet se montre à nous. Et parce que, bien qu'ils se montrent à nous de diverses manières, ils partagent néanmoins le fait de se montrer, la « monstration » en général, la phénoménologie se trouve conduite à distinguer les objets ou les phénomènes qui se donnent à nous et l'acte même par lequel ils se phénoménalisent — à distinguer, par conséquent, ce qui apparaît devant la subjectivité et l'apparaître lui-même ou, dans un langage plus proche de la psychanalyse, ce qui est conscient et la conscience elle-même. D'où, en effet, un double concept phénoménologique de « conscience » : un concept « ontique », qui désigne ce qui est conscient, et un concept « ontologique », qui indique le fait d'être conscient.

La psychanalyse, pour sa part, pose l'inconscient comme son propre principe d'explication ; or ce concept d'« inconscient » est lui-même susceptible d'une interprétation ontique et ontologique. Au sens ontique, « inconscient » désigne ce qui ne se montre pas d'abord à la conscience, ce qui ne s'y montre pas *encore* mais se montrera peut-être dans le futur, ou ce qui ne s'y montre *plus* mais s'est montré dans le passé — ainsi dans le cas des explications physiologiques de certains refoulements ou des explications « mythiques » évoquant des expériences infantiles.

Or c'est contre cette interprétation ontique que M. Henry avance sa propre compréhension ontologique de l'inconscient, selon laquelle il est ce qui se refuse *toujours* à la condition de représentation pour une conscience. Mais c'est précisément en un double sens. En premier lieu, bien que l'inconscient soit compris comme la négation de la phénoménalité de la conscience représentative, il lui appartiendrait en même temps comme sa limite, comme l'horizon de non-présence qui rend possible toute présence. De ce point de vue, nous l'avons annoncé, la conscience, en tant que le lieu où tout phénomène peut se montrer, où tout phénomène peut devenir conscient, n'est pas elle-même consciente, et la question devient celle d'une coappartenance ou d'une dialectique entre l'inconscient et la conscience, entre la pulsion et la représentation — puisque la pulsion est alors comprise comme cette représentation refoulée telle qu'elle se montre dans les rêves, les lapsus, les symptômes, autrement dit dans ce qui, tout en apparaissant à la conscience, fait en même temps signe vers quelque chose qui n'apparaît pas. Tel est ce que M. Henry nomme l'« inconscient de la représentation ». Mais si, dans une telle perspective, c'est le contenu psychique ontique qui apparaît et disparaît, qui entre dans la lumière ou en sort, c'est parce que l'horizon ou l'ouverture où toute lumière trouve sa possibilité demeure pour sa part caché. Comme l'écrit Henry,

la possibilité, ou plutôt la nécessité pour le représenté de ne plus l'être, pour tout contenu ontique donc de disparaître, s'enracine dans *la loi originelle de la disparition* qui affecte toute présence extatique comme telle, de telle manière que c'est le lieu même de la lumière qui s'entoure d'ombre et que l'étant ne s'évanouit continuellement dans l'inconscient que par l'effet d'une loi qui n'est pas d'abord la sienne.¹

Au contraire, et contre ce schéma dans lequel la phénoménalité se « montre » en demeurant cachée, l'inconscient henryen, l'inconscient en tant que nom de la « vie », trouve sa phénoménalisation non pas dans la transcendance d'un « au-dehors » qui laisse apparaître un contenu psychique, mais dans l'immanence radicale de son auto-affection. C'est ainsi contre l'anonymat de la phénoménalité *ek-statique*, son impuissance à se phénoménaliser elle-même, que Henry avance son propre concept d'inconscient, au prix de l'affirmation paradoxale du caractère « conscient » du fond de l'inconscient. En ce sens, la représentation reconduit pour Henry à un inconscient efficient, à une « absence constituante » dont l'efficiencia ne peut à son tour se résorber dans l'ouverture de la représentation et se limiter, pour ainsi dire, à être une « efficacité représentationnelle ». Car précisément, toute conception de la psyché à partir de l'« être-représenté » a comme conséquence le fait que l'inconscient ou la pulsion se trouvent conçus à partir d'un procès d'extériorisation, de transcendance, de l'*ek-stase*, et non de sa force, de sa posses-

¹ Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1985, p. 349.

sion de soi-même et de son immanence radicale. Dès lors l'inconscient qui se manifeste à travers les symptômes, les lapsus, les récits des rêves, n'est que le refoulement d'un procès d'extériorisation où toute chose qui devient consciente prend place, et la subjectivité, comprise à partir de ce malaise de ne pas pouvoir s'extérioriser — parce qu'elle est le procès d'extériorisation comme tel —, n'est elle-même qu'un désir qui ne cesse, en vain, de se traduire en représentations incapables de l'apaiser. Comme l'écrit Henry,

À partir du moment en effet où on donne pour une réalisation du désir ce qui ne comporte en soi d'aucune façon le moment de la réalité, à savoir une série de représentations, cette pseudo-réalisation ne peut que se reproduire sans fin, le désir a troqué son être pour une procession de symboles et de fixations imaginaires dont la prolifération s'offre au jeu lui-même indéfini de l'analyse. Il faut partir à la recherche du « moi » dans la forêt des signes, des allusions, des déguisements, dans un monde d'objets où il n'est jamais.¹

Or *De l'interprétation. Essai sur Freud* est, comme le montre M. Henry², l'exposé le plus remarquable de l'« inconscient de la représentation », c'est-à-dire de la conception phénoménologique de la psyché au prisme de la « dialectique entre pulsion et représentation ». En effet, prenant en compte les diverses tentatives de rapprochement entre la psychanalyse et la phénoménologie classique, Ricœur commence par montrer, dans sa « *dialectique* »³, comment la structure de l'intentionnalité, entendue comme présence de tout objet à une subjectivité transcendantale, conduit à reconnaître un horizon de co-visées inconscientes qui, tout en fondant la phénoménalité, ne sauraient devenir elles-mêmes présentes. Or, si cette structure commune à la phénoménologie et à la psychanalyse rend possible, nous le verrons, un dialogue autour de la question de l'« intersubjectivité du désir », il n'en reste pas moins que, comme le montre Ricœur dans un deuxième temps, la seconde se distingue de la première par son caractère « thérapeutique » qui, allant au-delà de toute intentionnalité, mobilise un jeu de forces apparemment indépendant du domaine du sens.

