THÈSE

Pour l'obtention du grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE POITIERS
UFR de sciences humaines et arts
Métaphysique allemande et philosophie pratique (Poitiers)
(Diplôme National - Arrêté du 25 mai 2016)

École doctorale : Humanités (Poitiers)
Secteur de recherche : Philosophie

Présentée par :
Steve Lafaurie

Prolégomènes pour une psychanalyse phénoménologique

Directeur(s) de Thèse :
Philippe Grosos

Soutenue le 08 novembre 2019 devant le jury

Jury :

Président	**Emmanuel De Saint-Aubert**	Directeur de recherche - C.N.R.S.
Rapporteur	**Emmanuel De Saint-Aubert**	Directeur de recherche - C.N.R.S.
Rapporteur	**Hélène L'heuillet**	Maîtresse de conférences HDR - Université Paris-Sorbonne
Membre	**Philippe Grosos**	Professeur - Université de Poitiers
Membre	**Marie-José Grihom**	Professeur - Université de Poitiers
Membre	**Philippe Cabestan**	Docteur agrégé - Lycée Janson de Sailly

Pour citer cette thèse :
Steve Lafaurie. *Prolégomènes pour une psychanalyse phénoménologique* [En ligne]. Thèse Philosophie. Poitiers : Université de Poitiers, 2019. Disponible sur Internet <http://theses.univ-poitiers.fr>

UNIVERSITE de POITIERS
Faculté de Sciences Humaines et Arts

Année 2019 Thèse N°

DOCTORAT de PHILOSOPHIE

Thèse présentée et soutenue publiquement
Le 08/11/2019

Par

M. Steve LAFAURIE
né le 03/09/1974

Prolégomènes pour une psychanalyse phénoménologique

JURY

M. Emmanuel DE SAINT AUBERT, Directeur de recherche en philosophie au CNRS, rapporteur.

Mme Hélène L'HEUILLET, Maîtresse de Conférences HDR en philosophie, Université de Paris-Sorbonne, rapporteuse.

Mme Marie-José GRIHOM, Professeure de psychologie, Université de Poitiers.

M. Philippe CABESTAN, Docteur en philosophie.

M. Philippe GROSOS, Professeur de philosophie, Université de Poitiers, Directeur de thèse.

Prolégomènes pour une psychanalyse phénoménologique

Résumé : Psychanalyse et phénoménologie s'adressent toutes deux à l'homme. Elles cherchent à caractériser ses différences, au sein d'un monde que celui-ci contribue, par sa présence, à faire être. En partant de l'œuvre freudienne, nous verrons comment la thèse de l'inconscient fait toutefois perdre au symptôme sa dimension phénoménale : elle éloigne la psychanalyse de la compréhension de l'être-au-monde que pourtant celle-ci questionne. L'abord second de la *Daseinsanalyse* nous permet de recentrer le débat sur l'expérience thérapeutique que le freudisme semble avoir perdu de vue. Mais si la psychanalyse tend vers la philosophie, la *Daseinsanalyse* élabore un système qui a le double désavantage, d'une part, d'orienter la compréhension des symptômes psychiatriques, et d'autre part, de ne pas interroger la *vérité* intersubjective. D'où le recours à la phénoménologie : celle-ci permet de questionner aussi bien le mode d'être du discours psychiatrique que ses troubles. En considérant le symptôme dans sa phénoménalité, nous proposons une analyse des *psychés* avec l'idée qu'à partir de leurs différences un monde peut tenir ; un monde dans lequel le partage de la vie n'a d'égal que la fondation d'une histoire dont l'échange des mots témoignent.

Mots-clés : Binswanger, Corrélation, Daseinsanalyse, Être, Existence, Freud, Heidegger, Husserl, Langage, Maldiney, Métaphore, Monde, Objet, Ontologie, Ouverture, Parole, Phénoménologie, Poème, Psychanalyse, Psychothérapie, Sujet, Transfert.

Prolegomena for a phenomenological psychoanalysis

Summary : Psychoanalysis and phenomenology are both aimed at man. They seek to characterize its differences, in a world that he contributes, by its presence, to attest. Starting from the Freudian work, we will see how the thesis of the unconscious causes the symptom to lose its phenomenal dimension : it removes psychoanalysis from the understanding of being-in-the-world that yet this one questions. The second approach of *Daseinsanalysis* allows us to refocus the debate on the therapeutic experience that Freudianism seems to have lost sight of. But if psychoanalysis tends towards philosophy, *Daseinsanalysis* elaborates a system that has the double disadvantage, on the one hand, to guide the comprehension of the psychiatric symptoms, and on the other hand, not to question the intersubjective *truth*. Hence the use of phenomenology : it allows to question both the mode of being of psychiatric discourse as its disorders. Considering the symptom in its phenomenality, we propose an analysis of *psyches* with the idea that from their differences a world can hold ; a world in which the sharing of life is matched as well as the foundation of a story whose exchange of words testifies.

Key words : Binswanger, Correlation, Daseinsanalyse, Being, Existence, Freud, Heidegger, Husserl, Language, Maldiney, World, Object, Ontology, Opening, Speech, Phenomenology, Poem, Psychoanalysis, Psychotherapy, Subject, Transfer.

Remerciements

À Monsieur Philippe GROSOS :

Qui m'a fait l'honneur d'accepter la direction de cette thèse. Merci pour votre disponibilité et vos remarques constructives et toujours bienveillantes. Merci pour votre soutien, votre patience et votre attention portée à ce travail. Merci enfin pour le partage de vos connaissances qui m'a aidé à chacune des étapes de la rédaction.

À Mme Hélène L'HEUILLET et M. Emmanuel DE SAINT AUBERT :

Merci d'avoir bien voulu vous constituer rapporteurs de ce travail. Merci de m'honorer de votre présence savante en tant que membre du jury.

À Mme Marie-José GRIHOM et M. Philippe CABESTAN :

Merci d'avoir accepté de faire partie du jury. Je suis certain que votre enseignement me sera précieux et que votre jugement m'aidera à avancer au lieu de connaissances plus affirmées.

À Anne-Laure.

Prolégomènes pour une psychanalyse phénoménologique

I done me best when I was let.
Thinking always if I go all goes.
A hundred cares, a tithe of troubles and is there one who understands me?
One in a thousand of years of the nights?]
All me life I have been lived among them,
but now they are becoming lothed to me.]
And I am lothing their little warm tricks. And lothing their mean cosy turns.
And all the greedy gushes out through their small souls.
And all the lazy leaks down over their brash bodies.]
How small it's all!
And me letting on to meself always. And lilting on all the time.[1]

J. Joyce*, Finnegans wake* [1939], London, Faber & Faber, 1957, p.627.

[1] J. Joyce*, Finnegans wake,* trad. fr. Ph. Lavergne, Paris, Gallimard, 1982, p. 922 : « J'ai fait de mon mieux lorsque que je le pouvais. Avec toujours la pensée que si je m'en vais tout s'en va. Des centaines de soucis et une dîme d'ennuis mais en est-il un qui me comprenne ? Un seul dans un millier d'années d'ennuités ? Toute ma vie je l'ai vécue parmi eux mais maintenant ils me sont devenus d'égoût. Et j'haine leurs petits tours où ils s'échauffent. Et leurs douces mesquineries. Et toutes leurs avides invites, morceaux évidés de leurs âmes. Et tous les paresseux pertuis plongeant partout leurs cuivrasses de corps. Comme tout ça est petit ! Et moi qui me recouvrais sans cesse. Dans mon couvre-chant toujours. »

