

## Phénoménologie et psychanalyse

« L'inconscient n'existe pas ». Michel Henry lecteur de Freud

Paul Ducros

Philopsis : Revue numérique  
<http://www.philopsis.fr>

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en mentionnant l'auteur et la provenance.

« L'inconscient n'existe pas ». Tel est l'énoncé qui conclut le dernier chapitre de *Généalogie de la psychanalyse*<sup>1</sup>. Avec Michel Henry, penser la psychanalyse ne peut que mener à l'affirmation de *l'inexistence de l'inconscient*.

Toutefois – et pour se prémunir dès le début contre tout faux sens concernant cette affirmation qui peut sembler abrupte – *l'inexistence de l'inconscient* n'implique pas l'inanité de la psychanalyse. La critique de Henry ne doit en rien être confondue avec celles d'Alain et de Sartre pour qui le concept d'inconscient, tel qu'il est découvert par Freud, n'a aucune portée<sup>2</sup>. À leurs yeux la théorie de Freud – qu'ils prennent à la lettre – refuse un primat de la conscience et consiste bien à mettre en place une prévalence de l'inconscient psychique. C'est elle qui est insuffisante. Pour Henry, et il

---

<sup>1</sup> *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, PUF, 1985, p. 384. Au-delà du chapitre « Le singe de l'homme : l'inconscient », qui achève *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 343 à 386, on peut citer d'autres textes de Henry, que nous évoquerons pour certains, qui portent sur la psychanalyse : « Signification du concept d'inconscient pour la connaissance de l'homme », in *Auto-donation. Entretiens et conférences*, textes réunis par M. Uhl, Prétentaine-Beauchêne, 2004, p. 87 à 109 ; « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », in *Phénoménologie de la vie, Tome II, De la subjectivité*, PUF, 2003, p. 163 à 183 ; « Préface à la traduction italienne de *Généalogie de la psychanalyse* », in *Phénoménologie de la vie, Tome V*, textes réunis par J. Leclercq et G. Jean, PUF, 2016, p. 99 à 107.

<sup>2</sup> Alain, *Éléments de philosophie*, Gallimard, 1941, p. 149 à 151 ; Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943, p. 82 à 90. Pour l'évaluation de ces deux critiques de la psychanalyse, nous renvoyons à notre ouvrage *Ontologie de la psychanalyse*, L'Harmattan, 2008, p. 19 à 43.

s'agit bien d'un paradoxe mais dont il faudra rendre raison, le fond de la *pensée freudienne* est l'affirmation de *l'inexistence de l'inconscient*. Alors que beaucoup – Freud le premier, mais aussi sa postérité et sa critique, jusque dans les formes les plus violentes de contestation – pensent que la psychanalyse est, à tort ou à raison, une pensée de l'inconscient, Henry, lui, affirme que la plus authentique découverte de Freud est que « L'inconscient n'existe pas ». Cet énoncé – qui ne peut apparaître que comme un paradoxe mais qui possède, dans le cadre de la *phénoménologie matérielle*, toute sa cohérence – est le résultat de l'ensemble de l'évaluation critique de la psychanalyse menée par Henry.

Celle-ci n'est pas aisée à conduire car Freud refuse qu'une telle évaluation soit portée sur la psychanalyse et se refuse à la mener lui-même<sup>3</sup>. La psychanalyse pense être au-delà de la philosophie et peut ainsi prétendre la fonder. Or tout discours de fondation est un discours philosophique. Il s'ensuit, ainsi que le remarque à juste titre Henry, que la psychanalyse en appelle à la philosophie. Voulant fonder non philosophiquement la philosophie, elle s'en remet à son évaluation par la philosophie. Il y a comme une ambivalence de la psychanalyse à l'égard de la philosophie : elle institue avec cette dernière, dès Freud et tout autant chez Lacan, une relation ambiguë sur laquelle Henry prend légitimement appui pour débiter son étude<sup>4</sup>.

## La place de Freud dans la pensée de Michel Henry

Lorsqu'on évalue philosophiquement la psychanalyse, on est nécessairement amené à considérer que « L'inconscient n'existe pas ». Cet énoncé radical apparaît en premier lieu comme l'invalidation de l'invention freudienne<sup>5</sup>. Il convient cependant d'affirmer que Henry n'invalidé qu'une cer-

---

<sup>3</sup> *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 343-344. Quant au rapport complexe et tout à fait ambivalent que Freud entretient avec la philosophie, on peut renvoyer à *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, tr. R.-M. Zeitlin, Gallimard, 1984, p. 211 à 243.

<sup>4</sup> *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 343-348. Et il faut insister sur le fait que c'est bien la psychanalyse qui crée cette ambiguïté. Elle peut affirmer être indifférente à la philosophie, en se pensant au-delà d'elle ; elle peut aussi considérer qu'elle découvre un horizon totalement ignoré par la philosophie ; elle peut alors prétendre dépasser la philosophie et rendre raison de ses propos. Tous ces attermolements sont présents dans le passage des *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* que nous citons dans la note précédente. Il apparaît alors que la psychanalyse a l'ambition de fonder la philosophie. Or, fonder un discours, quelque discours que ce soit, est un geste philosophique. La psychanalyse est donc la philosophie de la philosophie. Elle est ainsi philosophie. Elle s'affirme comme telle tout en le niant. La psychanalyse est alors un *désaveu* de philosophie.

<sup>5</sup> On peut interpréter l'ensemble de la lecture henryenne de la psychanalyse comme son invalidation. Le simple fait d'intituler l'étude qu'il consacre à la psychanalyse « Le singe de l'homme : l'inconscient » semble l'attester. Toutefois il nous semble qu'il ne s'agit là que d'une apparence trompeuse. Tout comme il serait très superficiel de penser que Henry dévalue la psychanalyse à cause de sa maladresse conceptuelle. Celle-ci existe bien aux yeux de Henry mais elle ne suffit pas à invalider l'œuvre de Freud dont certaines intuitions sont à ses yeux (ainsi que nous le verrons plus avant) plus profondes que certaines théories philosophiques. Henry n'est pas un philosophe analytique qui se contenterait de remettre en cause une pensée à cause des contradictions ou des difficultés logiques qu'on y rencontrerait. Pour Henry, comme pour la psychanalyse d'ailleurs et contre tout logicisme, une contradiction logique implique un sens plus profond à découvrir.

taine dimension de la psychanalyse : celle qui lui paraît superficielle et qui consiste dans la compréhension la plus immédiate que la psychanalyse a d'elle-même et que son héritage, surtout dans les parages des sciences humaines, a essentiellement retenue<sup>6</sup>. Une telle représentation doit être dépassée.

Elle affirme que Freud a ouvert une dimension nouvelle, inédite dans l'histoire de la pensée. Freud aurait montré que la subjectivité humaine est foncièrement finie et limitée, essentiellement dans le regard et dans la conscience qu'elle a d'elle-même. C'est cette limite qui conduit à développer l'idée d'inconscient. Ce concept serait tout à fait nouveau pour l'histoire de la philosophie. En effet, surtout depuis les Temps modernes et le cartésianisme, la pensée – et c'est ce qui la rend classique – affirme une transparence du sujet avec lui-même, à la fois existentiellement, pratiquement et théoriquement. Le moi, se sachant exister, est, par la réflexion, tout à fait au clair sur les événements qui adviennent en lui et peut ainsi les maîtriser. Freud rompt définitivement avec cela car il montre que le sujet ne sait rien de lui-même, porté qu'il est par un passé sur lequel il n'a aucune prise, motivé par des pulsions qui dépassent la force de sa volonté, pris par des associations passives d'images ou de mots qui précèdent toute vision claire. L'ensemble des processus primaires inconscients échappe à sa volonté. Ainsi le moi n'est plus maître de rien. Et si la psychanalyse (à la fois cliniquement et théoriquement) permet d'accéder à une certaine clairvoyance, cette dernière ne consiste qu'à assumer authentiquement l'opacité de l'expérience. Celle-ci porte résolument tout sujet humain ; elle est le sens de son existence irréductiblement finie. La psychanalyse, par le concept d'inconscient, introduit donc une nouveauté irréversible dans l'histoire de la pensée. Elle établit un *souçon* sur toutes les pensées qui valorisent la conscience et la volonté rationnelle. On ne pourra plus se fonder sur elles. À tout le moins devra-t-on les relativiser.

Pour Michel Henry, par contre, Freud, loin d'innover philosophiquement, n'est qu'« un héritier tardif »<sup>7</sup> qui recueille le mouvement (et le fond qui l'anime) de toute la pensée occidentale. Aux yeux de Henry la métaphy-

---

<sup>6</sup> Lacan, et toute la relation qu'il met en place entre sa psychanalyse et la philosophie de Platon, est emblématique d'une telle attitude. Ceci est à l'œuvre dans *Le Séminaire, Livre VIII, Le transfert*, Seuil, 1991, p. 29 à 195 ; *Le Séminaire, Livre XIX, ... ou pire*, Seuil, 2011, p. 125 à 210. Pour l'évaluation de ce problème nous renvoyons à notre étude « Platon lacanien ? », in *Platon et la philosophie française contemporaine. Enjeux philologiques, historiques et philosophiques*, sous la direction de R. Calin, J.-L. Périllé et O. Tinland, Ousia, 2016, p. 263 à 283. Merleau-Ponty a, lui aussi, été sensible aux enjeux philosophiques de la psychanalyse. Il est un philosophe qui a pris au sérieux les découvertes de la psychanalyse car il y voyait un moyen privilégié pour dépasser la philosophie traditionnelle. Pour Merleau-Ponty la psychanalyse peut aider la philosophie à aller au-delà de la métaphysique classique. Sur ce point on peut renvoyer à *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. 181 à 202 ; « L'œuvre et l'esprit de Freud », in *Parcours deux*, Verdier, 2000, p. 276 à 284. Pour une évaluation plus complète du rapport de Merleau-Ponty à la psychanalyse, nous renvoyons à nouveau à notre ouvrage *Ontologie de la psychanalyse*, op. cit., p. 75 à 109. On est en droit de dire – et nos propos ultérieurs devraient l'établir – que la lecture de la psychanalyse par Michel Henry s'oppose à celle de Merleau-Ponty. Pour la comparaison des lectures de la psychanalyse par Merleau-Ponty, Ricœur et Henry, nous renvoyons à l'étude de Pascal Dupond : « Phénoménologie et psychanalyse : trois lectures de Freud », in *Philopsis*, 31 Octobre 2015.

<sup>7</sup> C'est d'ailleurs le titre de l'« Introduction » à l'ensemble de la *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 5 à 15.

sique et ses fondements culminent dans la psychanalyse freudienne<sup>8</sup>. Il s'ensuit que réaliser la *généalogie de la psychanalyse* c'est en fait mettre en place la *généalogie de la métaphysique* en faisant entendre les normes ontologiques qui la fondent et en montrant que Freud est l'aboutissement même de la métaphysique : en lui, les principes ontologiques de cette dernière s'accomplissent exemplairement.