Autant dans la phénoménologie que dans la psychanalyse, il s'agit donc d'une réduction de la conscience immédiate en tant qu'origine et lieu du sens. La prise de distance par rapport à cette conscience ne concerne pas seulement les objets qui sont donnés à elle, mais aussi la compréhension que la conscience a d'elle-même. Ainsi, toutes deux commencent par rendre manifeste la méconnaissance de soi inhérente à la conscience immédiate. Et si la phénoménologie ne quittera jamais la structure réflexive, « la présence vivante de soi à soi-même », elle n'en reconnaîtra pas moins un horizon de « non-expérientiel » qui, comme tel, reste bien inconscient pour la

¹ *Ibid.*, p. 368.

² Michel Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie, tome II. De la subjectivité*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2003, p. 163-183.

³ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965, p. 363-439.

subjectivité transcendante lors même qu'il appartient à la structure de l'« intentionnalité ». Comme l'écrit Ricœur, « l'intentionnalité concerne notre méditation sur l'inconscient en ceci que la conscience est d'abord visée de l'autre, et non présence à soi, possession de soi. »¹ Déjà chez Husserl, la psyché se trouve conçue comme « vie », c'est-à-dire comme un irréfléchi précédant toute réflexion ; et si cet horizon « co-impliqué » dans toute donation d'un objet pour la conscience ne peut lui être transparent, ce n'est pas par quelque défaut de notre pouvoir d'intuition, mais pour cette raison que la structure de l'« intentionnalité » présuppose cet autre, irréductible à toute réflexion parce que la précédant.

C'est dès lors en tant qu'elle conduit au concept de « genèse passive » qu'une telle conception de la psyché comme « vie » permet une mise en perspective de la phénoménologie avec la psychanalyse. On sait que pour Husserl déjà, toute présence d'un objet au sujet suppose une couche de sens inférieure passive en vertu de laquelle le sujet découvre l'objet comme déjà constitué. Et c'est ici que prend place le « corps propre », sous la figure de ce qui, échappant à toute représentation, relève de l'« être affecté », et véhicule un sens incarné au sein d'une expérience qui, ne présupposant aucune distance de nous à nous-mêmes, échappe à toute réflexion. Or, selon Ricœur, c'est justement à partir d'une telle interprétation du corps que la phénoménologie est susceptible de se tourner vers la notion psychanalytique de « libido » :

elle consiste à nous faire exister comme corps, sans distance de nous à nous-même, dans une expérience d'exhaustivité toute contraire à l'inexhaustivité de la perception et de la communication parlée. C'est une expérience d'exhaustivité, en ce que le corps, devenant totalement manifeste, supprime toute référence à une action dans le monde.²

Certes, et nous y reviendrons, c'est sur ce point que Ricœur semble le plus proche de l'approche henryenne de l'inconscient en termes d'auto-affectivité. Toutefois, malgré cette auto-possession de la psyché dans la libido et sa neutralisation de toute extériorité, Ricœur tient à y intégrer une ouverture vers le dehors :

Tout sens agi est un sens pris dans le corps ; toute praxis vouée au sens est une signification, une intention faite chair, s'il est vrai que le corps est « ce qui nous fait être comme étant en dehors de nous-même ».³

La raison d'une telle inflexion réside dans un changement de plan : si c'est le désir en lui-même qui, jusqu'ici, avait guidé l'analyse, Ricœur entreprend de le soumettre à une dialectique structurée par le langage et, plus généralement, par l'intersubjectivité. Le langage, en effet, met en scène une « dialectique de l'absence

¹ *Ibid.*, p. 398.

² *Ibid.*, p. 403.

³ *Ibid.*, p. 402.

et de la présence » — il permet de s'absenter des choses et de les faire apparaître en les désignant « à vide » — et c'est en ce sens que Ricœur note :

toute manière d'être consciente est pour la subjectivité une manière d'être inconsciente, comme toute manière d'apparaître est corrélatrice d'un non-apparaître, voire d'un disparaître, signifiés ensemble, co-signifiés dans la présomption de la chose même.¹

Dans le cas de l'intersubjectivité, cette inflexion est plus explicite. Ricœur part de la thèse selon laquelle toute représentation pour la conscience implique un horizon qui, parce qu'il est dans son essence de pouvoir être partagé, renvoie à autrui. Or, que le désir s'éloigne de toute structure représentationnelle n'empêche pas qu'il possède une telle structure intersubjective :

il apparaît que le désir, comme mode d'être auprès des êtres, n'est désir humain que si la visée est non seulement désir de l'autre, mais désir de l'autre désir, c'est-à-dire demande.²

Face à la difficulté, pour une théorie du désir « immanent » comme « auto-possession » de la psychè, de penser son ouverture à l'altérité et plus généralement une structure intersubjective³, Ricœur fait donc le choix d'ouvrir l'immanence elle-même en faisant du désir le désir de l'autre désir. Au prix toutefois d'un renversement du rapport architectonique du désir et de la représentation, « la constitution intersubjective du désir » étant reconnue comme « la vérité profonde de la théorie freudienne de la libido »⁴. Les conséquences d'un tel assujettissement du désir à la dialectique sont dès lors limpides : Ricœur se trouve contraint de rabattre l'expérience immanente du désir sur la logique de l'« inconscient de la représentation ». Certes, non pas au prisme d'un rapport lui-même dialectique entre désir et représentation, mais en exhibant une structure intersubjective dans le désir lui-même, tout comme dans la représentation. Ainsi, la différence ontologique, sous la figure d'une dialectique entre ce qui apparaît pour la conscience et ce qui, constituant cet apparaître, ne peut pas lui-même apparaître — l'inconscient —, se dédouble et devient opératoire tant pour la conscience que pour l'inconscient⁵.

¹ *Ibid.*, p. 406.

² *Ibid.*, p. 407.

³ Sur la question de l'intersubjectivité chez M. Henry, cf. Grégori Jean, « L'être-soi et l'être-seul, le problème de la solitude dans la phénoménologie de Michel Henry », dans *PhaenEx* 6, no 2 (automne/hiver 2011), p. 109-130

⁴ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 407.

⁵ La *Daseinsanalyse* avait elle-même tenté une interprétation phénoménologique de la psychiatrie en érigeant la différence ontologique en « critère » du « normal » et du « pathologique ». C'est une telle tentative que met en question M. Henry à la fin de « Phénoménologie et psychanalyse » (dans P. Fédida, J. Schotte (éds.), *Psychiatrie et existence*, Grenoble, Millon, 1991, p. 114-115.) Bien que l'examen de la psychiatrie existentielle de Binswanger soit très profitable dans la mesure où elle donne la priorité à l'affectivité en termes d'un « contenu thymique », la critique de M. Henry porte

L'aporie à laquelle aboutit cette décision ontologique est dès lors celle de la « participation », puisque la conscience et l'inconscient ne sont plus les deux termes de la dialectique de l'apparaître et de ce qui apparaît, mais deux lieux de réalisation de cette même structure. Or comment ces deux réalisations participeraient-elles de ce troisième terme et ainsi *ad infinitum* ? Il ne s'agit que du vieil argument du « troisième homme »¹, ce que M. Henry nomme « la loi originelle de la disparition », et ce dédoublement est particulièrement visible dans l'analyse que Ricœur propose du langage et de l'intersubjectivité.