INTRODUCTION

> Être né à Dublin, avec un père soûlographe et plus ou moins *Fénian*, c'est-à-dire fanatique, de deux familles, car c'est ainsi que ça se présente pour tous quand on est fils de deux familles, quand il se trouve qu'on se croît mâle parce qu'on a un petit bout de queue. Naturellement, pardonnez-moi ce mot, il en faut plus. Mais comme il avait la queue un peu lâche, si je puis dire, c'est son art qui a supplée à sa tenue phallique. Et c'est toujours ainsi. Le phallus c'est la conjonction de ce que j'ai appelé ce parasite, qui est le petit bout de queue en question, c'est la conjonction de ceci avec la fonction de la parole. Et c'est en quoi son art est le vrai répondant de son phallus. À part ça disons que c'était un pauvre hère et même un pauvre hérétique.
>
> J. Lacan, *Le séminaire, Livre XXIII, Le sinthome*, *Leçon du 18 novembre 1975*, Ed. de l'Association Lacanienne Internationale, Publication hors commerce, p. 9.

Pour qui n'est pas psychanalyste – voire même pour qui n'est pas lacanien – cet énoncé témoigne d'un *« exotisme »* radical, qu'il nous faut questionner afin d'en restituer une éventuelle vérité à faire tenir l'interprétation psychologique de l'individu (James Joyce) qu'il cible. Les mots utilisés ici par Jacques Lacan renvoient pourtant à toute l'histoire de cette psychanalyse découverte par Sigmund Freud, et dans laquelle l'interdit de l'inceste se donne comme le pivot de l'organisation psychique humaine. L'interdit dont Œdipe se fait le symbole pour S. Freud se manifeste ici, pour J. Lacan, comme cette métaphore de la fonction phallique où la puissance de l'homme (ou de la femme) se *« transfert »* au symbolisme du langage, afin de le (la) dégager de son impuissance fondamentale que l'« inter-dit »[1] génétiquement transmis a traduit à même son corps. En psychanalyse, l'homme – comme la femme – ne pourrait s'en remettre à sa *« génétique »* pour s'exister comme homme – ou comme femme – dans un monde où les actes qui le (la) font être ce qu'il (elle) est, sont frappés d'un symbole qui, selon sa plus ou moins grande *« prégnance inconsciente »*, font de lui (elle) un appareil plus ou moins défectueux. Pour J. Joyce, la sentence est là véritablement terrible et nous notons la multiplication des qualificatifs pointant la déchéance d'un être aussi symptomatique que l'écrivain. Pour la pensée lacanienne en effet, J. Joyce est le paradigme de cet être déraisonnable que la psychiatrie qualifie de *« psychotique »* et qui a tant besoin d'un autre pour pouvoir exister un monde qu'il ne comprend pas, et qui ne semble pouvoir le comprendre en retour. En psychanalystes que nous sommes, nous restons comme interdits devant une telle sentence ; laquelle nous porte à réfléchir (sur) l'être symptomatique nous faisant face en séance et que nous devrions, parce qu'il est justement symptomatique, *« réparer »*. Alors cette réflexion nous amène implicitement à interroger l'autre en nous : celui sur lequel repose la *« réparation »*. Devons-nous accepter que le symptôme

[1] M.-J. Grihom, « Le sujet en déroute dans ses liens » In *Femmes victimes de violences conjugales*, Rennes, PUR, 2012, p. 53.

psychique qui se parle en séance (ou s'écrit dans de plus illustres cas), soit un signe de la déficience de cet être qui nous fait face ? Devons-nous considérer que l'enseignement de la psychanalyse puisse nous rendre capable d'interpréter les indices langagiers de la défaillance humaine, et de les raisonner pas les paroles qu'ils appellent ? À suivre J. Lacan déjà, nous pourrions même penser que cet *« autre du soin »* que nous questionnons ici puisse être le langage lui-même. N'est-ce pas, en effet, grâce à son écriture que J. Joyce peut se faire valoir comme un homme ? Mais si l'écriture est capable à elle seule de réparer ce qui, dans l'homme (ou la femme) est insuffisant, nous pouvons légitimement mettre en question l'attestation de cet être-au-monde que l'on nomme *« psychothérapeute »,* et dont notre pratique de psychanalyste témoigne au quotidien. Aussi sommes-nous maintenant portés à réfléchir une pratique professionnelle par laquelle nous existons comme psychothérapeutes, et dont l'objet est cette réparation d'un symptôme envisagé ici comme manque. Une multitude de questions se profile alors. Le symptôme est-il véritablement un manque (à être) du sujet que l'on dit pathologique ? Ce symptôme est-il capable de différencier le sujet qu'on dit normal, de celui qu'on dit malade ? La psychanalyse répond-elle à ces questions en envisageant comment l'homme est frappé du sceau d'un interdit civilisateur, grâce auquel il s'intègre au monde ou à cause duquel il s'en exclut ? Le langage, par lequel vient à se dire et se transmettre l'interdit, est-il suffisant à faire être ou disparaître le symptôme ? Le langage se suffit-il à lui-même, au sens où il n'aurait besoin de rien pour se faire entendre et se transmettre aux hommes comme ce qui les (dé)structure ? Le langage peut-il délivrer celui qui s'existe comme symptomatique en cela que l'interdit lui aurait été mal (ou pas du tout) transmis, et qu'une parole suppléante pourrait le faire être pour lui ? Quels sont les *« attributs »* du psychanalyste pouvant faire de lui ce sujet susceptible de faire advenir plus pleinement le langage, pour celui dont la transmission *« génétique »* a initialement échoué ? Et si le psychanalyste est le *« sujet du langage »*, l'analysé n'en est-il pas de même, au sens où l'un et l'autre en dépendent pour s'exister comme analyste ou analysé ? Et puis au fond, qu'est-ce qu'un sujet et comment peut-on être sujet du langage ? Et enfin, qu'est-ce véritablement qu'un symptôme ?

Ces questions posées en regard de l'existence d'une situation psychothérapeutique tirant son efficace des réponses qu'elle y apporte, sont d'une part autant d'interrogations épistémologiques que la philosophie peut nous aider à déployer. Or, en constatant comment ces mêmes questions se construisent par l'utilisation répétée du verbe *« être »*, nous pouvons dire d'autre part que la première interrogation philosophique qu'il nous faudra reposer est évidemment celle de l'être ; une question occupant largement la phénoménologie moderne dont notre penser théorique se

réclame. De fait et si nous voulons réfléchir une pratique psychothérapeutique se nourrissant de notre enseignement psychanalytique, nous devrons repenser la psychanalyse à l'aune des concepts phénoménologiques qui sont également les nôtres. Sur le fondement de ces réflexions, nous souhaitons proposer une *« psychanalyse »* dont la méthode thérapeutique se nourrirait des avancées de la phénoménologie. Il s'agirait évidemment d'articuler une alternative à cet aboutissement psychanalytique qui ouvre notre écrit, et qui voit un être-au-monde s'exister en déchéance en face d'un autre capable de faire être sa vérité, en interprétant mieux que lui ce que son art a voulu dire. Avec cette alternative comme visée, nous devrons penser comment l'art et le langage se conjoignent pour que l'être-au-monde de l'artiste (ou du malade) puisse se dire, sans médiation interprétative portée par un corpus de connaissances a priori que l'autre (le thérapeute) serait seul à faire tenir.