Il faut alors en déduire que le concept d'inconscient est appelé par l'histoire de la métaphysique et notamment par la pensée moderne depuis Descartes. Cependant il ne s'agit pas de considérer que les pensées de la conscience, avec Descartes ou Leibniz par exemple, ont toujours inclus en elles la notion d'inconscient. Le projet de Henry se sépare ainsi du travail de Jean-Marie Vaysse<sup>9</sup> avec lequel on pourrait le confondre. En effet le rapport de la psychanalyse à la métaphysique est double. Deux dimensions fondent la *généalogie de la psychanalyse*. D'une part – et sur ce plan le projet de Henry annonce celui de Vaysse – la psychanalyse s'inscrit dans les normes de la métaphysique et ne fait que répéter les principes qu'elle a pu énoncer. D'autre part – et c'est tout ce qui fait l'originalité de la lecture henryenne – la psychanalyse exprime cela même que la métaphysique, avec ses normes ontologiques, a perdu mais qui fait pourtant l'effort de revenir.

Pour Michel Henry, en effet, la métaphysique moderne est animée d'un double mouvement, généré par deux motifs en contradiction l'un avec l'autre. Une généalogie de la psychanalyse révèle ce double mouvement car l'opposition de ces deux dimensions est particulièrement à l'œuvre en elle. Bref, la contradiction qui porte la métaphysique depuis Descartes s'incarne dans la psychanalyse.

Si nous voulons commencer par caractériser formellement le conflit propre à la modernité philosophique selon Henry, nous dirons qu'il consiste dans l'oubli d'un fond, en un *commencement perdu*<sup>10</sup>. Certains penseurs, certaines déterminations de la pensée moderne ont toujours déjà perdu le fond originaire inaugural, le commencement. En même temps, parfois chez les mêmes auteurs, un autre horizon de pensée se dessine dans lequel le fond originaire est retrouvé. La pensée peut être à l'écoute et sentir le commencement perdu. Elle peut ainsi le sortir de l'oubli. Pour Henry, la psychanalyse freudienne est, essentiellement, une redécouverte ou plus exactement une écoute nouvelle du fond oublié. Avec la psychanalyse on se remet à sentir par et pour la pensée ce commencement qui s'était perdu presque dès sa naissance. Le fond de l'être est toujours en acte mais la philosophie l'a oublié. Certaines pensées le retrouvent, sentent son actualité présente. La psychanalyse, avec les philosophies de Descartes, de Schopenhauer et de Nietzsche est l'une d'entre elles.

Ce fond originaire de l'être totalement actuel est une pleine et authentique conscience<sup>11</sup>. C'est parce qu'il le retrouve (nous verrons comment plus

---

<sup>8</sup> Dans « Signification du concept d'inconscient pour la connaissance de l'homme », Michel Henry est très clair : « Le freudisme [...] n'est que le dernier avatar de cette métaphysique », in *Auto-donation*, op. cit., p. 94.

<sup>9</sup> *L'inconscient des modernes. Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, Gallimard, 1999.

<sup>10</sup> N'oublions pas que *Le commencement perdu* est le sous-titre de la *Généalogie de la psychanalyse* et que Henry avait d'abord songé à en faire le titre principal de l'ouvrage.

<sup>11</sup> Nous nous contentons ici d'une caractérisation un peu sommaire. Nous tenterons de la préciser au fur et à mesure de l'évolution de notre étude.

avant dans notre travail) que Freud est en fait un penseur de l'*inexistence de l'inconscient*. La notion d'inconscient s'inscrit dans le champ de la métaphysique qui a toujours perdu le commencement. Puisque Freud retrouve ce dernier, le fond de sa pensée – au-delà de l'apparence de propos explicites – ne peut qu'asserter que « L'inconscient n'existe pas ».

On ne peut alors s'étonner que Henry puisse affirmer, plusieurs fois dans son œuvre, que Freud a pu inspirer son œuvre au point de revendiquer une proximité de sa pensée avec celle de Freud jusqu'à dire qu'il se sent plus proche de la pensée de Freud que de la phénoménologie, même husserlienne<sup>12</sup>. Cette dernière met en place une méthodologie rigoureuse et inédite qui renouvelle la philosophie. Par la description, Husserl a pu considérer l'expérience la plus concrète qui est le fond de l'être et ne pas s'envoler dans de vaines spéculations philosophiques arbitraires. Cependant la phénoménologie husserlienne, aux yeux de Henry, reste fondée par les normes classiques de l'ontologie et de la métaphysique. Philosophiquement, la phénoménologie n'est pas une nouveauté. S'il faut reprendre sa méthodologie c'est pour retrouver, mais en fait trouver en toute rigueur, le commencement perdu. Or, la psychanalyse s'est, plus que la phénoménologie, mise à l'écoute du fond originare oublié. Il faudra donc reprendre l'inspiration freudienne (qui a elle-même repris l'inspiration schopenhauerienne et nietzschéenne) en l'élaborant par la méthode phénoménologique.

Cette reprise de la psychanalyse dans la phénoménologie conduit à l'accomplissement de deux tâches : 1) la critique fondamentale de la phénoménologie telle que Henry la mettra en place dans *Phénoménologie matérielle*<sup>13</sup> ; 2) refonder la phénoménologie en arrimant la rigoureuse méthodologie husserlienne aux fondements d'une pensée de la subjectivité individuée et vivante que Freud a sentie mais qu'il n'a pu rigoureusement penser. La *Généalogie de la psychanalyse* apparaît alors comme un texte pivot dans le développement de l'œuvre de Michel Henry. Aussi n'est-il pas exagéré d'affirmer que la lecture de la psychanalyse a très largement contribué à l'édification de la *phénoménologie matérielle* qui nous paraît être le cœur de toute la pensée de Henry<sup>14</sup>.

## **Dimensions ontique et ontologique de la conscience et de l'inconscient**

Afin de rigoureusement entendre comment l'évaluation philosophique de la psychanalyse, grâce à la phénoménologie, conduit à affirmer que « L'inconscient n'existe pas », il faut comprendre ce que Henry, dans sa philosophie, mais plus particulièrement dans ce dernier chapitre de la *Généalo-*

---

<sup>12</sup> « Préface à l'édition italienne de *Généalogie de la psychanalyse* », op. cit., p. 99.

<sup>13</sup> *Phénoménologie matérielle*, PUF, 1990, est l'ouvrage de philosophie fondamentale qui a succédé à *Généalogie de la psychanalyse*.

<sup>14</sup> Tout ceci implique une importance de la lecture de Freud pour Henry. Si toute une partie de la phénoménologie (notamment dans la descendance heideggérienne) tient la psychanalyse dans un certain mépris, il n'en va pas de même pour Henry. La critique et même la contestation (nous le verrons précisément plus loin) qu'il adresse à Freud s'accompagnent de la reconnaissance de l'importance de son œuvre. C'est la tradition psychanalytique qui succède à Freud que Henry conteste, certainement pas l'invention de la psychanalyse.

gie de la psychanalyse, entend par *conscient* et *inconscient*. Il faudra alors distinguer, en suivant le propos de Henry, deux caractérisations de l'inconscient elles-mêmes symétriques de deux acceptions de la conscience<sup>15</sup>.

Il convient tout d'abord de parler de « conscience ontique », qui est le champ du conscient au sens de l'objet conscient, c'est-à-dire de ce dont on a conscience. Bref, il s'agit du représenté. On peut parler ici du domaine de la représentation en tant qu'acte, mais à la condition de la penser en tant qu'intentionnalité. La représentation est un acte ayant un objet de représentation transcendant vers lequel il est dirigé, dans lequel il s'écrase et qui s'impose dans son objectivité.

Le représenté se distingue alors de la « conscience ontologique » qui est la représentation elle-même, en tant qu'acte pris en lui-même indépendamment de et antérieurement à toute intentionnalité et tout objet intentionnel. Ainsi que Henry l'établit radicalement dans « Videre videor »<sup>16</sup>, l'essentiel, dans la vision, ne consiste pas dans le fait de voir quelque chose. Le fond originaire réside dans l'acte seul de voir en tant qu'il est l'acte de conscience lui-même, la conscience dans son actualité. Avant de voir un objet et de sortir d'elle-même, la vision est un acte pur. Antérieurement au fait d'être la vision de quelque chose, la vision est acte de conscience de l'*ego*, appartenant à la pure intériorité de l'*ego*. On est ici dans l'archi-immanence de l'acte de conscience. En outre il y a conscience de cet acte, mais à même l'acte, de telle sorte que cette conscience interne de soi n'a rien à voir avec quelque réflexion que ce soit. En effet cette dernière objectiverait l'acte et perdrait son actualité. Elle ne serait qu'un nouvel acte intentionnel du moi, ayant le moi comme objet, mais de telle sorte que le moi deviendrait un objet, extérieur à lui-même. Il faut parvenir à penser une auto-saisie de l'acte en tant qu'acte, en lui-même, dans son actualité et son présent. Telle est la conscience la plus pure que Descartes révèle dans l'expérience du *cogito* si on sait entendre son sens et sa portée.

Au premier sens de la conscience correspond un « inconscient ontique »<sup>17</sup>. Il caractérise ce qui ne se donne pas comme objet de conscience, ce qui n'apparaît pas en présence dans le présent. Plus précisément, il y a, dans le domaine de l'objectivité représentée, des absences, des éléments attendus mais qui n'apparaissent pas en tant qu'objets intentionnels. Le domaine du conscient représenté possède des manques. Telle est la caractérisation ontique de l'inconscient. Pour Michel Henry, cet inconscient ontique a toujours été envisagé par la pensée la plus classique. Celle-ci a très tôt compris qu'il y avait une incomplétude dans le champ de la représentation et que le représenté ne se donnait pas intégralement. La pensée de Leibniz en atteste<sup>18</sup>, et c'est Husserl, avec sa théorie phénoménologique des esquisses qui accomplit cette représentation dans le cadre de la métaphysique classique. Le cube que je vois ne se donne à chaque fois que selon une seule de ses faces en présence, toutes les autres, retenues ou anticipées, ne se donnent pas effectivement<sup>19</sup>. Il suffit, certes, d'un déplacement de ma part ou d'une rotation de

<sup>15</sup> *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 344 à 355.

<sup>16</sup> *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 17 à 52.

<sup>17</sup> *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 344.

<sup>18</sup> *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, G.-F., 1966, p. 38-39.

<sup>19</sup> *Méditations cartésiennes*, tr. M. de Launay, PUF, 1994, p. 84 à 86.

l'objet sur lui-même pour que le non donné se fasse donné et le donné non donné, il n'y en aura toujours pas moins de l'absence, de l'inconscient, dans le domaine du représenté. Le conscient ontique est toujours accompagné de son inconscient.