En effet, si la dialectique de la présence et l'absence traverse bien, selon Ricœur, la structure langagière, elle se spécifie elle-même dans la duplicité de la langue et de la parole. Dans le cas de la langue en effet, la dialectique consiste dans le fait que chaque signe ne vise quelque chose de la réalité que par sa situation par rapport à l'ensemble des signes. Dans le cas de la parole, chaque mot renvoie à un contexte qui rend possible son sens, et la priorité du sens « opéré » sur le sens proféré, autrement dit de la parole sur la langue, est remplacée par cette homogénéisation de ces deux niveaux à partir de la structure dialectique.

Mais c'est du point de vue de l'intersubjectivité que cette inflexion ontologique manifeste sa véritable méconnaissance de la place du désir. Ricœur note en effet :

Le discours de l'inconscient ne devient signifiant que dans le discours de l'analyse qui est interlocution ; c'est dans la cure psychanalytique comme *talking cure* que devient manifeste tout ce que nous avons pu dire sur le passage du désir au langage par le moyen du renoncement.²

Selon l'« inconscient de la représentation », c'était dans les lapsus, dans les rêves, dans les associations des mots, c'est-à-dire dans des phénomènes où le langage faisait signe vers une absence, que l'inconscient pouvait apparaître comme désir refoulé. Ici, dans l'homogénéisation de l'« interlocution » et — ce qui est plus important — à titre de condition de possibilité d'une « thérapeutique », langage et désir partagent la même structure intersubjective : « constitution du sujet dans la parole et constitution du désir dans l'intersubjectivité sont un seul et même phénomène. »³ D'un trait, Ricœur efface ainsi toute l'irréductibilité entre l'inconscient et la conscience, et le but de cette opération est clair : la psychanalyse comme thérapeutique serait justifiée par son caractère de « répétition » dans le cadre du discours de la

sur sa façon de comprendre la maladie sur un mode encore « humaniste », comme l'altération de la structure de l'*In-der-Welt-sein* heideggérien. À l'époque de « Le rêve et l'existence », une telle altération se manifeste comme l'absence d'images dans l'apparition du contenu thymique. Dans *Mélancolie et Manie*, c'est davantage comme la modification de la constitution husserlienne de l'espace et la temporalité qu'elle se trouvera appréhendée.

¹ Cf. Platon, *Parménide*, 131e-132b, 132c-133a ; Aristote, *Métaphysique*, 990b, 991a, 1032a, 1059b, 1079a.

² Paul Ricœur, *De l'interprétation*, *op. cit.*, p. 409.

³ *Ibid.*

structure intersubjective du désir. Le saut indépassable entre le désir et la parole est surmonté à partir de l'hypothèse selon laquelle ils partagent cette même structure :

d'un côté la structure intersubjective du désir rend possible l'investigation du désir dans la relation du transfert ; inversement, la relation analytique peut répéter l'histoire du désir parce que ce qui vient à la parole dans le champ du discours déréalisé c'est le désir en tant qu'il était originellement demande à l'autre.¹

Toutefois, c'est justement cette dimension pratique qui, selon Ricœur, empêche de réduire la psychanalyse à la phénoménologie. En effet, si le dédoublement de la structure intersubjective, tant au niveau du discours qu'à celui du désir, semblait avoir effacé l'irréductibilité de la conscience à l'inconscient, c'est le « saut » du désir à la parole qui, selon Ricœur, ne peut être assumé par la phénoménologie. Car si celle-ci nous a bien enseigné la priorité du sens « opéré » sur le sens proféré, du sens vécu d'une conduite sur sa représentation, reste à savoir si une telle dialectique du désir a vraiment le caractère de ce que Ricœur décrit comme une demande ou une « parole adressée à l'autre ».

En effet, c'est dans le transfert, cette dialectique intersubjective de l'analyste et de l'analysé, que Ricœur voit poindre cette « autre » dialectique intersubjective du désir en tant que désir de l'autre désir ou demande. De ce point de vue, il s'agit de bien distinguer la technique thérapeutique en tant que « travail » ou lutte contre les résistances du malade, et la méthode d'investigation en tant qu'art d'interpréter. En contraste avec la phénoménologie où l'*epochè* est, en principe, à la libre disposition du sujet, la psychanalyse commence par une suspension du contrôle de la conscience. À cet égard, il ne s'agit pas d'une prise de conscience — supposée se substituer à l'ignorance — laquelle provoque toujours une aggravation des symptômes du patient, mais d'une victoire sur les résistances, laquelle consiste dans l'acceptation de la part du malade du fait que son refoulement a son origine dans une certaine négation du « déplaisir ». Or ici se manifeste bien l'irréductibilité entre le discours et le désir : le transfert ne peut s'effectuer au prisme de la méthode d'investigation ou de l'interprétation, laquelle, au lieu d'ouvrir l'espace pour vaincre les résistances, s'institue comme une « résistance nouvelle ». Au contraire, le transfert doit être compris comme une « répétition » de la situation traumatique : « le malade le répète [le passé] en le traduisant en actes (*acting out*), bien entendu sans le reconnaître comme répétition. »² Si le principe que suit la thérapeutique est celui du plaisir-déplaisir, c'est parce que les résistances du malade ont d'abord des formes substitutives de la satisfaction, de la négation du « déplaisir ». Le transfert s'opère ainsi à partir du principe de la « frustration », et comme une lutte contre les satisfactions de remplacement du malade : « c'est l'échec de cette tactique de substitution

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 435.

qui entretient la force pulsionnelle qui aiguillonne le malade vers la guérison. »¹ En ce sens, bien que Ricœur tente de situer cette thérapeutique à l'intersection du désir et du langage, et dans la possibilité de « répéter » le jeu des forces de la pulsion et des résistances également pulsionnelles au prisme du dialogue entre l'analyste et l'analysé, l'efficacité de la méthode d'investigation, voire de l'herméneutique toute entière, n'en reste pas moins subordonnée au transfert conçu lui-même comme un jeu de forces et de résistances.