C'est à Paul Ricœur que revient d'ouvrir la voie à ces *« prolégomènes pour une psychanalyse phénoménologique »*, car c'est le seul qui – à notre connaissance – a réfléchi la psychanalyse en en proposant une lecture philosophique sérieuse. Aussi écrivait-il déjà ceci, en 1965 :

> Réduction phénoménologique et analyse freudienne sont homologues, parce qu'elles visent la même chose ; *la réduction est comme une analyse*, parce qu'elle ne vise pas à substituer un autre sujet au sujet de l'attitude nature ; aucune fuite vers un ailleurs ne l'anime ; la réflexion est le sens de l'irréfléchi, en tant que sens avoué, proféré ; mieux : le sujet exerçant la réduction n'est pas un autre sujet que le sujet naturel, mais le même ; en tant que de méconnu il devient reconnu. En cela la réduction est l'homologue de l'analyse, lorsque celle-ci professe : « où était ça, doit advenir je ».[1]

Nous verrons en quoi et sous quelles conditions nous souscrivons à cet énoncé ; duquel nous retenons la légitimation à rapprocher l'initial de l'interprétation psychanalytique de la méthode husserlienne. Et si nous pensons sérieusement ceci, il nous faut comprendre que le point de départ de la psychanalyse – à savoir la reconnaissance du symptôme – se déploie à l'horizon de cette même phénoménalité que le philosophe allemand a découvert. Autant dire que nous devons admettre que le symptôme est un phénomène (du monde) ; ce qui ne semble pas être pris d'évidence pour S. Freud. Aussi devrons-nous repenser la phénoménalité *« symptomatique »* d'un être dont la corrélationnalité au monde, s'ex-prime justement par cette manifestation symptomatique dont le sens nécessite une réduction phénoménologique conséquente.

[1] P. Ricœur, *De l'interprétation*, Paris, Éd. du Seuil, 1965, p. 409-410.

De là nous pourrons reprendre le parcours de la pensée freudienne, afin d'éclaircir ce en quoi elle semble manquer la constitution phénoménale du symptôme. En clarifiant la formation psychanalytique du symptôme, nous serons à même de comprendre ce qui conduit S. Freud à ne voir, dans le trouble de ses malades, que l'expression factuelle d'un fonctionnement psychique où l'économie énergétique inconsciente se traduit en une histoire dans laquelle l'être (du malade), s'existe au titre d'un corps *« en souffrance »*. Mais si le corps souffre dans la pensée psychanalytique, c'est principalement de ne pouvoir se distinguer d'un psychisme semblant le conduire, comme un pilote dans son véhicule. En effet, la pensée freudienne s'organise autour d'une incapacité fondamentale : celle qu'elle manifeste à ne pouvoir distinguer les phénomènes psychiques des phénomènes physiques. Comment pourrait-il en être autrement dès lors que, pour S. Freud, la constitution physiologique du sujet pensant contient toujours déjà le monde le faisant être ce qu'il est, dans un environnement réduit à un simple support ? Il nous apparaîtra vite que la pensée freudienne se meut bel et bien dans cette dimension psychologique irréductible. S. Freud respecte en cela le postulat psychologique classique qui – depuis Christian Wolff et Wilhelm Wundt – comprend les actes de l'homme constitutifs de son monde subjectif, en tant qu'ils sont conduits par une physiologie qu'il ne peut penser. Aussi et pour justifier sa psychanalyse, S. Freud évoque-t-il une *« psychologie des profondeur »* afin de bien faire entendre que son propos est de rechercher le sens des mouvements mondains de l'être dont il en va de son être, en deçà de la conscience qu'il acquiert de ses mouvements propres. Aussi serons-nous frappés, à la relecture de S. Freud, du solipsisme dans lequel évolue sa théorie ; une théorie qui, en se détournant du monde à la faveur de sa reconstruction mentale inconsciente inaccessible au sujet qu'elle fait être, prend la forme d'un idéalisme transcendantal. Alors, dans cet idéalisme, monde et sujet peuvent se (re)constituer. Ils le font grâce à une dialectique où la transcendance du monde disparaît, au profit d'une subjectivité s'objectivant au titre d'un moi symptomatique que la psychanalyse peut prendre comme sujet d'étude. Si l'homme psychanalytique se résume au symptôme que son moi manifeste, c'est principalement parce que l'épreuve de sa réalité devient fragile, hésitante et au final *« pathologique »*. Les attributs de la réalité psychanalytique ne peuvent expliciter les symptômes troublant l'homme ; ces derniers doivent s'en référer à un inconscient dont la constitution historique a crypté l'ambivalence désirante de ce moi pathologique *« rejeté »* par le monde. Aussi le monde ne peut-il plus contenir le sens du sujet *« psychanalytique »* : c'est le sujet lui-même qui possède sa propre signification, en son moi, et sans qu'il ne le sache. La découverte de l'inconscient – en sa structuration que J. Lacan nommera de manière réductrice langagière – amènera donc S. Freud à stopper net le

questionnement porté sur la manifestation de phénomènes symptomatiques qu'il constitue en faits naturels, et qu'il érige en coordonnées de cette instance psychique qu'il souhaite décrire ; en témoigne l'analyse du rêve. Ici, l'inconscient peut s'exprimer dans la pleine confusion spatio-temporelle qui caractérise les faits de la psychologie freudienne ; faits se constituant par *« l'introjection »* idéale des phénomènes du monde qui leur donnent droit.

S. Freud semble bien se détourner de la psychologie empirique brentanienne et s'avancer vers cette instance subjective atemporelle (l'inconscient), que l'histoire de l'humanité reconstruit à chaque fois, dès lors qu'elle se répète symboliquement depuis la tragédie œdipienne. Car l'interdit de l'inceste en psychanalyse – comme nous l'avons vu rapidement – structure à chaque fois l'inconscient du sujet. Symboliquement revécue et plus ou moins surmontée, l'histoire d'Œdipe donne lieu à cette dualité pulsionnelle qui s'exprime de plein droit dans nos fantaisies nocturnes ; lesquelles laissent libre cours à notre agressivité morbide, tout autant qu'à l'efflorescence vitale de nos désirs non censurés. C'est précisément ici que la psychanalyse de S. Freud abandonne la thérapie pour rejoindre la philosophie. Car s'il partait du trouble de ses patient(e)s hystériques, le psychanalyste va maintenant se concentrer sur le sens historique que sa théorie prête à l'advenue des productions humaines ; qu'elles soient artistiques, religieuses ou politiques. Il touche alors à cette volonté qu'il confessait déjà à Wilhelm Fliess : la systématisation d'une philosophie organisée autour de la phylogénèse des symptômes de la maladie mentale. La psychanalyse freudienne se donne alors comme une philosophie morale, dans laquelle le nihilisme post-nietzschéen se résout par la re-création transcendantale d'un conflit : celui des pulsions de vie et de mort dont la balance décide d'un l'équilibre mental, mesuré à l'aune de son expression symptomatique où les actes du sujet structurent l'histoire du monde qu'ils font être pour tous. S. Freud semble là rejoindre la pensée hégélienne dès lors qu'il affirme comment le savoir du monde se loge déjà dans l'esprit de l'homme : *« Esprit »* que le psychanalyste fait être à la néantisation d'un particularisme subjectif, réduit au mouvement d'une nature qui se dévoile par réflexion, en l'homme. Aussi nous apparaîtra-t-il que l'aboutissement *« spirituel »* de la pensée freudienne représente une véritable dé-construction de sa visée psychothérapeutique. La psychanalyse semble alors faire reposer toute son entreprise herméneutique sur une histoire dont le principe – anthropologiquement infondé – ré-introduit la dimension sacrée. En psychanalyse, la foi portée au langage devrait pouvoir délivrer l'homme de ce mal symptomatique que la culpabilité du *« parricide »* originaire lui a transmis. J. Lacan a bien cerné cette aporie freudienne mais les efforts qu'il fait pour réduire le retour subreptice de la foi psychanalytique, se soldent par un échec cuisant. Érigeant ce *« totem »* qu'est le *« Nom-du-*