Il faut donc en venir à penser un « inconscient ontologique »<sup>20</sup> qui équivaut en fait à la conscience ontologique. Il s'agit en effet de la conscience elle-même, dans sa forme d'intériorité immanente la plus radicale, mais en tant qu'elle est absolument irréductible au domaine du conscient ontique et du représenté. Le modèle de la représentation tendrait à ramener tout à lui, y compris l'*ego* et ses actes. Mais elle n'y parvient pas à moins de déformer totalement cette subjectivité en en faisant à son tour une objectivité. La subjectivité, en tant qu'elle ne peut absolument pas être reconduite à la représentation, est inconsciente. On doit appeler « inconscient ontologique » ce sens originaire et fondamental de la subjectivité. Or cela signifie que cet inconscient est ce qu'il y a de plus absolument conscient. L'*inconscient ontologique* est le *conscient ontologique* absolument irréductible au *conscient ontique* et qui ne peut pas même devenir *inconscient ontique*. La subjectivité est inconsciente lorsqu'elle est au-delà ou plutôt en deçà du domaine de la représentation.

Pour Henry, la pensée freudienne souffre d'un flou conceptuel concernant l'usage du concept d'inconscient. Il semblerait en effet, dans un premier temps, que Freud parle plutôt de l'inconscient ontique. L'inventeur de la psychanalyse établit des absences dans l'ordre du représenté. Certains éléments structurant l'ordre de notre représentation sont absents, mais c'est alors bien dire qu'ils relèvent de cet ordre de la représentation. À ce titre Freud ne présente aucune originalité philosophique. Il pense une insuffisance de l'ordre du représenté et de la représentation mais que toute pensée de la représentation a déjà thématiquement conceptualisée. Lorsque Freud considère qu'il y a des contenus psychiques inconscients, il se situe (avec le concept de contenu psychique) dans le champ de la représentation dont il constate le manque et l'inachèvement tout comme a pu le faire la métaphysique des Temps modernes, de Leibniz jusqu'à Husserl. Cependant – et telle est l'originalité, réelle, de Freud pour Henry – la pensée des pulsions ou des affects, qui est au moins autant à l'œuvre que celle des contenus psychiques inconscients, pointe vers une autre dimension de l'inconscient. Les pulsions et les affects relèvent d'une dimension absolument subjective ; elle est l'expression d'une pensée de la vie dans son immanence. Parler de pulsions et de charges affectives c'est se tourner vers la vie subjective la plus intérieure, celle qui s'éprouve intérieurement elle-même. La vie des pulsions relève de l'inconscient ontologique qui n'est inconscient que par rapport aux normes du conscient ontique car il est réellement, absolument et originairement, conscient puisqu'il est la vie la plus intérieure qui soit. L'intériorité est archi-conscience, c'est elle qui est entrevue dans la vie pulsionnelle par Freud. Freud parle d'un inconscient ontologique mais qui est une approche, encore imparfaite, du conscient ontologique.

C'est bien pourquoi, pour Henry, le sens de la découverte de Freud est, en réalité, que « L'inconscient n'existe pas ». Freud lui-même l'envisage

---

<sup>20</sup> *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 348 à 355.

dans ses textes lorsqu'il affirme que tout affect est conscient<sup>21</sup>. Seul le champ des affects lui importe et il le pense comme conscient montrant ainsi une authentique intuition du domaine archi-subjectif de la vie. L'*inconscient ontique* – que l'on retient, à tort, comme l'invention majeure de Freud – est en fait toujours dépassé par un *inconscient ontologique* qui a pour sens d'être le *conscient ontologique*. Freud l'entrevoit, mais, pris par les normes du *conscient ontique*, il ne pourra en donner une théorie adéquate.

## Représenté, représentation et vie

Les enjeux doivent être, encore, précisés. Aussi considèrera-t-on que l'inconscient, lorsqu'il est lié au modèle de la représentation, est au fond un concept d'une grande banalité philosophique. Ce que l'on tient pour l'innovation freudienne n'est qu'une reprise de la norme ontologique la plus courante dans la métaphysique. L'originalité de Freud, réelle, réside alors dans ce qui est au-delà (ou plutôt en deçà) de ce modèle et qu'il faut (au-delà des propos explicites de Freud) thématiser comme une conscience absolue.

Freud est banal s'il s'inscrit dans la norme de la représentation qui, elle-même, relève de ce que Michel Henry appelle, tout au long de sa philosophie, le *modèle ek-statique*<sup>22</sup>. Ce dernier – qui détermine l'ensemble de la pensée depuis les Grecs et jusqu'à la phénoménologie de Husserl mais plus encore de Heidegger – est le point d'appui critique sur lequel Henry va, en s'opposant à lui, édifier toute sa pensée.

Le modèle ek-statique, inauguré par les Grecs, est une pensée du monde tel qu'il apparaît dans la lumière, par elle et en elle<sup>23</sup>. Cette pensée, notamment lorsqu'elle insiste sur la lumière, envisage l'apparaître et ses conditions ; elle n'est pas une pensée des simples objets présents mais bien de leur forme de présence. Elle n'en est pas moins un modèle philosophique qui conduit à l'aliénation de la subjectivité dans la massivité de l'étant. Et même lorsqu'elle se fait pensée de l'être de l'étant, l'être – selon une dimension absolument non subjective – s'impose au détriment de toute égoïté.

La pensée moderne établit que le donné du monde et des étants dans le monde est donné à une subjectivité, à une conscience qui est alors, essentiellement, *conscience de ce monde et des étants en lui*. Si elle ajoute le problème de la subjectivité, la philosophie moderne n'en renforce pas moins le modèle ek-statique selon lequel le monde se donne en extériorité. La présence du monde a pour sens exclusif d'être extérieure à la subjectivité. Cette dernière se réduit à n'être que la *représentation* du chosique mondain. Les étants sont représentés par la conscience selon une distance, un écart par rapport à la subjectivité. En outre cette dernière, en n'étant que la représentation des étants hors d'elle, perd son intériorité et la conscience intérieure qu'elle en a. La pensée moderne de la représentation renforce le modèle ek-

---

<sup>21</sup> *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 344. Henry cite *Introduction à la psychanalyse*, tr. S. Jankelevitch, Payot, 1982, p. 260.

<sup>22</sup> *L'essence de la manifestation*, PUF, 1960, p. 81 à 118 ; *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 6 et 7.

<sup>23</sup> Le modèle ek-statique est déterminé par Michel Henry d'une façon univoque quoique nuancée. Pour sa caractérisation il faut suivre les analyses menées dans la « Section I » de *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 59 à 164.



statique en établissant la primauté du chosique et l'oubli de la subjectivité en lui.

Ce modèle, qui reprend le privilège déjà accordé par les Grecs à la vision, est, au fond, l'avènement du modèle de la représentation intentionnelle en tant que « conscience de... »<sup>24</sup>. Ce modèle n'affirme pas nécessairement les privilèges absolus et infinis de la subjectivité. Il peut au contraire en concevoir la limite. En effet, et c'est bien ce qu'établit Kant, le monde en tant que totalité n'est pas visible. S'il est la condition du visible, il échappe (à ce titre) à toute emprise de la vision. En tant que fondement de l'intentionnalité il n'est pas un objet intentionnel. Le monde comme tout est au-delà de la représentation. De même, moi, suis-je invisible à moi-même et ne puis-je connaître mon propre acte de conscience. Le connaissable est ce qui se donne hors de moi et seul ce qui est hors de moi est authentiquement connaissable. Il s'ensuit que le moi est inconnaissable à lui-même. Tout lui est – en droit – connaissable, sauf lui-même. Le monde et le moi ne sont que des Idées indéterminables que l'on pourra alors, dans le prolongement de la pensée kantienne, qualifier d'inconscientes<sup>25</sup>. L'inconscient désigne ce qui, dans le champ du représenté, échappe au pouvoir de la représentation intentionnelle. Or la structure même de la représentation implique, à titre de conséquence nécessaire qu'elle inclut dans ses propres principes, sa limite. L'inconscient est un élément nécessaire de la représentation. Penser l'inconscient c'est demeurer dans le modèle de la représentation en renforçant ses fondements mêmes.

Le modèle de la représentation privilégie le représenté, c'est-à-dire l'objectivité. Cette dernière est essentiellement un apparaissant qui apparaît. Le modèle de l'objectivité, tel qu'il s'accomplit dans les sciences, ne s'intéresse qu'à l'apparaissant dont elle s'efforcera de décomposer les parties ou de considérer ce qui a pu le produire. Jamais l'objectivisme ne se préoccupe des formes d'apparaître, c'est-à-dire des modalités d'apparition de l'apparaissant.

Le mérite de la phénoménologie est d'avoir interrogé cet apparaître selon ses multiples formes au point d'en avoir fait le sens de l'objet. Le phénoménologue ne se préoccupe pas de l'objet. En insistant sur le fait qu'il est un apparaissant, la phénoménologie s'interroge sur la façon, ou plutôt les façons, dont il apparaît. L'objet est un donné dont il faut comprendre les formes de donation. Dans leur multiplicité, elles sont le sens de la chose. Ainsi si le même objet, c'est-à-dire le même apparaissant, est perçu ou ima-

---

<sup>24</sup> Aux yeux de Henry, l'intentionnalité husserlienne n'est que le point d'aboutissement du modèle de la représentation. Dire que la conscience est, essentiellement, *conscience de...*, c'est instituer la représentation. Précisons néanmoins un point : la conscience est, pour Henry lui-même, intentionnalité. Il y a dans la conscience le mouvement d'être conscience de quelque chose d'autre qu'elle, mais ce n'est pas l'essentiel. Cette extériorisation provient d'une intériorité. Pour Henry, le fait de reconduire l'objectivité du visé à un élément de la structure de l'acte de conscience ne suffit pas à sortir de la prégnance du modèle de la représentation. Pour la critique henryenne de l'intentionnalité husserlienne on renverra à *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 13 à 59, ainsi qu'à « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », in *Phénoménologie de la vie, Tome I, De la phénoménologie*, PUF, 2003, p. 105 à 121.

<sup>25</sup> Henry critique Kant dans « La subjectivité vide et la vie perdue : la critique kantienne de l'âme », in *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 125 à 157.

giné, il n'apparaît pas de la même façon selon qu'il est objet de perception ou d'imagination. En outre, au sein même de la perception visuelle, son apparaître, c'est-à-dire son sens, se modalise selon qu'il est vu de près ou de loin.