En bref, Ricœur part d'une approche phénoménologique de l'inconscient comme de cette phénoménalité qui, tout en constituant la phénoménalisation de tout phénomène, ne peut se phénoménaliser elle-même. Et c'est cet « inconscient de la représentation », comme le nomme Henry, qui prend la figure d'une « dialectique entre pulsion et représentation ». Confronté dès lors au désir dans lequel, selon Henry, cette phénoménalité trouve une manière de se phénoménaliser elle-même dans l'immanence de son auto-affectivité, Ricœur le soumet alors à un même processus qui ne peut qu'aboutir au dédoublement de la structure dialectique elle-même, sur le plan du désir comme sur celui de la représentation. D'où le problème ricœurien, et le caractère aporétique de la solution qu'il propose : à la question de savoir comment la dialectique du désir peut être traduite dans la représentation, il répond tantôt en évoquant une intersubjectivité du désir comme « désir de l'autre désir », comme « parole adressée à l'autre », tantôt — ainsi dans l'étude du transfert — en reconnaissant la totale subordination du langage au conflit pulsionnel, c'est-à-dire à une phénoménalisation de la pulsion qui ne peut pas être traduite dans une dialectique représentationnelle.

2/ L'Analytique : entre pulsion et représentation

Comme le remarque M. Henry, c'est bien à ce primat de la pulsionnalité que se heurte dès le départ la lecture ricœurienne de Freud, et avec « cet univers énigmatique d'énergies et des forces partout à l'œuvre comme le véritable naturant du psychisme en même temps que de toute la construction freudienne »². Et de fait, dans l'*Analytique*³, c'est bien dans les termes d'une dialectique entre énergétique et herméneutique que Ricœur expose son interprétation de l'ensemble de l'œuvre freudien.

Une telle dialectique, du reste, habite bien les textes freudiens, dans leur évolution même. Si dans l'*Esquisse* de 1895, c'est l'énergétique qui a la priorité, *L'interprétation des rêves* promeut le travail de déchiffrement — l'herméneutique —, et cette duplicité trouve son point d'équilibre dans les écrits de métapsychologie — non pas en insistant sur la simple tension entre « représentation » (*Vorstellung*) et

¹ *Ibid.*, p. 437.

² Michel Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », *art. cit.*, p. 173.

³ Paul Ricœur, *De l'interprétation*, *op. cit.*, p. 81-162.

« pulsion » (*Trieb*), mais en répétant le dédoublement déjà indiqué au sujet du désir et du discours, et en exhibant une telle tension à l'intérieur même de l'inconscient, sous la figure de l'opposition entre « pulsion » (*Trieb*) et « présentation » (*Repräsentanz*).

Face à une telle structure, la stratégie de Ricœur consiste d'abord à saisir un double mouvement : d'un côté, il s'agirait de remonter du sens vers son origine dans le désir ; de l'autre, d'effectuer le trajet inverse, de la pulsion à sa représentation. Ce deuxième trajet — celui-là même que mettra en question Henry —, se justifie aux yeux de Ricœur par le fait que « la pulsion [...] est comme la chose du kantisme — le transcendantal = X ; comme elle, elle n'est jamais atteinte que dans ce qui l'indique et la représente. »¹ Cependant, il n'y a pas là une simple dialectique entre représentation et pulsion, mais, nous l'avons annoncé, un dédoublement de la structure dialectique ou de la différence ontologique entre l'inconscient et la conscience :

l'inconscient peut être réintégré dans la circonscription du sens par une nouvelle articulation — « dans » l'inconscient même — entre pulsion (*Trieb*) et représentation (*Vorstellung*) : une pulsion ne peut être présentée (*repräsentiert*) dans l'inconscient que par la représentation (*Vorstellung*).²

Ainsi, le premier mouvement reviendra à examiner comment la représentation trouve son origine dans le jeu des forces pulsionnelles, tandis que le second ne consistera pas tant à retourner de la pulsion à la représentation, qu'à interpréter la pulsion et l'inconscient eux-mêmes à partir d'une structure dialectique. C'est en ce sens qu'il ne conduit pas de la pulsion à la « représentation » (*Vorstellung*), mais bien à la « présentation » (*Repräsentanz*). Et c'est dès lors l'impossibilité de partir de la pulsion telle qu'elle se manifeste *en elle-même* qu'exprime une telle exigence dialectique, et jusque dans son dédoublement :

C'est vers cette notion de *Vorstellungs Repräsentanz* ou de présentation représentative que nous allons faire converger toute la discussion [...]. Le premier mouvement sera donc un mouvement vers la pulsion et le second sera un mouvement à *partir de* l'indice représentatif de la pulsion.³

Le premier de ces mouvements, dont nous nous contenterons ici d'ébaucher l'analyse, conduit alors Ricœur à insister sur le fait que l'inconscient doit être conçu non pas par rapport à la conscience, mais comme le tout autre de la conscience, comme l'ensemble des forces qui lui barrent l'accès et résiste à sa donation de sens. Et toute la première « topique » freudienne, c'est-à-dire le système ou la distribution des « lieux » de la subjectivité (inconscient, préconscient, conscient), a bien pour condition de possibilités des relations d'exclusion qui ne sont que des rapports de

¹ Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 127.

² *Ibid.*, p. 126-127.

³ *Ibid.*, p. 127.

« force ». Dès lors que le devenir conscient est possible, on parlera de « préconscient » ; d'« inconscient » s'il est interdit. En ce sens, tout le système a pour condition de possibilité l'exclusion ou l'accès à cet inconscient, et comme l'affirme Ricœur, « c'est la barre qui fait la topique »¹. Or c'est dans ce cadre que le concept de « pulsion » (*Trieb*) devient le concept fondamental, à partir duquel tout le reste ne sera compris que comme « destin » (*Schicksal*). Parce que la pulsion est une structure antérieure à la relation sujet-objet, le sujet autant que l'objet deviennent des variables dans le jeu des forces pulsionnelles. Comme l'écrit M. Henry,

au cours de cette « réduction non à la conscience mais de la conscience », il faut perdre tout à tour l'objet de la représentation, son sujet, le moi lui-même, subir cette triple humiliation qui consiste à n'être plus maître de l'univers, ni des autres ni de soi-même.²

Seulement, le deuxième mouvement, pour sa part, s'ouvre sur une question dont la réponse empruntée à Freud s'avère caractéristique de l'effort ricœurien de soumettre l'inconscient au champ de l'herméneutique :

Comment accédons-nous à la connaissance de l'Inconscient ? [...] « Naturellement nous ne le connaissons qu'en tant que conscient, une fois qu'il a été soumis à une transposition (*Umsetzung*) ou une traduction (*Übersetzung*) dans quelque chose de conscient ».³

Alors que dans le premier mouvement, ce qui caractérisait l'inconscient était justement la « barre de résistance » qui constituait la topique mais permettait surtout d'interpréter le devenir-conscient comme une « suppression des résistances », cette « transposition » (*Umsetzung*) n'est plus ici conçue comme une « distorsion » (*Verstellung*) mais comme une « traduction » (*Übersetzung*). Ou pour le dire autrement, si toute approche représentationnelle de l'inconscient était traversée par une « transposition » ou par une « distorsion », cette approche trouve désormais sa condition de possibilités dans le fait que l'inconscient est constitué lui-même par une deuxième « transposition » ou « distorsion ».