père » en un symbole structurant toute la langue, le psychanalyste est incapable de ne voir – dans le langage – autre chose que l'objectivation topologique d'un inconscient transcendantal toujours clivé du monde. Si l'effectivité de la parole échangée aurait pu permettre à sa théorie de dépasser la dialectique du sujet et de l'objet, il n'en est rien tant J. Lacan en approfondit l'écart, en faisant du sujet une structure rigide et de l'objet un nom dont la pauvreté lexicale n'a d'égale que l'univoque herméneutique qu'en propose l'analyse. À notre avis J. Lacan n'a, par là, ni sauvé le freudisme de sa dimension mythique, ni même donné une méthodologie à la thérapie que S. Freud semblait avoir délaissée. L'efficace de la psychanalyse doit maintenant se contenter d'un transfert, où l'amour qu'analysé et analyste se portent ne peut se résoudre à l'accueil des paroles qu'ils font être, puisque la psychothérapie analytique n'a pu en restituer l'immanence pour l'être-ensemble qui s'y abrite. En reprenant les efforts de son maître S. Freud, Ludwig Binswanger va essayer de proposer cette méthodologie qui manque tellement à la psychanalyse. Pour ce faire et pour replacer la psychothérapie dans sa dimension proprement thérapeutique, il avancera une réflexion phénoménologique de la psychopathologie freudienne ; théorisation dont le principe existentiel se retrouve à l'inter-croisement des phénoménologies husserlienne et heideggerienne qu'il nous faudra reprendre, avant d'aborder la daseinsanalyse proprement dite.

Nous avons déjà noté comment la systématisation philosophique de la psychanalyse freudienne légitimait sa réflexion spéculative, notamment phénoménologique. Aussi P. Ricœur et Michel Henry se sont-ils déjà penchés, avec fruit, sur l'œuvre freudienne. Si la phénoménologie herméneutique du premier nous servît à systématiser notre relecture de S. Freud ; les critiques du second nous inviteront à proposer une phénoménologie de la situation psychothérapeutique, afin d'en dégager une propédeutique propre à justifier certains énoncés freudiens. Aussi reprendrons-nous le cheminement des phénoménologies husserlienne et postérieure, à l'horizon des constructions qu'elles donnent du sujet ; ce dernier étant – par objectivation du moi qui l'abrite – l'objet de la psychanalyse. Nous remarquerons déjà comment psychanalyse et phénoménologie ont, au minimum, une amorce équivalente là où elles suspendent *« l'attitude naturelle »* de la conscience à son monde, afin d'en questionner leur rapport à l'horizon de la constitution d'un moi que la conscience semble vouloir objectiver pour être *« du monde »*. En découvrant le champ phénoménal par *« ἐποχή »*, Edmund Husserl retrouve au lieu des vécus de conscience, ce *« moi-personne »* que l'homme manifeste à chacun de ses mouvements mondains. Et s'il devient clair au philosophe que la conscience de soi se donne à l'homme au titre de ce que ses actes intentionnels pensés font être, il lui semble moins évident que la conscience puisse elle-même se

connaître en tant que *« soi »*, à la réflexion de ses mêmes actes. Se réfléchissant en soi, la conscience s'objective et sa transparence (à elle-même) s'obscurcit. Partagée alors entre un *« moi empirique »* et un *« moi transcendantal »* rejouant la dialectique psychanalytique du sujet et de l'objet, la conscience phénoménologique a besoin de cette substance simple qu'est son *« ego pur »*, pour s'unifier en tant que principe de sa propre connaissance. Alors la phénoménologie génétique husserlienne se déploie-t-elle, et la constitution du moi qu'elle propose va le faire s'abîmer en ce même transcendantalisme aporétique sur lequel l'inconscient freudien reposait déjà. Par là et de par sa constitution temporelle, l'ego transcendantal husserlien devient in-atteignable à la conscience ; laquelle considère pourtant son *« moi concret »* comme le *« centre »* de la manifestation phénoménale. Ici le sensualisme du sujet de la phénoménologie s'ouvre de son intérieur transcendantalement fondé ; lequel doit re-constituer, à même la fluence de ses propres vécus, une inter-subjectivité qui n'a *« d'inter »* que cet écart irréductible séparant chaque *« monade »*. Pour reposer le problème à nouveaux frais, les phénoménologues suivants vont devoir réfléchir cette existence du moi à son monde, qu'E. Husserl ne semble pas vouloir problématiser. Ainsi, Martin Heidegger fera progresser cette pensée existentielle en envisageant l'homme comme un mouvement conscient d'ouverture au monde (de *« l'Être »*) ; motion dont l'avancée est fondation d'une identité (par l'*« étantité »*). Par la transcendance temporelle de l'être-au-monde se constituant à l'immanence de sa disposition affective ouverte de l'extérieur, le moi du sujet ne se manifeste plus qu'à son *« ek-sistence »* et ne s'unifie à l'intériorité de son être qu'à se donner la forme d'un énoncé en première personne. Cette solution menace l'entreprise phénoménologique de la constitution du moi – et du sujet existant derrière lui – de devoir en passer par la représentativité du mot, ne signifiant l'être qu'à désigner métaphoriquement l'étant qui lui correspond. Aussi le second M. Heidegger est-il amené à faire du langage le principe producteur de l'être, dès lors que son énoncé embrasse *« l'Être »* et le monde, dans une corrélation existentielle devenant poème. Ce que nous retiendrons de la phénoménologie heideggerienne du langage, c'est que la production de l'être par la parole – ainsi que son union à l'étant se dévoilant par l'énoncé – ne nécessite aucune médiation réflexive puisque, toujours déjà, la parole est fondation de l'être-au-monde dans la dimension matérielle des mots qui l'atteste tel qu'il est. Mais avant de nous approprier ainsi la pensée heideggerienne, il nous faudra bien comprendre comment la daseinsanalyse qui précédât notre effort, se construisit sur une pensée existentialiste héritière du premier M. Heidegger. Aussi nous faudra-t-il souligner l'aporétique métaphysique de Jean-Paul Sartre, dont la solution à faire tenir ensemble les dimensions ontique et ontologique de la conscience de soi, consiste à replacer