La phénoménologie husserlienne reconduit le sens de l'apparaître à la subjectivité. C'est toujours à un moi, pour un moi que la chose a un sens. Ceci implique que l'apparaître est toujours un apparaître pour la subjectivité au point qu'il s'agit nécessairement d'un apparaître subjectif. Il s'ensuit que la subjectivité apparaît toujours dans la phénoménalité. Si le phénomène est l'apparaître de la chose à la subjectivité, il s'ensuit que le phénomène est fondamentalement un lien, un rapport vivant entre objectivité et subjectivité. Si on retient que le pôle objectif est ce qui apparaît, mais si le phénomène est l'unité de la subjectivité et de l'objectivité, il s'ensuit – et tel est l'apport spécifique de la pensée de Michel Henry à l'histoire de la phénoménologie – un apparaître de la subjectivité même. La subjectivité ne peut que s'apparaître à elle-même, dans une archi-immanence et sans l'écart et la distance que le modèle ek-statique de la représentation met nécessairement en jeu. La subjectivité s'apparaît immédiatement à elle-même selon une radicale intériorité. Le modèle de la représentation extériorisante (depuis les Grecs et dans la philosophie moderne) a oublié cette dimension, mais son originalité n'a pas cessé d'être en acte. Seule une phénoménologie qui reconduit la phénoménalité à sa source qui est l'apparaître à soi archi-immanent de l'être absolu de l'égoïté la retrouve. Cette apparition interne, parce qu'elle est interne, ne peut être qu'un sentir de soi et même en soi<sup>26</sup>. Tel est le *Soi qui se sent* et qui en tant qu'il *s'éprouve intérieurement* est la *vie elle-même*<sup>27</sup>. Ce sentir n'est pas orienté vers la perception objectivante, il est un se sentir intérieur qui ne peut alors qu'être affectif<sup>28</sup>. En tant qu'elle est affective la vie se *sent* ; en tant qu'elle *se sent*, elle est *auto-affection*. L'auto-affection est la vie qui s'éprouve affectivement en elle-même, antérieurement à toute représentation et comme condition de toute représentation. L'auto-affection est absolument primordiale ne serait-ce que parce qu'en elle activité et passivité se confondent et sont fondées par une dimension qui les antécède : le commencement précisément. Si le modèle ek-statique véhiculé par toute la culture a perdu la compréhension de ce *commencement* qui ne cesse pourtant d'être, il faut philosophiquement le retrouver dans et par le concept d'auto-affection.

L'auto-affection est ainsi une pleine et entière apparition de soi dans laquelle il n'y a aucun reste. Le moi s'apparaît absolument lui-même lorsqu'il se sent intérieurement. La vie comme sentir de soi est une auto-apparition dans laquelle rien ne demeure dissimulé. L'auto-affection est

---

<sup>26</sup> Tout sens (en tant qu'il est condition de la perception) est extériorisant, de même que toute représentation intellectuelle ou verbale est extériorisante. Il n'y a qu'un sentir interne qui puisse être saisie immanente de soi et à soi.

<sup>27</sup> « Section IV » de *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 573 à 862.

<sup>28</sup> Les sensations liées à nos sens s'ouvrent à l'extériorité et ont pour télos la perception. Le seul sentir authentiquement interne est celui du pur affect. Il ne pourra s'agir d'un affect que me procurent mes représentations extérieures, même sensibles. L'affect primordial ne peut pas, par exemple, être un affect de peur que la présence d'un objet produirait en moi. Si j'ai un tel affect c'est que j'ai en moi, totalement *a priori*, l'aptitude à être affecté et affecter. Ainsi l'affect primordial est l'affect de soi, l'épreuve de se sentir être. Ce sentir de soi est la vie. C'est depuis ce pur sentir intérieur que toute représentation, à commencer par le sentir de l'extériorité, peut advenir.

conscience absolue qui exclut de son champ tout inconscient. Mais les concepts de conscience et d'inconscient ne doivent pas être interprétés selon les normes du modèle classique de la représentation qui dérive au fond de la perception visuelle. La conscience de l'auto-affection n'est pas une conscience réflexive dans laquelle le moi se tiendrait à distance de soi de telle sorte que cet écart laisserait nécessairement échapper quelque chose de soi. En se sentant intérieurement en lui-même, le moi n'a aucune distance à soi et c'est pourquoi rien ne peut lui être extérieur et donc inconscient. Il y a une plénitude intérieure de l'épreuve sans reste de soi. En me sentant intérieurement, en éprouvant intérieurement ma vie en tant qu'elle est cette épreuve elle-même, sans distance en soi, rien de moi ne m'échappe. Il ne s'agit surtout pas de connaître quelque chose de soi car cette représentation intellectualisante banale de soi mènerait nécessairement à penser qu'il y aurait de l'inconnu, de l'inconscient pour soi. Il s'agit de s'éprouver intérieurement selon le régime de l'affect. Sur ce plan simple et primordial, l'idée de quelque inconscient que ce soit n'a absolument aucune pertinence.

Ma vie, comme auto-sentir répété, est pleine conscience. Toutefois si je me tourne vers le représenté, le phénomène originaire de la vie va sombrer dans l'inconscient. Et puisque la culture est imprégnée du modèle de la représentation, elle nous éloigne (et c'est bien ce qu'elle a fait dans l'histoire) du phénomène originaire de la vie et de la possibilité de le comprendre. Il ne cesse de sourdre en moi, je le sens en permanence, mais je ne le vois jamais. Obnubilé par un modèle de représentation dérivé de la vision, je ne peux être attentif à ce que je ne cesse pourtant, à la fois passivement et activement, d'éprouver dans mon intériorité.

## Contradictions et sens de la psychanalyse

La vie est *le* phénomène originaire en tant qu'elle s'apparaît à elle-même dans l'intériorité de l'auto-affection. À ce titre elle est apparition archi-consciente de la subjectivité à elle-même. Le moi vivant *se* donne entièrement lui-même à lui-même dans une nuit silencieuse mais non chaotique. La vie se sent mais n'est pas vue et la pensée l'ignore.

Toutefois l'épreuve primordiale ne suffit pas. Une nécessité s'impose à la philosophie : penser théoriquement le phénomène de la vie. Il ne suffit pas de simplement la vivre, il faut l'articuler conceptuellement. Bref, il faut une *phénoménologie de la vie* dont l'édification est la tâche que Henry s'est fixée depuis *L'essence de la manifestation*<sup>29</sup>.

Certaines pensées ont eu l'intuition de la vie ; elles ont été sensibles à son apparition. Tel est le cas, dans *Généalogie de la psychanalyse*, de Descartes, Schopenhauer, Nietzsche et aussi Freud<sup>30</sup>. Cette intuition a même pu conduire ces quelques penseurs (parmi lesquels, insistons sur ce point, il faut absolument compter Freud) à configurer conceptuellement le phénomène de la vie. Ils ont sorti l'oublié de l'oubli. Cependant – et tel est le destin des au-

---

<sup>29</sup> *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 823 à 862. C'est tout de même à partir de *Généalogie de la psychanalyse* que Henry met le concept de *vie* au centre de sa philosophie.

<sup>30</sup> Dans le panthéon philosophique de Michel Henry, on ajoutera Maître Eckhart, Maine de Biran, Marx et, ultérieurement, la parole johannique.

teurs plus particulièrement convoqués dans *Généalogie de la psychanalyse* – ces penseurs ont sorti l’oublié de l’oubli mais depuis les normes ontologiques qui ont assuré et accompli l’oubli. Dès lors la pensée de la vie originnaire qu’ils peuvent fournir est inadéquate. À cause de leurs représentations, la vie en reste à une simple intuition mais ne trouve pas la conceptualité qui lui convient. La vie archi-consciente en tant qu’elle est pure auto-affection est parlée dans les termes de la représentation. Elle devient alors inconsciente. La vie est irréductible au conscient pensé à partir du représenté. L’extériorité de ce dernier ne peut qu’ignorer l’intériorité de la vie. Si je parle de cette dernière selon la conceptualité qui concerne le premier, je ne pourrai que la penser inadéquatement.

Un écart demeure entre l’intuition de la vie et la conceptualité pour la penser. Cela advenait exemplairement chez Schopenhauer<sup>31</sup>. Freud, qui s’inspire de ce dernier, ne peut que répéter le même échec.

Il s’agit à présent pour nous de savoir par quelle voie Freud (selon Henry) redécouvre la vie dans ce qui l’occulte. Comment rencontre-t-on, chez l’inventeur de la psychanalyse, l’incessant sentir de la vie et le prolongement de l’impossibilité à le penser ? De quelle manière peut-on expliquer qu’il y ait, avec Freud, à la fois une très grande pertinence du propos et une maladresse de ce même propos ? Alors que ces difficultés logiques conduisent beaucoup de philosophes à rejeter la psychanalyse, Michel Henry voit dans ces maladresses et même ces contradictions l’intérêt positif de la psychanalyse freudienne.

La maladresse conceptuelle de Freud, dont l’origine réside dans le fait que le sentir de la vie ne trouve pas sa juste formulation, se manifeste exemplairement dans le concept de *représentation inconsciente*<sup>32</sup>. Dans le cadre théorique de l’intentionnalité – pour lequel toute représentation est par essence consciente – il constitue une contradiction logique proche de l’absurdité. Toutefois cette absurdité ne signifie en rien l’indigence de la psychanalyse, mais bien plutôt qu’elle a l’intuition d’une vie affective hors de toute représentation. Il faut même considérer que Freud pense cette vie affective, mais en restant prisonnier du modèle ontologique de la représentation. On vise l’en deçà du représenté et donc de l’intentionnalité, mais selon les termes et la conceptualité qu’elle a édifiés. La contradiction entre le sentiment de l’immanence affective de la vie et la conceptualité extériorisante pour la penser conduit à formuler un concept contradictoire.

Les difficultés signifiantes de la psychanalyse s’incarnent plus essentiellement encore dans le statut de la *pulsion*. La pensée freudienne exprime le phénomène originnaire de la vie dans la notion de pulsion<sup>33</sup>. La pulsion est la formulation de la pulsation intérieure de la vie s’éprouvant dans l’immanence. Or Freud thématise la pulsion par une conceptualité issue du naturalisme physicaliste<sup>34</sup>. Ce dernier est une des culminations du modèle de

---

<sup>31</sup> *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 159 à 247.

<sup>32</sup> *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 361 à 363.

<sup>33</sup> *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 361 à 366 ; p. 369.

<sup>34</sup> Cela se joue dès 1895 dans « L’esquisse d’une psychologie scientifique », in *La naissance de la psychanalyse*, tr. A. Bermann, PUF, 1956, p. 313 à 396. Cela se prolonge en 1900 dans le chapitre VII de *L’interprétation des rêves*, tr. I. Meyerson et D. Berger, PUF, 1967, p. 433 à 527. Enfin cela s’achève en 1938 dans *L’abrégé de psychanalyse*, tr. A. Ber-

la représentation<sup>35</sup>. Parler la vie intérieure pulsionnelle en termes de forces physiques quantifiables signifie qu'il ne faut pas prendre Freud à la lettre et que son physicalisme est métaphorique<sup>36</sup>. Toutefois, si d'autres penseurs attribuent une pertinence à cette métaphorisation, Henry, qui recherche les expressions conceptuelles qui seraient les plus adéquates, la regrette et ne peut considérer une formulation physicaliste que comme le ratage le plus emblématique de la pensée de la vie. Parler de l'intériorité immanente du phénomène de la vie en termes de quantités de forces, c'est réifier le plus sûrement la subjectivité la plus intime.