En premier lieu, Ricœur remarque qu'il n'y a d'accès à l'inconscient que depuis ce lieu où sens et force coïncident :

ce point est celui où la pulsion se désigne elle-même, se rend manifeste, se donne dans une présentation psychique, c'est-à-dire dans un quelque chose psychique qui « vaut pour » la pulsion.⁴

Bien que Ricœur doive reconnaître, contre sa propre herméneutique, que la pulsion ne peut être saisie qu'à partir d'une certaine automanifestation, il la cherche

¹ *Ibid.*, p. 130.

² Michel Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », *art. cit.*, p. 174.

³ Paul Ricœur, *De l'interprétation*, *op. cit.*, p. 145.

⁴ *Ibid.*

néanmoins dans ce qui « vaut pour » elle, non pas dans un « auto » précisément, mais dans un élément qui lui est extérieur. Et cette « différence » ou « transposition » intrinsèque à la pulsion est ce qui servira de « modèle » pour toute autre différence ou transposition représentationnelle : « tous les affleurements dans le conscient ne sont que des transpositions de cette présentation psychique, de ce “valoir pour” originaire. »¹ Nous retrouvons bien ici la difficulté plus haut soulignée et propre au dédoublement de la différence elle-même : différence d’une part entre l’inconscient et la conscience et, d’autre part, différence qui constitue l’inconscient lui-même. Tous les phénomènes représentationnels qui apparaissent font ainsi signe vers ce qui, comme condition de possibilité de leur apparaître, n’apparaît pas. Aussi le mode d’apparition de l’apparaître lui-même consiste dans une structure qui à son tour fait signe vers quelque chose qui, n’apparaissant pas, fait appel à un autre ou tout simplement « vaut pour ». D’un côté par conséquent, l’« absence », ou ce que Henry nomme la « disparition », s’est instituée comme « critère » ou comme « loi », et, de l’autre, toute irréductibilité entre l’inconscient et la conscience se trouve effacée. Comme le note Ricœur,

En dépit de la barre qui sépare les systèmes, il faut admettre entre eux une communauté de structure qui fait que le conscient et l’inconscient sont également psychiques. Cette communauté de structure, c’est précisément la fonction de *Repräsentanz*.²

Pourtant, Ricœur doit reconnaître avec Freud que cette fonction de *Repräsentanz* n’est qu’un « postulat »³. En effet, si le « refoulement » (*Verdrängung*) se présentait d’abord comme ce qui sépare l’inconscient de la conscience ou la pulsion de la représentation, Ricœur remarque qu’il ne scinde pas pour autant la pulsion de sa présentation psychique (*Repräsentanz*). On l’a vu, s’il faut comprendre la pulsion comme la barre constitutive de la topique, la structure qui constitue la représentation, c’est-à-dire la corrélation sujet-objet, ne doit pas moins être elle-même comprise comme son « destin » (*Schicksal*). Or si Ricœur affirme que les destins de la pulsion sont des destins de « présentations psychiques » — au sens où la pulsion ne se manifeste qu’à travers des représentations qui présentent ses transpositions « purement énergétiques » dans un champ psychique où elles peuvent devenir conscientes — il ne peut manquer de remarquer que le refoulement nous interdit à son tour de saisir « directement » l’expression psychique de la pulsion, et pour autant que sa présentation psychique n’est pour Freud qu’un « refoulement originaire » (*Urverdrängung*). Voilà pourquoi, comme nous l’avons indiqué, ce dédoublement de la différence ontologique entre inconscient et conscience ne donne lieu qu’à une *reductio ad infinitum*, et c’est en ce sens que Ricœur note :

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 146.

³ *Ibid.*, p. 146-147.

il faudrait pouvoir remonter au-delà de ce refoulement primaire [...] pour atteindre une expression immédiate. Mais Freud n'a jamais dit, à ma connaissance, à quelle condition on pourrait remonter au-delà du refoulement primaire.¹

Certes, Ricœur restera fidèle à cette corrélation entre « présentation » (*Repräsentanz*) et « représentation » (*Vorstellung*), grâce à laquelle « tout ce que nous avons pu traiter sous le titre de “destin [énergétique] des pulsions” vient au langage comme destin de leurs expressions psychiques »². Mais la question n'en reste pas de moins de savoir si les destins de la pulsion doivent être compris à partir de leurs « présentations psychiques », ou au contraire à partir d'une dialectique elle-même pulsionnelle.

Significative, en ce sens, est l'insistance avec laquelle Ricœur souligne une autre difficulté propre au schéma de l'accès à l'inconscient par la corrélation entre « présentation » et « représentation » : il existe une autre catégorie de « présentations », celle des « affects » ; or « l'affect ne va-t-il pas être le refuge d'une explication économique dissociée de l'interprétation exégétique ? »³ Bien plus, faudrait-il ajouter, l'affect ne sera-t-il pas, précisément, ce qui permettra cette « expression immédiate » de la pulsion indépendamment de tout recours à la représentation ? Difficulté d'autant plus réelle que la question de l'affect a été « mise entre parenthèses » avant que soit déployée cette équivalence entre « présentation » et « représentation » qui garantit l'accès à l'inconscient. Or le refoulement secondaire, c'est-à-dire celui de la représentation par rapport à la pulsion, est aussi le refoulement d'une « charge déterminée d'énergie psychique », d'une « charge en affect » (*Affektbetrag*).

Et pourtant, face à une telle difficulté, Ricœur maintient qu'une pulsion ne peut pas être objet de la conscience, mais que peut seulement l'être la représentation qui la présente : l'affect reste toujours « affect d'une représentation », et Ricœur dénonce l'usage freudien, dans l'article de 1915 sur l'*Inconscient*, de l'expression « sentiment inconscient ». Seule la représentation à laquelle le sentiment est associé est inconsciente, tandis que le sentiment est toujours ressenti, donc conscient. Alors que Henry, nous le verrons, ne comprend l'affect que comme l'automanifestation de la pulsion conformément auquel le fond de l'inconscient est lui-même « conscient »⁴, Ricœur attribut le caractère conscient du sentiment au fait qu'il est toujours « affect d'une représentation ».