l'existence humaine au lieu d'une transcendance originelle laissée vide par l'anéantissement de *« l'Être »*. Aveuglé par son a-théisme revendiqué, J.-P. Sartre précipite la phénoménologie vers l'abîme d'une métaphysique dans laquelle l'être n'a pas d'autre choix que de fonder son ouverture au monde, d'une identité existentielle que l'autre tient ouverte pour lui. Si la métaphysique de J.-P. Sartre n'est alors plus capable de fonder l'identité de l'être-au-monde de la corrélation qu'il entretient à *« être-avec »* les autres au titre de corps vivants, Maurice Merleau-Ponty va pouvoir se saisir de cette avancée afin de repenser l'ouverture charnelle de la conscience de soi au monde. Il reconnaît que la conscience est au monde, d'abord et avant toute chose, à titre de corps percevant le monde dont elle est. Le corps, pour M. Merleau-Ponty, peut maintenant exprimer immédiatement l'existence du sujet, comme la parole (heideggerienne) le faisait pour la conscience de soi. Et si la phénoménologie semble rejoindre ici la psychanalyse, c'est à cette différence près que les sensations corporelles ne reconstruisent pas le monde dans l'appareil psychique du sujet, mais font être ce dernier à l'ouverture d'un monde qui lui demeure transcendant, et qu'il s'approprie comme son monde par la liberté désirante d'y être corporellement. De là, la dialectique classique de l'objectif et du subjectif peut s'évanouir en annonçant une phénoménologie pleinement corrélationnelle qu'Emmanuel Levinas – avant Jan Patočka – initiera. Mais cette phénoménologie corrélationnelle, E. Levinas ne va que l'effleurer dès lors qu'il la fait reposer toute entière sur *« l'épiphanie du visage »* de l'autre dont la préséance fonde l'éthique subjective d'un vouloir être par lui, dans le témoignage d'un *« être-ensemble »* ouvert à l'horizon d'une altérité infinie et transcendante. Quoiqu'il en soit, l'existentialisme héritier de M. Heidegger – même s'il ne réussit pas toujours à faire être une véritable pensée corrélationnelle de l'être-au-monde – se prête volontiers à une *« analyse »* dont le socle est justement ce témoignage de l'être, sur lequel S. Freud déjà faisait reposer son interprétation psycho-dynamique de l'historicité symptomatique humaine.

L'analyse dont il s'agit est évidemment celle que proposera L. Binswanger, avec la visée d'asseoir une psychothérapie différente de la psychanalyse freudienne. En se détournant du système physiologique freudien (les pulsions), le psychiatre suisse avance avec cette volonté première *« d'anthropologiser »* l'ontologie herméneutique heideggerienne. Son anthropologie, se développant à l'horizon du champ psychothérapeutique, repose alors sur une réalité transcendant toute la pensée *« analytico-existentielle »*, et consistant à rendre en quelque sorte autonome la nosographie psychiatrique ; laquelle aura déjà décidé du normal et du pathologique. Sans questionner son postulat téléologique, l'anthropologie binswangerienne se déploie initialement comme une psychologie dont la radicalité existentielle rend compte de ce que nous critiquions de

l'existentialisme français ; à savoir qu'elle opère comme une métaphysique où *« la réalité humaine »* précède l'essence de tout. Ici donc, la *« réalité psychiatrique »* commande l'existence de l'homme, et sa dimension normale ou pathologique oriente l'interprétation de l'analyste vers une subjectivité d'ores et déjà constituée (à l'égale du sujet psychanalytique). Devenant – comme les instances topiques freudiennes – transcendantal à la conscience, le *« Dasein »* de L. Binswanger se pose comme l'organisation normée de la psyché saine et permet ainsi de mesurer ses déviations individuelles, s'exprimant dans la symptomatologie psychiatrique. Aussi, l'universalité de cet étant que nous sommes à chaque fois nous-même éclate-t-elle en daseinsanalyse ; discipline consistant à décrire *« le monde »* de cet individu-ci comme le sien propre : un monde dont l'existence *« réellement »* agie semble incompatible avec le monde de l'autre, sans l'intervention d'une thérapie *« médiatisant »* les différents mondes. La pensée du psychiatre suisse – développée au lieu d'un idéalisme équivalent à celui dans lequel le freudisme se constituait déjà – proposera alors d'analyser les actes de l'homme comme autant d'indices de sa structure subjective dont la spatio-temporalité transcendantale se retrouve, sans voile, à son expression mondaine. Mais là où S. Freud s'avançait vers une philosophie de plus en plus assumée, L. Binswanger va rapidement se détourner des conséquences métaphysiques de sa théorie, pour ne l'appliquer aux troubles mentaux qu'aux fins d'en voir advenir une psychothérapie. Le corollaire en est bien connu, il consistera à *« universaliser »* les structures mondaines transcendantales des divergences daseinsanalytiques, afin d'en proposer une *« caractérologie »* pouvant s'appliquer, à l'égale, à tous les hommes – disons atteints, du trouble ainsi défini. Mais plutôt que de critiquer la daseinsanalyse (et ses conséquences psychiatriques), nous nous aiderons de sa compréhension par Henri Maldiney, afin d'en dégager sa constitution historique dont les traits saillants nous serviront à avancer notre réflexion sur l'éventualité d'une psychanalyse phénoménologique. Déjà, en éclairant la constitution de cette subjectivité transcendantale sur laquelle tout l'effort binswangerien reposait, nous en retiendrons cette aporie princeps qui faisait dire à Eugen Fink que le sujet phénoménologique – résultat de réductions successives allant du plan empirique au plan monadique – avait besoin d'une instance supérieure pour s'unifier en se transcendant. Retournant à un hégélianisme à peine masqué pour se tirer d'affaire sans faire *« remonter »* aussi loin sa phénoménologie pratique, L. Binswanger trouvera dans l'interprétation que Wilhlem Szilasi propose d'E. Husserl, la voie d'une réduction partielle dont le résultat est la mise à jour de l'histoire subjective individuelle ; cette dernière pouvant alors faire advenir d'elle un monde où l'altérité (pourtant exclue) apparaît essentielle à attester ce monde-ci d'une compréhension partagée. L'intérêt pour nous, résidera dans cette intuition