Plus encore, il faut considérer que la pulsion n'est pas comprise en elle-même et pour elle-même. Cette mécompréhension surgit lorsque Freud peut parler des *représentants de la pulsion*<sup>37</sup>. Par un tel concept, la pulsion n'est pas envisagée en elle-même mais seulement à travers ses substituts. La pulsion n'est d'ailleurs elle-même qu'un représentant psychique d'une motion somatique<sup>38</sup>. Une tension corporelle se traduit psychiquement comme pulsion qui est alors, pour Freud, unité psycho-physique<sup>39</sup>. C'est cette traduction qui donne sens à la vie, comme si le fond primordial était, à cause de sa dimension corporelle, privé de toute portée signifiante. La pulsion étant elle-même un substitut, on comprend qu'elle reçoive des substituts qui, à leur tour, auront des représentants. La vie psychique, avec ses processus de condensation et de déplacement, n'est qu'une multiplication d'éléments (de signifiants comme aimera à le dire Lacan) qui sont issus du fond pulsionnel mais dont ils se coupent irréductiblement. Le fond de la vie, la vie comme fond ne sont pas considérés en eux-mêmes. On ne peut *voir* que ce qui résulte de la vie et qui, certes, l'exprime, mais pour la dissimuler. L'apparaître absolu qu'est l'auto-affection de la vie est bien intuitionné et sorti de l'oubli (comme avait déjà pu le faire Schopenhauer) mais afin d'y retomber à nouveau. Le *commencement perdu* est retrouvé mais selon des voies qui le perdent résolument.

Les représentants de la pulsion en tant que ses substituts deviennent alors des éléments imaginaires. La pulsion se dilue dans la non réalité des images. L'imagination est déréalisante et, à ce titre, pourrait être rapprochée de la vie pulsionnelle. Il y a en effet, dans la pulsionnalité affective comme dans l'imagination, une altérité à toute perception. Cette dernière donne de l'objectivité transcendante. L'imagination, en déréalisant l'objectivité, pourrait nous tourner vers l'intériorité de la vie. Celle-ci étant irréelle par rapport au perçu, la vie de l'imagination est en affinité avec elle. Toutefois les images comme substituts ont pour fonction de nous éloigner du fond de la subjecti-

---

mann et J. Laplanche, PUF, 1985. Freud a toujours pensé la vie subjective à partir d'un modèle mécaniste. Le simple fait de parler de « l'appareil psychique » l'atteste.

<sup>35</sup> Pour Henry, le modèle de la science tel qu'il s'édifie chez Galilée et qui imprègne la pensée occidentale moderne est l'accomplissement sans résidu du modèle ek-statique. Sur ce point il faut renvoyer à *La barbarie*, Grasset, 1987. En étant physicaliste, Freud prolonge ce modèle. En l'appliquant à la vie humaine, Freud incarne la *barbarie* ou, si on reprend la conceptualité husserlienne, la *Crise* de la culture.

<sup>36</sup> À ce titre l'interprétation henryenne de la psychanalyse est très proche de celle que pouvaient en faire Merleau-Ponty (op. cit.) ainsi que Ricoeur dans *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, 1965.

<sup>37</sup> *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 368.

<sup>38</sup> *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 356.

<sup>39</sup> « Pulsions et destins des pulsions », in *Métapsychologie*, tr. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Gallimard, 1968, p. 17.

vité qui est le Soi de la vie s'auto-affectant. Le réel de la vie, qui n'est pas la réalité des objets transcendants, est remplacé par l'imaginaire des images qui déploie, en fait, une nouvelle transcendance. Les images prolifèrent ek-statiquement pour composer comme un monde qui ne fait que se surajouter au monde transcendant. En outre ces images se déploient en se détachant du sujet vivant. Le fond originaire de sa vie se perd dans des images qui se substituent à lui et dont la vie proliférante n'a de sens qu'à se détacher du fond premier de la vie affective.

Michel Henry peut alors être sensible au fait que les éléments imaginaires se développent en eux-mêmes et en appellent ainsi à leur interprétation<sup>40</sup>. Cette dernière reconduit les substituts à leur source, à la pulsion primordiale. Toutefois l'interprétation ne fait que signifier l'absence de cette source, son absentification dans ses substituts. L'interprétation se contente alors de passer d'un substitut à un autre, d'une image à une autre mais sans le fond qui animerait ces images. Bref, elle n'est bien qu'un monde qui se déploie ek-statiquement.

Ce monde des images est, en ultime instance, interprété comme verbal et langagier. Les images n'étant que des substituts, elles sont des signes ne renvoyant qu'à d'autres signes et ayant perdu leur source. Ainsi que l'affirme la psychanalyse elle-même on est dans un champ symbolique qui est la racine de tout langage. Or le langage, surtout lorsqu'il est symbolique, relève, pour Henry, du monde ek-statique. Il est, répétons-le, déploiement dans une extériorité. Il ne peut donc que s'opposer à l'épreuve intérieure de l'auto-affectation qui ne peut être que silencieuse. Recouverte par les images que l'on interprète comme des signes, elle est définitivement perdue.

La psychanalyse peut devenir la pensée d'un monde sans consistance parce qu'elle pousse à son comble le modèle de la représentation qui n'est plus que re-présentation c'est-à-dire champ de substitution sans plus de consistance et dans lequel le fond substantiel qu'est le réel de la vie s'est dissous.

Lorsque la représentation se fait image et l'image signe verbal, on est dans l'accomplissement de l'ontologie ek-statique. La métaphysique, avec toute son histoire, est le soubassement conceptuel de la psychanalyse. Il n'y en a pas moins une inspiration directe qui est, aux yeux de Henry, *Le système de l'idéalisme transcendantal* de Schelling<sup>41</sup>. Pour ce dernier, dans son œuvre de 1800, la subjectivité construit le monde, la nature mais pour disparaître en elle. Ainsi la subjectivité se rend inconsciente au monde qu'elle a construit, précisément parce qu'elle l'a construit<sup>42</sup>. Le monde se déploie sans le moi qui est sa source. Cette manifestation ultime du modèle de la repré-

---

<sup>40</sup> *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 358 à 361.

<sup>41</sup> *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 353. Faire de la philosophie de Schelling la source philosophique de la psychanalyse freudienne n'a rien d'arbitraire. Ainsi que le montre Paul Bercherie dans son ouvrage historique essentiel quant aux sources intellectuelles de Freud (*Genèse des concepts freudiens*, Navarin Éditeur, 1983, p. 139 à 143), l'inventeur de la psychanalyse était intellectuellement lié à des médecins ou des savants qui s'inspiraient de Schelling. Ainsi Herbart ou plus encore Fechner, qui sont des sources intellectuelles de première main pour Freud, se référaient à la philosophie de la nature de Schelling. On ajoutera que la première source de ce courant intellectuel germanique est Goethe.

<sup>42</sup> Schelling, *Système de l'idéalisme transcendantal*, tr. Ch. Dubois, Peeters, 1978, plus particulièrement, p. 70 à 83.

sensation extériorisante conduit à penser (et telle est l'interprétation que la psychanalyse tire du modèle schellinguien) que la nature et ses réalisations doivent être interprétées : il faut en effet relier les objets de la nature à leur producteur qui est le moi puisqu'il est invisible. Interpréter consiste à ramener le donné à sa source signifiante cachée. Toutefois l'interprétation ne fait qu'avérer l'absence de l'origine. Elle ne peut alors se prolonger que comme renvoi de donné en donné. Chaque donné n'est alors que signe lié à d'autres signes selon des structures vides. Ainsi plus rien n'a de consistance : le monde n'est qu'ensemble de signes vides ; la source du monde qui s'est absentée de lui peut être définitivement interprétée comme inconsciente.

Un certain nihilisme caractérise ainsi la psychanalyse. Il ne consiste qu'à tirer les ultimes conséquences du modèle ek-statique de la métaphysique.

### Affect et pulsion

L'inconscient de la psychanalyse est bien une banalité métaphysique mais qui n'annule pas la pertinence de Freud. Ce dernier possède en effet une originalité philosophique car il a l'intuition authentique que le réel de la vie subjective réside dans l'expérience consciente de l'affect. Freud est un des rares penseurs à avoir anticipé ce que Henry a mis au fondement : l'auto-affection. En deçà des maladresses conceptuelles dues à la prégnance du modèle ek-statique, Freud a conçu la vie affective pulsionnelle.

Il faut à présent considérer à quel niveau cette vie est le plus authentiquement envisagée par Freud. Mais c'est aussi à ce point ultime que Freud perdra la saisie de cet originaire. La psychanalyse est emblématique de cette pensée aigüe du fondement mais qui ne parvient pas à se formuler par impossibilité de sortir des concepts hérités de la métaphysique. Freud incarne la contradiction qui porte la pensée moderne.

En se fondant sur la lecture de « Pulsions et destin des pulsions » et de « L'inconscient »<sup>43</sup>, Henry établit en dernier lieu que le fond de la théorie de Freud réside essentiellement dans les notions d'*affect* et de *pulsion* et dans leur lien.

Toutefois, alors que Freud fait de l'affect (conscient et refoulable) un effet de la pulsion en tant que tension organico-psychique, Henry inverse l'ordre et arrime la pulsion à l'affect<sup>44</sup>. C'est celui-ci qui est premier. Il n'y a pas une force physique mesurable mais privée de sens qui est symboliquement transformée en affect. Il y a un affect qui fait que le corps, en tant qu'expérience intérieure, est plein de sens et qui se manifeste comme pulsion. La pulsion est l'expression de la vie affective de la corporité subjective intime.

Plus précisément on dira, dans le cadre de la pensée de Michel Henry, que la pulsion est la dimension réellement auto-impressionnelle de l'affect. Ce dernier est auto-affection, et c'est bien elle que Freud pense dans le concept de pulsion. Celle-ci est une *tension intérieure*, donc subjective. Elle est

<sup>43</sup> In *Métapsychologie*, op. cit., p. 11 à 43 ; p. 65 à 121.

<sup>44</sup> *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 369.

*étreinte de soi* qui est auto-sentir pleinement conscient de soi. On pourra toujours dire que Henry déplace totalement les concepts psychanalytiques. La tension organique que Freud exprime dans un langage naturaliste est interprétée comme expérience de l'intériorité. Mais c'est bien ce que veut établir Henry : Freud dans son langage naturaliste naïf vise imparfaitement, mais vise quand même, l'épreuve toute intérieure de l'auto-affection. Dès lors le sens profond de l'énergie du corps ne peut être que le sentir interne de soi.

La pulsion en tant que dimension auto-impressionnelle de l'auto-affection a pour sens l'impossibilité qui assaille la subjectivité à pouvoir réellement sortir d'elle-même, au sens où elle ne peut échapper à son essence. La subjectivité ne peut échapper à la vie. C'est cela que Freud a puissamment intuitionné mais qu'il n'a pu interpréter, en ultime instance, que d'une façon tragique.