Mais le véritable problème que pose le statut de l'affect concerne les « destins de la pulsion ». En effet, nous l'avons vu, le principe qui guide la thérapeutique est celui du plaisir-déplaisir, et comme l'affirme Ricœur en citant Freud :

¹ *Ibid.*, p. 152.

² *Ibid.*, p. 153.

³ *Ibid.*

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 156 et Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 369-370.

C'est lorsque le refoulement est aux prises avec l'affect qu'il découvre son véritable sens en relation avec le principe du plaisir-déplaisir : « Nous nous rappelons que le refoulement n'a pas d'autre motif, pas d'autre visée, que d'éviter le déplaisir. Il s'ensuit que le destin de la charge en affect de la présentation [pulsionnelle] est beaucoup plus important que celui de la représentation et que c'est là ce qui décide de notre jugement sur [le succès ou l'échec] du processus de refoulement ».¹

Certes, si le principe que suit la thérapeutique est celui du plaisir-déplaisir, c'est parce que le refoulement a son origine dans les formes substitutives de la satisfaction, à partir d'une négation du « déplaisir ». C'est pourquoi, nous l'avons vu, le devenir-conscient est d'abord à comprendre comme une suppression des résistances. Mais alors, comme le demande Ricœur, « si "la tâche véritable du refoulement" concerne "la liquidation de la charge en affects", l'économie du refoulement n'est-elle pas finalement irréductible à toute interprétation du sens par le sens ? »² À tout le moins, si le transfert doit être compris comme une « autre » répétition de la situation traumatique, ce ne saurait être à partir du dédoublement de la structure intersubjective dans le discours et dans le désir, mais, au contraire, en tant que « conflit pulsionnelle ». Et comme l'affirme pour sa part Henry,

À quel point le transfert apparaît comme une répétition de la situation traumatique [...], on le voit à ceci que le malade cherche dans sa relation à l'analyste la même satisfaction substitutive et que le travail de l'analyste, enfoncé dans cette relation vécue avec son patient, est de faire en sorte que celui-ci évite désormais le piège d'autrefois.³

Dès lors est-ce bien la question de la « libido inemployée », c'est-à-dire de la possibilité du refoulement de l'affect, qui fait problème. Selon Henry, le « quantum d'affect » (*Affektbetrag*) n'exprime aucune quantité déterminée, mais un « trop ». La « charge en affect » est justement ce « trop lourd », l'affect lui-même en tant que chargé de soi, incapable d'échapper à soi. La décharge des investissements d'énergie, la « liquidation de la charge en affects », en bref, le refoulement de l'affect n'est dès lors que la tentative de se débarrasser de la charge affective qu'est toute pulsion, tentative qui, dans son impossibilité même, se donne à éprouver comme angoisse. À la question : « qu'est-ce qu'un affect inhibé ? », Ricœur répond pour sa part : « un affect refoulé, on ne sait pas très bien ce que c'est, sinon une puissance d'intervention (*Ansatzmöglichkeit*), qui n'a pas la permission de se développer. »⁴

¹ Paul Ricœur, *De l'interprétation, op. cit.*, p. 155.

² *Ibid.*

³ Michel Henry, « Ricœur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie », *art. cit.*, p. 172-173.

⁴ *Ibid.*, p. 157.

Toutefois, chez Ricœur le refoulement de l'affect ne peut pas échapper à une certaine dialectique représentationnelle. Assurément, pour Ricœur le refoulement de l'affect, c'est-à-dire la transformation des remplacements de satisfaction en déplaisir, n'est justifié que par le fait que l'appareil psychique est fondé sur celui-ci, sur le désir refoulé de vouloir se connaître ou se satisfaire soi-même. Cependant, ce désir refoulé est angoisse non pas devant l'impossibilité de se défaire de soi-même — la vie henryenne elle-même — mais devant la mort, et les destins de la pulsion ne seront compris qu'au prisme du « principe de frustration » révélé dans le cadre de la thérapie. Eros, ou la pulsion de la vie, constitue alors autant ce désir de se connaître ou se satisfaire soi-même que la prise en compte de son impossibilité, du fait que, dans « un monde d'objets où il n'est jamais », aucune représentation ne peut l'apaiser. C'est pourquoi Ricœur peut affirmer : « Mais, même alors, nous ne devons pas perdre de vue qu'un affect pur, un affect directement émané de l'inconscient — comme l'angoisse sans objet — est un affect en attente d'une représentation substitutive à laquelle il pourra lier son sort. »¹

D'où, en définitive, l'ambiguïté de Ricœur. D'une part il demande : « Ne faut-il pas aller plus loin et dire que finalement l'inconscient freudien porte davantage la marque de l'énergétique que du signifiant ? »² Et en effet, en affirmant le caractère irréductible de l'affect, c'est-à-dire le fait que les destins de pulsions n'obéissent qu'à leur régulation par le principe du plaisir-déplaisir, il est bien conduit à reconnaître que « le langage de la force est à jamais invincible au langage du sens. »³ Mais d'autre part, il maintiendra toujours que la « réalisation » de la pulsion n'est possible qu'à travers le représentable et le dicible — d'où la conclusion à laquelle il se range : « la psychanalyse ne met jamais en face de forces nues, mais toujours de forces en quête d'un sens. »⁴

3/ L'angoisse comme scission entre l'auto-affectivité de la vie et du vivant

C'est contre cet « inconscient de la représentation » emprunté à la phénoménologie classique et la manière dont elle conduit Ricœur au « dédoublement de la différence ontologique entre l'inconscient et la conscience » que M. Henry propose une autre approche à l'inconscient à partir de l'« affectivité » : « l'affect n'est pas seulement un représentant de la pulsion au même titre et à côté de la représentation, il constitue en réalité son fondement »⁵. Au paradoxe d'un inconscient conçu comme condition de possibilité de la conscience transcendantale, il entend donc substituer,

¹ *Ibid.*, p. 159.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 160.

⁴ *Ibid.*, p. 162.

⁵ Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 369.

plus paradoxalement encore, le caractère « conscient » du fond de l'inconscient, c'est-à-dire de l'affect : « *Ainsi le fond de l'inconscient n'est-il, en tant qu'affect, rien d'inconscient.* »¹ En ce sens, comme le montre Henry au fil d'une lecture de l'article de 1915 sur l'*Inconscient* ainsi que de la « note sur Saussure », parler de « sentiments inconscients » dans le cadre de la thérapie psychanalytique — « sentiments inconscients » dont l'« angoisse inconsciente » constituerait le paradigme — relève d'une impropriété du langage : seule peut être inconsciente la représentation à laquelle le sentiment est associé..