daseinsanalytique que l'histoire racontée témoigne déjà de l'être de celui qui la raconte, précisément parce qu'il s'adresse à cet autre disparu qui pourtant le constitue en propre, et que le thérapeute refait exister en séance. Mais pour en venir à cela, nous aurons besoin de nous départir de cette constitution du moi transcendantal *« analytico-existentiel »* héritier d'E. Fink, et dont la passivité de principe n'est que la conséquence des efforts de L. Binswanger à se détourner d'une constitution pulsionnelle naturaliste que S. Freud avait érigée en dogme. La conséquence principale d'une telle visée est celle de devoir fonder le moi du sujet daseinsanalytique sur un auto-éprouvé, redoublant automatiquement la constitution transcendantale d'une existence fondamentalement *« path(olog)ique »*. En opérant dans une dimension toujours déjà idéaliste, la pensée du psychiatre suisse semble alors (més)interpréter celle de Viktor Von Weizsäcker, en n'en retenant que l'horizon de cette passivité existentielle, subie par un homme implicitement *« malade »*. Pourtant, l'intuition pathosophique reprise par L. Binswanger amènera clairement cette dimension corrélationnelle qui nous servira à avancer l'idée d'une psychothérapie se nourrissant du mouvement d'être-au-monde ; un mouvement que la *« psychanalyse phénoménologique »* devrait pouvoir déceler et expliciter, à même son individualité. Or, c'est justement H. Maldiney qui éclairera le chemin pour nous, en articulant cette idée à la fonction d'une *« transpassibilité »* dans laquelle celui qui se raconte le fait en rencontrant celui qui l'écoute, à la disposition accordée de leur être-ensemble. Avant d'avancer jusque là, il nous faudra reconnaître que l'utilisation du langage en daseinsanalyse semble se fourvoyer, dès lors qu'elle pense la fonction de l'énoncé au titre d'une eidétique de la constitution transcendantale subjective ; laquelle peut bien s'unifier à l'ego empirique grâce à l'effort d'un ego pur dont le *« triomphe »* est de subsumer l'être à un *« je »* prenant sens à l'aune de sa rationalité intersubjective transcendante. Arrivé à ce point de notre réflexion, il nous faudra reposer le problème psychothérapeutique en réfléchissant à la pierre d'achoppement de nos deux exemples (psychanalyse et daseinsanalyse) ; aporie qui nous semble être ce subjectivisme dont le corollaire dialectique ne cesse d'éloigner l'être-au-monde *« malade »*, du monde dont il est toujours déjà pourtant.

Dans notre troisième partie, nous verrons s'il nous est possible de faire tenir une *« psychanalyse »* sans référence à une subjectivité d'ores et déjà constituée ; qu'elle se soutienne d'un inconscient ou d'une égologie transcendantale pour être. Avec cette visée, nous prendrons le risque de perdre de vue l'individualité d'un l'homme dont la symptomatologie psychique témoigne pourtant toujours. Il nous faudra forcément abstraire cette individualité au mouvement

corrélationnel de l'être-au-monde, avant de la retrouver à même son attestation historiale que la parole délivre. Il s'agira évidemment de reprendre les efforts philosophiques de J. Patočka, afin de repenser les questions anthropologiques ouvertes par une pratique *« soignante »* qui ne s'en référerait plus à une symptomatologie psychique pensée comme une déficience. Cela devrait nous conduire à questionner de nouveau le langage et la parole, en tant qu'ils semblent être les principes sur lesquels l'être de l'homme (ou de la femme) s'existe, afin de le (la) faire être cet individu-ci à l'ouverture d'un monde que son *« symptôme »* dévoile ; pour lui (elle) et le thérapeute qui le *« partage »* en séance. Sans reprendre ici le développement de nos idées – que nous résumerons dans la conclusion de ce travail – nous questionnerons comment l'énoncé phénoménalisant le symptôme psychique pourrait se manifester à l'expression immanente de ce que l'art (poétique) est à même de *« dire »*, d'un homme dont le *« mal-être »* n'est qu'une modalité d'être-au-monde. Et si le dire joycien peut encore nous servir de paradigme à ce qu'une psychanalyse phénoménologique pourrait déceler de l'être-au-monde s'y abritant, nous pourrions déjà faire remarquer comment l'auteur continue à être, dans le questionnement infini que ses lecteurs (psychanalystes y compris) re-produisent. Pourquoi J. Joyce écrivait-il ? Le psychanalyste répond : parce qu'il était malade. Il était malade de cette histoire humaine qui nous constitue tous, dès lors que notre existence se fonde de sa transmission génétique plus ou moins assurée. Pour le psychanalyste, J. Joyce écrivait parce que, sans cela, il aurait été *« encore plus »* malade. À cette même question, nous répondons : J. Joyce écrivait parce que – comme nous tous– il avait besoin de mots pour que son existence s'atteste au titre de ce qu'il était au monde. Il écrivait pour se dire et dire son monde aux autres. Il s'écrivait pour tous, afin que le monde s'éclaire de ce que nous sommes en lui et de ce qu'il est pour nous, dans cette histoire qui nous berce loin de cette exclusion princeps nous faisant être ce qui, du monde, se détache pour faire apparaître ce qu'il est et que nous sommes en partie. Or cette corrélation témoignant de notre être-au-monde, est précisément contenue dans l'être du mot que la conscience a fait être pour se dire, et pour dire le monde dans la connaissance qu'elle en acquiert en le parlant. Témoignant sans voile de l'être du monde, l'être du mot joycien s'écrivait comme le poème que nous en retenons pour dire l'individu J. Joyce tel qu'il fut, et tel qu'il est toujours dans sa lecture. Dans ce même temps, la *« transpassibilité »* à l'œuvre dans la lecture « de Joyce »[1] nous fait participer de notre être au récit lui-même, en nous signifiant tel que nous sommes nous-mêmes

[1] P. Ricœur, *Temps et récit I*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 145-146 : « Le texte, en effet, comporte des trous, des lacunes, des zones d'indétermination, voire, comme l'*Ulysse* de Joyce, met au défi la capacité du lecteur de configurer lui-même l'œuvre que l'auteur semble prendre un malin plaisir à défigurer. Dans ce cas extrême, c'est le lecteur, quasiment abandonné par l'œuvre, qui porte seul sur ses épaules le poids de la mise en intrigue. »

dans les mots de l'écrivain, et en le signifiant dans les mots que nous lui empruntons pour nous *« comprendre »* de conserve. Et si le dire joycien demeure ici symptomatique, c'est à se donner comme le symptôme de notre être-ensemble, sans que cela ne préjuge a priori de l'a-normalité des uns et des autres. Il semble alors possible que le symptôme de J. Joyce puisse être équivalent au nôtre, d'autant plus que nous sommes également amenés à produire un écrit par la transpassibilité advenue de nos lectures philosophiques, dont la reprise écrite *« symptomatise »* en retour notre être-au-monde. À prendre l'acception du vocable *« symptôme »* au champ du phénomène que nous aborderons, nous pouvons désormais formuler cette dernière question : en quoi pourrait-on dire que l'énoncé joycien serait *« plus »* symptomatique que son interprétation lacanienne, ou que notre propre écrit prenant forme ici ? À charge d'une psychanalyse véritablement phénoménologique de répondre à cela, en sachant que l'orientation de sa réponse fera revoir l'utilisation du vocable que nous manions encore. Nous espérons pouvoir apporter quelques éléments de réponse, en ses *« prolégomènes »* que nous allons tenter de réfléchir maintenant.

PREMIERE PARTIE : Inconscient freudien et perspectives psychanalytiques.

I. L'HOMME PSYCHANALYTIQUE : UN APPAREIL PSYCHIQUE

I.1. L'inconscient et ses conditions de possibilité

I.1.1. L'énigme symptomatique

> La psychanalyse *[...]* est à la psychiatrie à peu près ce que l'histologie et à l'anatomie : l'une étudie les formes extérieures des organes, l'autre les tissus et les cellules dont ces organes sont faits. Une contradiction entre ces deux ordres d'études dont l'une continue l'autre, est inconcevable.
>
> S. Freud, *Introduction à la psychanalyse* (*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 1916-1917*), trad. fr. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1961, p. 305.