Telle est la portée du concept d'*angoisse* qui est, pour Henry, le point culminant de la pensée de l'auto-affection telle que la psychanalyse la met en place<sup>45</sup>. En montrant que l'angoisse n'est pas un affect à l'égard d'un objet extérieur, Freud a saisi qu'elle est un sentiment à l'égard de soi comme l'est tout affect. Dans l'angoisse c'est bien l'auto-affection que Freud a conçue. En revenant à la lettre du propos freudien on dira qu'il y a angoisse de sa propre libido par et pour le sujet. Plus précisément l'angoisse est angoisse du trop-plein de libido. Cette dernière est intériorité comme sentir de soi, comme affect absolument intérieur. L'angoisse est donc ce moment dans lequel l'auto-affection s'est tellement chargée d'elle-même qu'elle en vient à ne (presque) plus se supporter. L'angoisse consiste alors à ne pas pouvoir échapper à soi et à sa propre intériorité. L'angoisse est l'expérience dans laquelle il apparaît à la subjectivité qu'elle ne peut que demeurer avec elle-même. Par l'angoisse la subjectivité éprouve le caractère absolu de son intériorité, elle saisit qu'elle ne peut être hors de celle-ci. C'est l'immanence de la vie à elle-même que Freud a conçue dans le concept d'angoisse. Or – et telle est la limite de la psychanalyse – cette conscience de l'intériorité absolue, cette conscience de la conscience affective est interprétée par la psychanalyse comme une expérience malheureuse, angoissante précisément. La saisie affective de la vie affective ne peut advenir pour la psychanalyse que dans une épreuve douloureuse. La phénoménalité originaire est auto-affection. La subjectivité ne peut saisir cette dimension que dans un affect. La vie affective comme auto-affection ne peut surgir que dans un affect qui avèrera définitivement la phénoménalité originaire comme auto-affection. Freud a saisi cela, mais en renvoyant cette expérience à l'angoisse il fait de l'épreuve la plus originaire un malheur. La phénoménalité est un malheur aux yeux de Freud. Cela tient au fait que Freud donne pour télos à la vie de s'échapper de soi. La vie devrait s'échapper de soi, viser des objets extérieurs. Ne le pouvant pas car son essence est d'être cette intériorité même, elle ne peut s'éprouver que comme angoisse. La vie s'apparaît comme angoisse pour celui qui croit qu'elle doit sortir de soi et qui fait quand même l'épreuve qu'elle n'y parvient pas. La vie s'apparaît comme angoisse pour celui qui l'éprouve comme intérieure mais qui ne peut s'empêcher de la penser selon le modèle de l'extériorité du monde dans lequel la subjectivité doit s'écraser. C'est bien toujours la même contradiction qui est à l'œuvre. C'est à elle que Freud ne peut résolument pas échapper.

---

<sup>45</sup> *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 379 et 380.



Freud va alors définitivement perdre la saisie de ce que pourtant il a compris lorsque, dans « Au-delà du principe de plaisir »<sup>46</sup>, il lie *pulsion de vie* et *pulsion de mort*<sup>47</sup>. La *pulsion de vie*, jusque dans l'angoisse, est compréhension affective de l'auto-affection, elle est le phénomène de la vie et même la saisie de ce phénomène. La *pulsion de mort*, par contre, en tant que mouvement tendant à l'inertie, consiste dans une structure subjective tournée vers l'objectivité transcendante au point de tendre elle-même à l'objectivité. Le sens de la pulsion de mort est un devenir objectif du subjectif, car tendre vers la mort c'est tendre vers l'inertie qui est l'apparaître même du chosique. Dans la pulsion de mort la vie se fait mort car l'égoïté se fait chose. La pulsion de mort est la perte définitive du phénomène de la vie. C'est bien le modèle de l'objectivité transcendante (incarné manifestement par un positivisme scientifique dans la psychanalyse mais fondé par toute l'histoire de la métaphysique) qui conduit à cette impasse conceptuelle et vitale. La pensée de Freud est tiraillée entre la vie immanente subjective et le monde transcendant objectif. C'est ce dernier qui l'emporte. Au-delà de Freud, c'est la *phénoménologie de la vie* qu'il faut édifier. Freud est la dernière incarnation de l'impasse de la métaphysique que seule la *phénoménologie matérielle* peut dépasser.

### Sens et portée de la lecture henryenne de la psychanalyse

L'interprétation que Michel Henry donne de la psychanalyse manifeste une très grande originalité. Affirmer que la portée essentielle de la découverte freudienne est que « l'inconscient n'existe pas » est un propos tout à fait singulier. Rappelons-le : il ne s'agit pas simplement de dire qu'il y a une dimension consciente plus essentielle que l'inconscient de la psychanalyse et qu'il faut dépasser Freud pour retrouver une inspiration cartésienne ; pour Henry le fond de la pensée freudienne est la visée d'une conscience absolue. Cette dernière n'est banalement considérée comme inconsciente que parce que nous n'avons pas les moyens conceptuels de la comprendre. Freud l'a baptisée inconsciente parce qu'il lui manque la pensée adéquate pour la saisir dans sa dimension archi-consciente. Bref, elle n'est inconsciente que par défaut.

L'originalité de la pensée henryenne consiste donc à prendre à rebours l'interprétation dominante et courante de la psychanalyse. Cette interprétation repose sur les critères fournis par le scientisme et le positivisme des sciences humaines. Pour ces dernières, la vie de l'homme doit être pensée sur un modèle qui, directement ou avec des variations, doit être celui des sciences objectives. Les formes de la vie humaine doivent être envisagées de la même façon que les sciences, depuis le modèle galiléen, traitent les faits naturels. Pour Henry, il y a une dimension qui demeure irréductible à toute factualité objective : la vie subjective de la corporéité originare. Si une dimension échappe aux protocoles des sciences humaines c'est qu'une autre rationalité que celle venue de tout scientisme doit être établie. Cette rationalité est philosophique – mais il s'agit d'une philosophie échappant au modèle

---

<sup>46</sup> In *Essais de psychanalyse*, tr. S. Jankelevitch, Payot, 1981, p. 89 à 115.

<sup>47</sup> *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 381 à 384.

ek-statique qui parcourt l'ensemble de la culture, jusqu'aux sciences humaines. La lecture henryenne de la psychanalyse manifeste la volonté que la philosophie retrouve ses pleins droits face au modèle des sciences tel qu'il s'accomplit dans les sciences humaines. Mais il ne s'agit pas pour autant de nier toute pertinence à ces dernières ; l'enjeu n'est pas de dépasser les sciences humaines et la psychanalyse notamment. Il s'agit plutôt de considérer qu'il y a un fond, entrevu par la psychanalyse mais dont elle ne peut prendre la mesure et que seule la phénoménologie matérielle de la vie – parce qu'elle est débarrassée du modèle extériorisant et objectivant venu de la métaphysique – peut instituer. Le *commencement originaire* que l'ensemble du savoir – tel qu'il culmine dans la psychanalyse – a *perdu* ne peut être retrouvé que par une philosophie ressourcée.

Il s'ensuit que l'originalité de la lecture henryenne de la psychanalyse ne recèle aucun arbitraire. Nous pouvons le préciser en envisageant plusieurs points.

Rappelons tout d'abord que Henry nous conduit à considérer Freud en dehors de tout physicalisme et de tout naturalisme. Au même titre que Merleau-Ponty, Ricœur ou Lacan, Henry pense que le physicalisme de la psychanalyse, tel qu'il s'incarne dans l'énergétisme ou l'économisme, ne doit pas être pris à la lettre. Il n'est qu'une métaphore par laquelle Freud veut signifier une dimension invisible. Cependant, à la différence de Ricœur mais aussi de Lacan, la dimension métaphorique du naturalisme freudien ne doit pas être reconduite à quelque dimension langagière que ce soit. Contrairement à ces deux auteurs (qui malgré leurs profondes différences se rejoignent sur ce point), Henry n'envisage pas Freud comme un penseur du symbolique qui considérerait que tout n'est que signe à interpréter. Le fond du freudisme (inconscient aux yeux de la psychanalyse, mais ontologiquement conscient lorsqu'on s'en remet à la phénoménologie de la vie) est une pensée de la pulsion. C'est cette vie pulsionnelle que Freud pense inadéquatement par son physicalisme. Ce dernier doit donc être reconduit à la corporéité. Le corps originaire – et c'est alors ce qui fait la quasi unicité de l'interprétation henryenne de la psychanalyse – est l'enjeu véritable de l'énergétisme et de l'économisme pulsionnels freudiens.

Ricœur voit en Freud un penseur au fond écartelé entre un naturalisme et une herméneutique et pense que l'herméneutique est plus essentielle que tout physicalisme<sup>48</sup>. Il y a une dimension de sens qui n'est pas corporelle. Dans une optique henryenne, cela revient à dire qu'il n'y a de corporéité que naturelle et que toute dimension de sens relève du langagier. Ricœur nous amène à penser que l'énergétisme doit être dépassé vers un certain symbolisme. Pour Henry l'énergétisme doit être dépassé mais – et c'est ici qu'il se détache de Ricœur – pour une pensée de la corporéité qu'aucun naturalisme ne peut comprendre.

Freud est donc un penseur de la corporéité originaire. Cette dernière n'est pas substance étendue mais vie intérieure qui se manifeste comme pulsion et, simultanément, comme affect. Le pulsionnel est affectif, mais pas essentiellement en ce que toute pulsion a un objet qu'elle investit affectivement. En deçà de la particularité de chaque pulsion et de son objet spécifique

---

<sup>48</sup> *De l'interprétation*, op. cit., plus particulièrement sur ce point, p. 120 à 153.

avec son sens affectif, il y a auto-affection qui est le sens même de la pulsion. Si la pulsion est investissement affectif d'un objet par la subjectivité, c'est qu'il y a, antérieurement, un affect de soi, une épreuve pulsionnelle tournée vers soi que Freud a entrevue dans le concept de pulsion de vie. Le corps n'est pas une chose spatiale extérieurement visible, il est pulsation intérieure de sa propre vie.

Une telle corporéité n'est le substitut de rien et elle n'est fondamentalement substituable par rien. Elle s'auto-impressionne selon l'auto-affection qu'est la vie. C'est à ce titre qu'elle est phénomène originaire. Cette vie purement intérieure précède et conditionne toute sémiotique. Elle est l'absolu auquel rien ne peut se substituer. Elle n'est le signe de rien, mais tout signe dépend d'elle. La prolifération des signes, qui est une vitalité, ne peut avoir pour source que l'auto-affection de la vie.

En faisant de la corporéité la dimension essentielle de la psychanalyse, Henry se détache résolument de Ricœur. À propos du même enjeu, il s'oppose radicalement à Lacan<sup>49</sup>. Si on suit la lecture henryenne, il faudra dire que Freud peut et même doit être pensé en dehors de toute logique du signifiant. Le corps originaire, qui a pour sens l'auto-affection et qui est en jeu dans la pulsion freudienne, n'est reconductible à aucun signifiant. En tant qu'absolu il est en dehors de tout symbolique.