Rappelons à cet égard que le refoulement, à partir duquel les tenants de l'« inconscient de la représentation » concevaient la pulsion, se donnait bien à éprouver dans un « malaise ». Bien que la pulsion ne puisse s'extérioriser, elle ne cesse donc pas de se manifester dans son immanence propre, dans son auto-affectivité, c'est-à-dire hors toute représentation, comme « angoisse ». De surcroît, l'interprétation de la subjectivité propre à l'« inconscient de la représentation » en arrivait elle-même à reconnaître la nécessité de ce malaise — cette angoisse transcendante étant alors conçue comme le signe de la finitude du sujet. Or c'est justement cette « conscience » de l'inconscient lui-même qui, on l'a vu, prend le visage, dans le cadre de la thérapie, de la « répétition », du transfert entre analyste et analysé en tant qu'il mobilise le « jeu des forces » et des « résistances pulsionnelles », et ceci contre toute prise de conscience à partir de la « remémoration » propre à quelque méthode d'investigation que ce soit. En ce sens, dans les écrits métapsychologiques, les « destins de la pulsion » sont bien les « destins de l'affect », et non ceux de la « présentation psychique », laquelle ne se révèle que comme un refoulement originaire qui, n'étant que le devenir-conscient du fait que la psyché est une pulsion qui ne cesse de se chercher dans la « forêt des signes », n'annule jamais ce sentiment de malaise.

Or c'est la possibilité de cette dialectique elle-même affective ou pulsionnelle que M. Henry interroge au prisme d'une question fondamentale : « Le refoulement ne peut-il porter sur l'affect lui-même et, si l'affect est refoulé, ne devient-il pas inconscient ? »² Or c'est précisément parce qu'un tel refoulement se fonderait dans la tentative de l'affect de se débarrasser de soi-même, mais qu'une telle tentative est impossible, que se trouve clarifié le statut de l'angoisse : « Le refoulement ne signifie donc ici aucune disparition de l'affect ni par conséquent de la phénoménalité qui lui appartient par principe, mais seulement sa modalisation en un autre affect et finalement en angoisse. »³ Cependant, bien que le refoulement de l'affect ne supprime pas sa dimension consciente, c'est-à-dire affective, l'angoisse, comme tentative de se débarrasser de soi-même, semble bien instaurer une scission à l'intérieur de l'affectivité elle-même, soit entre l'angoisse elle-même et la vie : « L'angoisse

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 370.

³ *Ibid.*, p. 371.

est le sentiment de l'être en tant que la vie, elle est le sentiment du Soi. En termes freudiens : la vie est la pulsion, la *libido* ; l'angoisse est le sentiment de la *libido*. »¹

À la fin de *l'Analytique*, Ricœur nous prévenait : « nous ne pouvons pas hypostasier l'innommable du désir sous peine de tomber en deçà d'une "psycho-logie" ». ² Or l'approche henryenne de l'inconscient consiste à le comprendre comme nom de la « vie » ou « affectivité », c'est-à-dire en tant qu'automanifestation de l'apparaître lui-même, dans lequel il n'y a de place pour aucun « anonymat », pour aucune extériorisation dans l'horizon du monde. Toutefois, s'il y a un anonymat par rapport à l'« inconscient de la représentation » parce qu'il rend compte de ce qui apparaît mais non de l'apparaître lui-même, à son tour l'« inconscient de la vie » rend compte de l'apparaître lui-même, mais pose la question de son rapport au « vivant ». ³ En effet, si l'auto-affection du « vivant » se différencie de celle de la « vie », en ceci qu'elle n'a pas la puissance de son auto-affection en elle-même, alors cette vie pourrait bien lui « apparaître » comme quelque chose d'« extérieur » et qui ne lui appartiendrait pas, — raison pour laquelle le vivant pourrait vouloir y échapper, se débarrasser de cette charge de soi-même qu'il éprouve comme « trop lourde », la « refouler ». Vouloir impossible à réaliser, certes, pour autant que l'épreuve de ce « trop » ne cesse jamais d'être ressentie, c'est-à-dire d'être « présente » et « intérieure » à travers l'« angoisse » ; mais précisément, bien que l'« angoisse » exprime l'impossibilité pour le vivant de se défaire de soi, elle révèle au même temps la possibilité de vouloir le faire.

Ce dont il s'agit ici n'est donc rien d'autre que le passage du « se subir » au « se souffrir ». Si le « se subir » peut être conçu comme une « souffrance », c'est-à-dire comme l'affectivité ou la passivité de la vie elle-même, il peut tout aussi bien se présenter comme une « jouissance », ces deux « tonalités » exprimant cet « éprouver son être propre » qui n'est qu'« entrer en possession de soi ». Ces deux catégories de la vie sont décrites, dans « Phénoménologie et psychanalyse », comme celles de l'« affectivité » et de la « force ». De ce point de vue proprement « ontologique », l'« affectivité » de la vie est le « s'éprouver elle-même » où elle est passive à l'égard de soi et non pas par rapport d'autre « chose » ou du « monde ». En ce sens, cette « souffrance ontologique » ne manifeste aucune souffrance mais l'affectivité elle-

¹ *Ibid.*, p. 379.

² P. Ricœur, *De l'interprétation, op. cit.*, p. 161.

³ La différenciation entre la « vie » et le « vivant » suit la distinction entre une auto-affection au sens fort et une autre au sens faible qui est introduite dans « Parole et religion : la parole de Dieu » (dans *Phénoménologie de la vie, tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2004, p. 177-202) — article dont *C'est moi la Vérité* reprend les conclusions (Paris, Seuil, 1996, p. 314-315). Comme le dira Henry, « elle signifie qu'on peut concevoir une auto-affection qui a la puissance de s'apporter en elle-même [...], et puis une autre vie telle que la nôtre qui ne s'auto-affecte pas au sens fort, mais, comme j'ai eu l'occasion de le dire et je le redirai, qui est auto-affectée dans l'auto-affectation de la vie absolue. » (Michel Henry, « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », dans *Phénoménologie de la vie, tome IV, op. cit.*, p. 220).

même : « nous dirons que ce qui révèle la douleur à elle-même, ce n'est pas la douleur, c'est son affectivité. »¹ Quant à la « force », elle place l'accent non pas sur la passivité de la vie par rapport à elle-même, sur son « auto-affectivité », mais sur sa « coïncidence avec soi », sur son « être originellement en possession de soi », sur sa capacité d' « agir », à partir de laquelle elle « jouit de soi » — dans ce qu'il faudrait nommer une « jouissance ontologique ». Or, à ce niveau ontologique, Henry montre, d'une part, que la force présuppose bien l'affectivité, pour autant qu'une force ne peut agir que si elle s'éprouve elle-même : « toute force concevable renvoie à l'Affectivité comme à son essence intérieure, à cette première donation qui la donne à elle-même afin qu'elle puisse faire tout ce qu'elle fait. »² Mais d'autre part, l'affectivité aussi présuppose la force en tant que le « s'éprouver soi-même » n'est qu'un constant « se charger de soi-même » : « Ainsi la vie est-elle dans son auto-révélation un subir, un “se souffrir soi-même” et ainsi nécessairement un “se supporter soi-même” plus fort que toute liberté, que toute mise à distance possible. »³ Dès lors se manifeste une « identité », une intériorité réciproque entre l'affectivité et la force, ou entre une souffrance et une jouissance « ontologiques ».