Dès l'aube de la pensée, la nécessité qu'a l'homme de s'expliciter lui-même – de trouver en lui la vérité de cette nature raisonnable qui le fait être ce qu'il est – apparaît comme le premier pas de la conscience dans le monde[1]. De tout temps, l'homme a cherché (et cherche encore) à donner raison à sa raison, en questionnant le pourquoi de ses mouvements de pensée ; mouvements qui le définissent en propre et au lieu du monde où ils émergent. Or ces mouvements apparaissent, toujours et de prime abord, comme une énigme tant leur justification est (initialement au moins) opaque à la conscience qui pourtant doit les exister comme l'expression de ce qu'elle est au monde. Dans le meilleur des cas, la réflexion (raisonnable) vient secondairement inférer une cause aux mouvements, en leur donnant la forme de l'expression unique définissant cet individu-ci vivant cette situation-là. Mais il est des cas où la raison seule ne peut se saisir (réflexivement) de ses propres mouvements mondains. Elle les regarde simplement comme une énigme tellement abyssale qu'elle ne peut, cette raison humaine-ci, se définir par eux comme cet individu-là vivant cette situation. De tels mouvements apparaissant tellement déraisonnables, la médecine – qui toujours cherche à rendre raison et à régulariser les aberrations de la nature humaine – les classifie sous le registre du symptôme. Devenant l'objet de la médecine, les symptômes qui témoignent de la déraison humaine se sont vus attribuer une spécialisation thérapeutique, une

[1] Héraclite, *Fragments*, 116, trad. fr.M. Conche, Paris, PUF, 1986, p. 227 : « De tous les hommes, c'est la part : se connaître eux-même et bien-penser. ». Ce fragment de la pensée pré-socratique fait évidemment référence à l'inscription apposée au frontispice du temple d'Apollon à Delphes : « *Γνῶθι σεαυτόν* » (« Connais-toi toi-même ») ; inscription qui constitue le point de départ de la philosophie, notamment grâce aux développements qu'elle recevra de Platon. Cf. Platon, *Premier Alcibiade*, 124c, trad. fr E. Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1967, p. 143-144, ou encore : Platon, *Charmide*, 164e, trad. fr E. Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1967, p. 286.

science de la psyché altérée : la psychiatrie. Et comme l'on ne peut soigner que ce que l'on comprend, la psychologie va rapidement venir prêter main forte à un soin psychiatrique qui, sans elle, revêtait les atours barbares et punitifs d'un châtiment moral sanctionnant les actions irraisonnées.

Nous venons de le voir, la psychologie – science de la psyché a priori *« normale »* – émerge à la séparation de la philosophie et de la médecine. Il faudra attendre le milieu du XVIIIè siècle pour que cette science acquiert une reconnaissance universitaire, grâce notamment au travaux de Christian Wolff. D'ailleurs, le rationalisme symbolique de C. Wolff[1] témoigne bien de cette imbrication des champs médicaux et philosophiques, précisément là où la psychologie va, premièrement, s'intéresser aux relations de l'âme au corps et du corps à l'âme. S'en suivront les efforts de son élève Gustav Fechner ainsi que ceux de Wilhelm Wundt qui, le premier, proposera de prendre en compte les phénomènes psychiques grâce à la méthode dite de l'introspection[2]. Cette méthode, empirique et tournée vers l'intérieur de soi – là où se font jour les mouvements de la pensée – sera reprise avec le plus grand des sérieux par celui qui va nous intéresser ici : Sigmund Freud. Et c'est non seulement par sa méthodologie, mais aussi bien par son fond épistémologique, que la psychologie de S. Freud s'inscrit dans cette tradition qui fait fi de la problématique division du corps et de la psyché.

> Les caractères décisifs de la vie psychique sont de nature subjective : nous ne les connaissons, que d'après le contenu de notre propre conscience. Mais il faut invoquer, ici des caractéristiques objectives, qui nous obligent de conclure à posteriori à un être interne, ressemblant en quelque sorte à notre conscience. Ces caractéristiques objectives ne peuvent consister, qu'en certains mouvements corporels, mouvements qui témoignent, que des sensations les ont engendrés.[3]

Aussi S. Freud peut-il radicalement poser cette question de ce qui, dans la psyché, pourrait être responsable de ce qu'il observe à même le corps de ses malades : leurs déviations comportementales qu'il nomme symptômes. Pour lui donc, le symptôme – aberration corporelle constatée – est un symbole. Il est l'indice que la psyché de l'individu est en contradiction avec la

---

[1] C. Wolff, *Psychologie ou traité sur l'âme* [1732], Amsterdam, J. Schreuder et P. Mortier le jeune, 1756, p. 33 : « La psychologie expérimentale est la science d'établir à l'aide de l'expérience les principes par lesquels on peut expliquer tout ce qui arrive à l'âme. »

[2] W. Wundt, *Eléments de psychologie physiologique* [1886], *tome 2*, trad. fr. E. Rouvier, Paris, F. Alcan, 1886, p. 516 : « Grâce à l'analyse soigneuse des faits complexes de la conscience, elle *[la psychologie]* doit découvrir ces phénomènes *fondamentaux*, qui sont supposés être les éléments absolument irréductibles de l'évènement interne, afin d'arriver, par la démonstration des liaisons, qu'ils contractent et des transformations qu'ils subissent, à prouver, que de ces phénomènes peut découler un développement synthétique futur des faits psychologiques. »

[3] W. Wundt, *Eléments de psychologie physiologique*, *tome 1*, trad. fr. *op. cit.*, Paris, F. Alcan, 1886, p. 21.

vie corporelle que ce dernier devrait pouvoir exister. De fait, le symptôme n'est aucunement déraisonnable et il a, pour S. Freud, une raison que la raison ne connaît pas. « Les symptômes névrotiques, affirme le psychanalyste, ont donc leur sens, tout comme les actes manqués et les rêves et, comme ceux-ci, ils sont en rapport avec la vie des personnes qui les présentent ».[1]

Contrairement à la métaphysique donc, la psychologie ne semble pas vouloir distinguer le corps de l'âme. Et la psychologie physiologique de W. Wundt se continue de plein droit dans la psychanalyse de S. Freud qui en est l'héritière incontestable. Si les réflexions de S. Freud partent bien des symptômes qu'il observe sur le corps de ses malades, il en déduit immédiatement que ces symptômes dépendent des mouvements irraisonnés (symptomatiques donc) de la psyché de ces mêmes malades. Il peut alors affirmer que les symptômes corporels sont la traduction des symptômes psychiques de cet « être interne »[2] à la conscience (de ses malades) et que, au final, c'est bel et bien cet « être interne »[3] qui déraisonne et est malade. C'est lui – l'être interne – qui, soumis aux « sensations »[4] qui le met en « mouvement »[5], accorde et la vie psychique, et la vie corporelle de l'individu existant une maladie. De là et par « analogie »[6] avec ce qu'il constate dans les « névroses traumatiques »[7], S. Freud va s'intéresser à cette sensation qui accorderait (ou mieux, désaccorderait), et l'être interne et l'être externe (le corps) de ses malades.