Lacan radicalise la pensée du symbolique, en ce que, avec lui, un signe ne représente pas essentiellement une signification. Il n'est pas en premier lieu un signifiant avec un signifié mais un signifiant articulé à un autre signifiant de telle sorte que c'est le rapport entre signifiants qui fera le signifié, toujours instable. Le symbolique est le jeu entre signifiants dans lequel un signifiant est toujours à la place d'un autre signifiant<sup>50</sup>. La vie de la subjectivité est le jeu de substitution entre les signifiants. Avec Lacan le sujet, en tant que moi, n'est que la conséquence de ces rapports entre signifiants et il ne les soutient en rien. La perspective de Henry est l'exact contraire de cette pensée. Pour lui, les signes, quels qu'ils soient, sont toujours fondés par le moi et son identité intérieure à lui-même. Ce moi est a-symbolique car il est l'expérience d'une corporéité affective.

Toutefois, dira-t-on, l'expérience d'un corps vécu est présente dans l'œuvre lacanienne. On la rencontre tout d'abord dans la théorie du *stade du miroir* qui est bien une expérience vécue dans laquelle l'enfant constitue son égoïté par la vision de l'image de son corps réfléchi dans le miroir<sup>51</sup>. Michel Henry n'analyse pas cette pensée mais il est facile de saisir à quel point sa philosophie ne peut que la trouver vaine. Tout d'abord une telle perspective ne considère pas le moi comme a priori ; au contraire elle en fait une fonction acquise et dérivée. Or avec la pensée d'Henry il faudra affirmer que si je peux me reconnaître dans mon image c'est que la fonction du moi est déjà préconstituée intérieurement en moi. Ce n'est pas l'image qui produit l'intériorité, c'est l'intériorité qui se reconnaît dans cette image. Lacan est

---

<sup>49</sup> Lacan n'est pas nommé dans *Généalogie de la psychanalyse*, mais certaines remarques critiques de Henry s'adressent à lui, que ce soit volontairement ou non.

<sup>50</sup> « Fonction et champ de la parole et du langage », in *Écrits*, Seuil, 1966, p. 237 à 322.

<sup>51</sup> « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », in *Écrits*, op. cit., p. 93 à 100.

alors, plus encore que Freud, un produit des normes de la métaphysique la plus classique qui privilégie l'extériorité. Le corps, mon corps, n'est d'ailleurs qu'une image et n'a donc aucune réalité avec Lacan. Mon corps n'est jamais le mien car il se donne extérieurement. Le moi ne peut alors qu'être aliéné. Ce qui, pour Lacan, est la vérité de l'expérience de la subjectivité est la pire des impasses pour Henry. Plutôt qu'un corps subjectif aliéné dans l'extériorité, il faut privilégier une expérience originaire de corporité immanente dans laquelle le moi est pleinement avec lui-même.

Cependant l'expérience du corps ne se résume pas, avec Lacan, à la seule expérience infantile du miroir. Le développement de la pensée lacanienne a conduit à l'élaboration de la théorie de l'*objet a* qui est une pensée originale du corps<sup>52</sup>. Sans exposer l'ensemble de cette théorie, que Lacan considérait comme son invention majeure, disons simplement qu'elle est une pensée articulant désir, corps subjectif et pulsion, autant d'éléments que l'on peut rencontrer dans la pensée de Henry mais dont le traitement par le psychanalyste peut être considéré comme une opposition sérieuse à la pensée du philosophe.

L'*objet a* en tant qu'objet du désir a deux caractéristiques. Il est une partie du corps (bouche, œil, etc...) qui, en tant qu'elle est élue comme objet du désir se détache du corps de telle sorte – et c'est sa deuxième caractéristique – qu'elle devient absente car elle s'est, comme aime à le dire Lacan, éliée. Le désir tourne alors autour d'un vide, d'une béance, plutôt qu'il n'a un objet substantiel sur lequel il se porte. L'*objet a* est en fait le vide sur lequel le désir se porte. S'il y a des objets de désir substituables c'est parce que le désir se porte sur le vide, l'absence qu'est l'*objet a*. Si l'objet foncier du désir est un vide c'est, pour Lacan, parce que le désir est plus une affaire de signifiants et de formes langagières que de mouvements corporels. Le langage est, pour Lacan, une coupure par rapport à toute expérience corporelle qui n'est au fond que naturelle. Le corps est déjà coupé et certains de ses bouts peuvent être détachés pour être élus comme objets du désir du fait même qu'il est pris par les rets du signifiant. L'effectivité du corps est perdue par les jeux du signe<sup>53</sup>. En outre il y a bien une apparition du corps, une phénoménologie du corps du sujet. Mon corps m'apparaît partiellement, pas seulement si je continue de me tenir face au miroir. Certaines de ses parties se donnent à moi mais d'autres sont absentes. Et si le regard est bien un objet de désir privilégié c'est parce que mon corps que je découvre, essentiellement visuellement, se donne à partir du regard irréductiblement absent de cette découverte. Dans l'*objet a* qu'est le regard de l'autre je projette le mien, absent. Cette genèse phénoménologique de l'*objet a* a pour condition une apparition en extériorité de mon propre corps, tellement extérieure que la dimension d'intériorité qu'elle inclut (*mon regard*) est alors interprétée comme absence. Mon corps est tellement extérieur à moi-même que je m'absente de lui.

---

<sup>52</sup> *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, 1973, p. 65 à 109.

<sup>53</sup> Dire que l'humain est fondamentalement langagier et que son expérience langagière le coupe de toute épreuve réelle du corps, revient à dire qu'il y a une raison humaine coupée de toute naturalité. La pensée de Lacan n'est au bout du compte que la reprise d'un humanisme venu des Lumières. La logique du signifiant est beaucoup plus classique que la tradition lacanienne a voulu nous le faire croire. Ce classicisme se fait aux dépens d'une pensée concrète de la corporité et de l'expérience vécue du corps.

La théorie de l'*objet a* montre à quel point le primat du langage et le modèle de la transcendance, qui va jusqu'à poser dans une extériorité mon corps, sont liés l'un à l'autre. Lorsqu'on impose le primat de la langue on ne peut traiter le corps que comme extérieur, quand on pense un sens ek-statique du corps propre on en vient à la primauté du langage. C'est en tout cas l'expérience vécue la plus intime, telle que Henry peut la thématiser, qui se trouve ici totalement perdue. Le symptôme d'une telle perte peut alors se manifester dans la théorie de la pulsion que Lacan met en œuvre dans le *Livre XI* du *Séminaire*<sup>54</sup>. Aux yeux du psychanalyste, la pulsion, que l'on ramènera (en reprenant la conceptualité freudienne) à ses quatre éléments principaux (*puussée, but, objet, source*), doit être « démontée ». Elle n'est donc qu'une mécanique, que le psychanalyste décompose de telle sorte qu'elle cessera de fonctionner. Si le sujet peut continuer d'éprouver des désirs et vivre selon ses pulsions, toute analyse sera un abandon total de ce registre. Il n'y a aucune compréhension du domaine du désir à même ce domaine. Il ne s'agit pas de le comprendre mais seulement de l'expliquer. On est bien dans le domaine de l'objectivité. Le risque est de se retrouver avec une théorie de la pulsion dans laquelle la pulsionnalité, qui est tout de même le sens de la pulsion, sera théoriquement perdue. La pulsion démontée sera sans force, elle ne sera plus pulsion. La pulsionnalité qui est l'essence de la pulsion sera alors définitivement perdue. C'est probablement un comble pour la psychanalyse. La théorie psychanalytique conduit à cela, en quoi elle s'oppose à la phénoménologie et plus particulièrement à celle de Henry.

L'interprétation de la psychanalyse menée par Michel Henry montre que Lacan pousse à l'extrême les dimensions de la théorie freudienne qui la rattachaient aux normes de l'ontologie ek-statique. Avec Lacan, la dimension encore vivante que possédait la théorie freudienne se trouve perdue. Ainsi Henry, au-delà de la lettre de son propos mais dans le prolongement de l'esprit de son interprétation, nous permet de lire Freud indépendamment de Lacan.

### **Les limites de l'interprétation de la psychanalyse par Michel Henry**

Toutefois la lecture henryenne de la psychanalyse, malgré son profond intérêt et sa grande pertinence, contient probablement quelques limites. Certaines dimensions de la psychanalyse résistent à l'interprétation qu'en donne Henry. Ces écueils interprétatifs sont alors peut-être les signes de certaines limites inhérentes à la pensée même du philosophe.

En liant pulsion et affect, en considérant la pulsion comme étant d'emblée coloration affective, Henry insiste sur une dimension essentielle de la pensée freudienne. Ainsi, pour l'inventeur de la psychanalyse, la pulsion érotique – dans une dimension préverbale – donne sens à son objet comme bon ; et toute pulsion destructrice, en niant son objet, fait de lui une mauvaise chose<sup>55</sup>. Il y a bien une constitution axiologique des objets par les pulsions primordiales qui advient au niveau d'une corporéité qui est déjà affect.

<sup>54</sup> *Le Séminaire, Livre XI*, op. cit., p. 159 à 169.

<sup>55</sup> « Au-delà du principe de plaisir », op. cit., p. 97.

C'est le corps qui donne sens parce qu'il est vie affective. Ici, Henry révèle une dimension primordiale de la psychanalyse. Et s'il est vrai que, en suivant la lettre des propos de Freud, il faut dériver l'affect de la pulsion, on est en droit de penser que, dans l'esprit de la pensée freudienne, la pulsion est affective.

Cependant, la pulsion freudienne, parce qu'elle est affective, a toujours un objet intentionnel. Elle est force affective s'investissant à chaque fois sur un objet en lui donnant sens. Bref, la pulsion, selon Freud, est toujours ouverte au monde par le truchement d'un étant dans le monde qu'elle investit selon un sens affectif. Henry reconnaît bien cette dimension du freudisme : la vie affective y est toujours affect par ou sur un objet. Or Henry pense qu'il y a une dimension plus profonde. Si le sujet donne un sens affectif aux objets, si les objets ont un sens en moi et pour moi c'est que je vis originellement selon une auto-affection. Cette dimension de sens ne peut être qu'à l'œuvre chez Freud. Ce dernier ne la reconnaît pas, mais elle est nécessairement opérante et c'est la phénoménologie matérielle qui, seule, la révèle. Or, précisément, on peut douter de la présence – même à titre de potentialité non thématisée par Freud mais thématizable par une autre pensée – de cette dimension auto-affective dans le champ de la psychanalyse. La pulsion peut changer d'objet, ce qui pourrait impliquer la primordialité d'une dimension non intentionnelle première. Or il n'en est rien aux yeux de Freud car la variation d'objets implique qu'il y en a toujours un. Et s'il y a une plasticité de la pulsion, elle ne réside pas dans sa pure immanence mais dans son lien à l'objet. Même s'il est vrai que la pulsionnalité est pensée par Freud bien mieux que par sa postérité et qu'il est tout aussi vrai qu'elle est affective et corporelle, elle n'en est pas moins intentionnelle ; et cette intentionnalité est le sens premier de la pulsion. Bref, la psychanalyse n'accorde pas réellement de place à une vie absolument intérieure. Henry rétorquera que telle est l'insuffisance de la psychanalyse et qu'il faut lui donner son soubassement d'auto-affection ; mais il nous semble qu'un tel fond n'a aucune pertinence dans le cadre de la psychanalyse. Donner à la pulsion, originellement intentionnelle pour Freud, une origine auto-affective c'est probablement ne plus être dans le champ de la psychanalyse. Il ne s'agit pas de dire que l'immanence absolue de l'auto-affection n'a aucune pertinence en soi mais seulement de considérer qu'il est difficile d'en faire le fondement, même caché, de la psychanalyse.