En revanche, le passage de la vie au vivant n'est qu'une « souffrance existentielle », autrement dit la traduction de ce « se subir » dans un « se souffrir », de cet « éprouver son être propre » en une « douleur », laquelle ouvre la possibilité de vouloir se fuir ou non. Comme l'affirme M. Henry sur le mode d'un « récit » quasi-mythique,

Lorsque ce poids de la vie rivée à soi, chargée de soi pour l'éternité, se fait trop lourd, lorsque la souffrance de ce souffrir en lequel la vie se supporte elle-même devient insupportable, celle-ci s'efforce alors d'échapper à soi, de se fuir soi-même et, comme ce n'est pas possible, comme le lien qui la lie à elle-même ne peut être rompu, elle tente de moins de se changer. Cet effort de la vie pour modifier sa tonalité affective et pour se modifier soi-même à défaut de pouvoir échapper à soi, c'est la pulsion.⁴

Ici s'opérerait donc le passage d'une « auto-affectivité forte » à une « auto-affectivité faible », à travers une dialectique entre la « force » ou la « jouissance ontologique » et l' « affectivité » ou la « souffrance existentielle ». Et c'est à partir d'un tel passage que l' « angoisse », conçue comme la traduction du « se subir » dans le « se souffrir », ainsi que sa dialectique immanente — l'effort que la vie fait pour se « modifier » elle-même — trouvent leur place. Seulement, si cette méconnaissance de la vie — bien qu'illusoire — n'est qu'un dire « non » à la vie, s'ouvre

¹ M. Henry, « Phénoménologie et psychanalyse », *art. cit.*, p. 107.

² *Ibid.*, p. 108.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 108-109.

également la possibilité de lui dire « oui », et d'éprouver une « jouissance existentielle ». Henry l'écrit clairement :

Voilà comment la vie dans son affectivité intérieure inlassable elle aussi par laquelle elle s'efforce sans cesse de se transformer soi-même, très précisément de changer le malaise qui lui vient de sa propre subjectivité en autre chose de plus supportable – comment l'Affect se fait Force.¹

Si, dans un premier mouvement, il s'agissait du passage de la « force » ou de la « jouissance ontologique » à l'« affectivité » ou à la « souffrance existentielle », c'est ici la « souffrance existentielle » en tant que, voulant se défaire de soi, elle présuppose un « vouloir », une « puissance », qui renvoie à la « force » ou à la « jouissance ontologique ». Au niveau ontologique, il y a donc une identité entre « souffrance » et « jouissance » ; mais relativement au passage du niveau ontologique au niveau existentiel, leur rapport devient dialectique, lors même qu'elles partagent un même fondement. Or si l'angoisse s'avérait problématique du point de vue du paradigme propre à l'« inconscient de la représentation » — en ceci qu'elle révélait quelque chose du « conscient » dans l'inconscient lui-même — elle ne l'est pas moins du point de vue de l'« inconscient de la vie », dès lors qu'elle indique quelque chose d'« inconscient » par rapport à l'affectivité elle-même. L'« angoisse » en effet, en tant que « souffrance existentielle », ne montre-t-elle pas une certaine « impuissance » de la vie, une « méconnaissance » de soi-même propre à la volonté de se détruire, lors même que cette volonté de destruction est fondée sur sa propre puissance ? Et la « jouissance existentielle », c'est-à-dire la dépendance de la « souffrance existentielle » et du vouloir dire « non » à la vie par rapport à la « force », ne devient-elle pas une simple « attitude », qui à son tour ne change rien par rapport à cette angoisse ? Ne faut-il pas penser, *a contrario*, une jouissance existentielle qui se déploierait à travers la « coïncidence avec soi », et à partir du « trop » ou de l'« excès » ?² Telle est, peut-être, ce à quoi nous encourage la lecture que nous avons ici tentée.

¹ *Ibid.*, p. 109.

² C'est le chemin ouvert par P. Audi lorsqu'il tente de caractériser la distinction entre une auto-affection au sens fort et une autre au sens faible à partir non plus de l'angoisse mais de l'« accroissement de soi ». Ce que nous avons décrit comme l'identité entre souffrance et jouissance au niveau ontologique ne serait, en ce sens, rien d'autre que ce que P. Audi appelle le « tropisme de la subjectivité », c'est-à-dire l'identité entre force et affect. Et c'est pour décrire le passage du niveau ontologique au niveau existentiel qu'il parle d'une « excédence du Soi », de « *quelque chose de plus* que le tropisme de la subjectivité ». S'il caractérise dès lors cette excédence, d'un point de vue ontologique, comme une immanence qui est son propre dépassement, c'est bien le deuxième mouvement de la dialectique entre jouissance ontologique et souffrance existentielle qui mobilise sur un plan existentiel. En effet, dans une souffrance déterminée, dans l'auto-affection au sens faible, ce qu'il y a de « plus », ce qu'il y a de « jouissante », ne se trouve pas au niveau existentiel, mais au niveau ontologique, au sein duquel l'on pourrait parler d'une « économie de l'auto-affection ». En reconnaissant cette aporie où le « plus » vient d'une certaine « transcendance », P. Audi finit par

défendre une « logique de l'excédence » qui nous conduirait au-delà de M. Henry : « le “plus” inhérent à la réalité (le “plus” qui entre en ligne de compte dans tout ce qui participe de l'affectivité, dans toute passion, dans tout sentiment, dans tout affect, dans tout désir et dans toute force) n'a nul besoin de procéder d'un Autre, même si cet Autre se trouve malgré tout ramené au “même”, c'est-à-dire réduit à la même chose d'un certain *ipsum esse*. [...] Mais cette voie, force est de reconnaître que Michel Henry n'a pas choisi de l'emprunter, bien qu'il l'ait lui-même ouverte » (Paul Audi, *Michel Henry*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 153-154).

TÉMOIGNAGE