La pulsion selon la psychanalyse est toujours extériorisation<sup>56</sup>. La pensée henryenne peut-elle en rendre compte ? Précisons tout d'abord un point : Henry ne peut nier la structure intentionnelle des vécus, y compris pour ce vécu originaire qu'est la pulsion. Il considère seulement que cette

---

<sup>56</sup> Cette extériorisation est primitivement charnelle, c'est-à-dire qu'elle est à la fois pulsionnelle et affective. Elle a le corps comme origine. L'objet de la pulsion est avant tout un objet pour le corps chargé d'affectivité. Depuis cette pulsion corporelle intentionnelle, l'objet du désir change. De la mère, le sujet humain passe à d'autres femmes. La pulsion corporante devient symbolique. On passe de la pulsion au désir. On peut considérer que cela est dû au symbolique et que la pulsion corporelle a été reprise par le langagier. Mais il n'y en a pas moins la possibilité, pour la pulsion charnelle, d'être reprise par le champ symbolique et de devenir désir aux objets potentiellement multiples. Cette possibilité réside tout simplement dans la structure intentionnelle de la pulsion. C'est parce qu'elle est intentionnelle que la pulsion se pluralise dans des objets multiples. Le sens affectif de la pulsion n'est pas intérieur mais bien tourné hors de soi.

dimension ek-statique n'est pas originaire. Il pense que le mouvement hors de soi a pour condition une vie intérieure et que je commence à *me sentir* avant de *sentir quoique ce soit* car tout sentir est éprouvé par moi. Je sens un objet hors de moi, je suis tourné vers lui. Mais puisque *je* le sens c'est que je *me* sens en premier. Si on est en droit de penser une dimension intérieure comme première et comme antécédant toute ek-stase, il n'en faut pas moins que cette intériorité affective puisse rendre compte de la visée intentionnelle extériorisante. Si je commence par me sentir et que je ne sens une chose hors de moi qu'à partir de l'intériorité, il faut bien que cette intériorité ait une structure telle que les vécus intentionnels en proviennent. Si je ne sens une chose hors de moi qu'à partir d'un sentir de moi il faut bien que l'immanence de ce sentir contienne en elle la possibilité de sentir quelque chose de transcendant. La possibilité de la transcendance doit être dans l'immanence. C'est peut-être cette dimension, pourtant essentielle, qui fait défaut à l'interprétation henryenne de la psychanalyse mais peut-être à toute sa pensée.

L'intériorité affective de la subjectivité que Henry repère dans la pulsion freudienne est pour lui une identité à soi. L'auto-affection est bien vivante, mais cette vie ne fait qu'affirmer l'identité à soi du sujet qui l'éprouve. J'accrois ma vitalité pour que s'avère toujours mieux mon identité à moi-même. À ce titre l'intériorité est première mais ne peut jamais sortir d'elle-même. Or n'y a-t-il pas une expérience de soi comme se modifiant perpétuellement ? S'il y a une identité à moi-même elle réside seulement dans la continuité de mon altération. Il n'y a pas un noyau identitaire de moi-même qui ne se modifie pas en deçà de mes transformations. Je suis cette continuelle modification de mes propres vécus et je l'éprouve comme telle. Ainsi je suis le *flux de mes vécus* et c'est pourquoi le temps n'est pas essentiellement une structure du monde ek-statique mais la forme originaire de ma subjectivité<sup>57</sup>. Le temps n'est pas mondain, il est la subjectivité qui donne sens au monde. Cette pensée du flux nous paraît capable de rendre compte de la pulsionnalité freudienne et notamment du fait que la pulsion est une tension constante. La constance de la force pulsionnelle a pour origine la continuité du flux des vécus. Il y a ici une dimension consciente originaire et qui n'est interprétée comme inconsciente que parce que nos habitudes de vie nous en détournent. Mais la conscience originaire du flux est une altération de moi, altération que je ne cesse d'éprouver dans chaque instant qui ne cesse de se modifier et dans le passage d'un instant à un autre<sup>58</sup>. Le sentir de ma vie, qui est bien ma vie, a pour sens de sentir ma perpétuelle modification. Cette pensée nous paraît être plus originaire que l'identité de l'auto-

---

<sup>57</sup> Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. H. Dussort, PUF, 1964, p. 99.

<sup>58</sup> Et c'est bien parce que je me modifie, et que ma vie pulsionnelle originaire est modification, qu'il y a intentionnalité de la pulsion et que cette intentionnalité peut varier quant à ses objets. La dimension fluante de la subjectivité qui a sa racine dans la dimension charnelle de la subjectivité peut rendre compte du fait que la pulsion passe d'un objet matériel à un objet symbolique. La pulsion se fait désir, la pulsion est plastique parce que la vie pulsionnelle est fondamentalement fluante. La dimension originaire de la vie affective et pulsionnelle réside dans cette dimension bien plus que dans l'auto-affection de la subjectivité primordiale. C'est ici que l'on rencontre le fond primordial de la subjectivité que la psychanalyse n'a pas mis au jour.

affection henryenne ; elle peut, en tout cas, mieux rendre compte du statut de la pulsion freudienne.

Sur un ultime point, essentiel, il nous paraît assez évident que la métapsychologie freudienne échappe à la lecture qu'en fait Henry. Dans *Au-delà du principe de plaisir*, Freud articule pulsions de vie et pulsions de mort et s'il affirme d'abord la primauté de l'érotique et de la vie c'est pour aboutir à une prévalence des pulsions de mort<sup>59</sup>. C'est ce mouvement, parce qu'il lui semble être une régression, que regrette Henry. Or, il nous paraît tout à fait possible de considérer que la pensée de Freud ne vise pas tant la primauté d'un type de pulsions sur l'autre. L'enjeu pour l'inventeur de la psychanalyse n'est pas que la vie prévale sur la mort ou la mort sur la vie. Il s'agit plutôt pour lui de considérer un *mélange* des pulsions car l'essentiel est leur *intrication*. Freud pense un *dualisme des pulsions* mais dans lequel elles ne doivent pas être considérées comme des substances séparées. Elles sont plutôt, ainsi que l'envisage Merleau-Ponty, des *dimensions* dans un échange originaire au sens où elles ne préexistent pas, avec leur identité propre et respective, indépendamment l'une de l'autre<sup>60</sup>. Elles sont originairement liées. Il ne s'agit pas de ranger les pulsions dans deux types généraux. Il y a une force pulsionnelle faite de la multiplicité des pulsions qui se lie multiplement les unes aux autres. Il n'y a pas *une* forme pulsionnelle (érotique ou thanatique) de laquelle les autres découlent. Il y a une forme pulsionnelle composée de pulsions multiples. La forme de cette pulsionnalité multiple est le flux. Le flux est bien une unité qui se démultiplie en permanence. Le flux est l'unité de la multiplicité. Tel est le fond de la subjectivité, en tout cas d'une subjectivité qui n'est pas celle de l'auto-affection selon Henry.

Le plus essentiel est un mélange premier de vie et de mort, de tendresse et d'agressivité. Cette force multiple va alors s'incarner dans des formes différentes : la tendresse, l'agressivité, etc. Telle est l'ontologie qui se dessine dans la psychanalyse. Elle ne correspond pas à l'ontologie de l'identité à soi du moi dans son auto-affection telle qu'elle est pensée par Michel Henry.

L'ontologie du moi vivant chez Henry est bien la pensée d'une identité à soi. L'interprétation que Henry donne de la représentation en statue de la déesse japonaise Kannon au temple bouddhiste de Sanjūsangen dō de Kyoto – interprétation qui clôture la *Généalogie de la psychanalyse* – en atteste<sup>61</sup>. Les multiples mains de la déesse doivent être ramenées à l'unité absolue de l'Archi-corps. Ce dernier en tant que potentialité est une unité. Cette unité se fragmente et se pluralise dans les différents organes, dans les différentes mains, mais cette apparition spatiale multiple du corps a pour source la totale et complète identité à soi archi-originaire de l'égoïté. Si chaque organe a sa force c'est uniquement parce qu'il a pour condition l'Archi-corps fondamentalement unique qui est puissance originaire d'auto-affection. Bref, il y a un *Un* qui se multiplie mais cette multiplicité doit toujours être référée à l'*Un*. Si le multiple a de la force ce n'est que par cette référence à l'*Un*, premier et originaire. Avec Henry, la force de la puissance est l'*Un*.

---

<sup>59</sup> « Au-delà du principe de plaisir », op. cit., p. 114.

<sup>60</sup> Pour cette considération de la pensée freudienne, nous renvoyons à notre ouvrage *Ontologie de la psychanalyse*, op. cit., plus particulièrement p. 359 à 382.

<sup>61</sup> *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 393 à 398.



Or, ainsi que le disait déjà Aristote la puissance n'est-elle pas multiple par essence en ce qu'elle contient des possibilités<sup>62</sup> ? Et ce n'est toujours qu'une de ces possibilités qui s'actualise. L'*Un* n'est pas puissance, il est acte. On est en droit de chercher l'origine (au moins en partie) de cet *Un* en acte dans la puissance et sa multiplicité<sup>63</sup>. Ainsi la multiplicité des mains de la déesse est son authentique puissance. Cette dernière réside dans les rapports changeants entre ses mains, elle consiste dans les rapports multiples de ses organes, elle est l'articulation variable de la corporéité. L'unité de la puissance de la déesse est sa multiplicité organique. La déesse est puissante par ses mains multiples. Il n'est alors pas nécessaire de considérer que la puissance des mains provient de l'unité de l'Archi-corps. La corporéité originaire est une multiplicité articulée.

L'intériorité est déjà multiple et son unité est celle de la multiplicité des vécus, des forces corporelles, des pulsions affectives qui se lient selon une liaison mouvante originaire. Cette unité ne transcende pas la multiplicité, elle se maintient en elle car elle est l'unité de cette multiplicité au sens d'un génitif subjectif. Cette unité de la multiplicité est celle du flux et non celle de l'auto-affection. Si l'on veut comprendre cette différence ce n'est alors pas à la pensée de Freud mais à la phénoménologie husserlienne qu'il faut confronter la philosophie de Henry.

---

<sup>62</sup> *Métaphysique*, *θ*, 9, 1051 a 4-21.

<sup>63</sup> Dans un tel cadre ontologique on se déprendra de l'ontologie aristotélicienne qui privilégie l'acte sur la puissance.