> Tout incident capable de provoquer des affects pénibles : frayeur, anxiété, honte, peut agir à la façon d'un choc psychologique et c'est évidemment de la sensibilité du sujet considéré (et également d'autres facteurs dont nous parlerons plus tard) que dépendent les effets du traumatisme. Dans l'hystérie banale, il arrive assez souvent qu'il y ait non point un unique incident traumatisant, mais plusieurs traumatismes partiels, plusieurs motifs groupés qui ne deviennent actifs qu'en s'additionnant et qui se conjuguent parce qu'ils constituent des fragments de l'histoire d'une maladie.[8]

Voilà l'énigme symptomatique de la maladie psychique en voie de résolution et cette voie – que la conscience psychologique emprunte – est (initialement au moins) celle du traumatisme. Peu étonnant que cette voie advienne encore à la croisée de la méthodologie médicale (corporelle) et

---

[1] S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit*., p. 310.

[2] W. Wundt, *Eléments de psychologie physiologique I*, trad. fr. *op. cit*., p. 21

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

[6] J. Breuer, S. Freud, *Etudes sur l'hystérie* [1895], trad. fr. A. Berman, Paris, puf, 1956, p. 3: « De semblables observations nous paraissent démontrer *l'analogie existant, au point de vue de la pathogénie, entre l'hystérie banale et la névrose traumatique et justifier une extension du concept d'hystérie traumatique*.»

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.*

de la métaphysique philosophique. S. Freud construira d'ailleurs toute sa théorie précisément là où le corps et la psyché ne peuvent s'individualiser, au lieu d'un flou « topique »[1] qui le poursuivra jusqu'à la fin. Et dans ce *« flou topique »*, la psyché se *« corporéise »* aussi souvent que le corps s'abstrait à la pensée. Aussi peut-on utiliser la notion de traumatisme pour caractériser l'émotion qui, dans la psyché, est responsable des symptômes de la déraison ; symptômes que l'on observe alors sur le corps malade. Car le traumatisme, de par son étymologie (*« τραυματισμός »* en grec), s'il convoque bien l'idée d'un mouvement, convoque aussi l'action corporelle d'infliger une blessure physique, de meurtrir et ainsi d'accélérer le pourrissement du corps atteint par l'action qui le rend « blet »[2]. Le traumatisme fait symptôme dans le corps et ceci immédiatement, de par l'histoire de son concept. Devenu psychologique, le traumatisme peut maintenant faire symptôme : rendre malade cet être interne à la conscience qui souffre alors d'une évolution provoquée et risquant de le dérégler prématurément, comme un organisme dont la trop grande maturation entraverait les processus physiologiques.

Si nous devions – afin d'y voir un peu plus plus clair – résumer déjà les premières étapes de l'advenue de la maladie psychique selon S. Freud, nous pourrions dire ceci : les affects ressentis (et que la conscience peut nommer : « frayeur, anxiété, honte »[3]) peuvent être à l'origine d'une blessure de « l'être interne »[4] de cette même conscience. Cette blessure peut alors s'exprimer sur le corps de l'individu blessé en son intérieur et cette expression prendra la forme de symptômes que le médecin constate. Le schéma est rapidement esquissé et il nous manque évidemment toutes les étapes intermédiaires qui donneront corps à la théorie psychanalytique proprement dite.

Evidemment cette *« ontologie intime »* à la conscience, héritière de W. Wundt, est déjà problématique. Pourquoi devrions-nous inférer les symptômes, dont la cause peut être nommée par la conscience, à une blessure intérieure portant sur quelque chose d'inaccessible aux mouvements de cette même conscience ? Cette question, qui va nous occuper tout au long de notre travail, ne semble pas être celle de S. Freud. Au contraire, nous touchons là au « postulat fondamental »[5] de la psychanalyse, à son fondement téléologique. D'ailleurs S. Freud s'en

---

[1] P. Ricœur, *De l'interprétation*, *op. cit*., p. 82 : « Une topique où l'espace n'est plus un lieu mondain, mais une scène sur laquelle entrent en débat des rôles et des masques ».

[2] O.Bloch, W. Von Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, puf, 2002, pp. 74, 646.

[3] J. Breuer, S. Freud, *Etudes sur l'hystérie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 3

[4] W. Wundt, *Eléments de psychologie physiologique I*, trad. fr. *op. cit*., p. 21

[5] S. Freud, *Abrégé de psychanalyse* [1946], trad. fr. A. Berman, Paris, puf, 1949, p. 3.

rendra bien compte, lui qui, à la fin de son œuvre, écrivait qu'il appartenait « à la philosophie de discuter »[1] le *telos* de la technique qu'il avait inventé : moyen pour lui de *« scientificiser »* la psychanalyse dès lors que celui qui réfléchirait aux fondements de la science dont il s'occupe ne pourrait plus s'exister au titre de psychanalyste mais deviendrait, par là même, philosophe. Pour S. Freud, dont la formation médicale est ici primordiale, pas question de s'adonner à quelques réflexions métaphysiques sur le bien fondé de cette *« ontologie intime »* comme nous l'appelons. Non, il la lui faut prouver par l'expérience et ceci afin d'assoir au-dessus cette psychologie dont il entrevoit déjà l'aboutissement. Et quoi de mieux que l'hypnose pour toucher à cet intérieur que la conscience semble défendre de tous ses mouvements réflexifs ?

S. Freud continue alors : si le traumatisme initial est cause du symptôme, c'est parce que son souvenir a disparu de la conscience[2]. Et puisque le souvenir est effacé de la mémoire, c'est qu'il nous faut le chercher ailleurs, en espérant qu'il soit toujours. S. Freud en est persuadé : lorsqu'on aura mis le doigt sur ce traumatisme, lorsqu'on aura enfin explicité le mécanisme de la formation du symptôme, ce dernier disparaitra. Alors le malade pourra exister son corps tel qu'il le devait à l'origine : dans un état de fonctionnement non entravé par la souffrance. Autrement dit et à ce moment là, le malade pourra recouvrer la santé. Mais il nous faut ici une nouvelle analogie pour nous tirer d'affaire : rappelons-nous, semble dire S. Freud, que l'hypnose est également connue pour être « une hystérie artificielle »[3]. C'est donc que l'hystérie – la névrose constatée à même le corps qui souffre de « conversion »[4] – est engendrée (sous l'effet du traumatisme) par « des états de conscience anormaux que nous rassemblons sous le nom d'états "hypnoïdes". »[5] Voilà pourquoi il nous faut remettre notre malade hystérique sous hypnose afin d'approcher aux plus près ces états hypnoïdes, éprouvés dans l'intimité indicible de la conscience en souffrance.

La méthodologie est maintenant prouvée et peut donc se mettre en place grâce à l'expérience clinique. Nous savons déjà que c'est bel et bien cette expérience *« au lit du malade »* qui donnera corps à la théorie freudienne et la fera avancer. Et à son émergence, cette même théorie va se *« nourrir »* des symptômes hystériques nombreux et plurivoques des patientes de S. Freud

---

[1] *Ibid.*

[2] J. Breuer, S. Freud, *Etudes sur l'hystérie*, trad. fr. *op. cit.,* p. 6 : « *La mémoire des malades ne garde nulle trace des incidents en question ou alors ne les conserve qu'à l'état le plus sommaire*. Ce n'est qu'en interrogeant des patients hypnotisés que ces souvenirs resurgissent, avec toute la vivacité d'événements récents. »

[3] *Ibid.*, p. 8.

[4] *Ibid.* p. 67 : « Nous désignons brièvement par le mot "conversion" la transformation d'une excitation psychique en un symptôme somatique durable, tel que celui qui caractérise l'hystérie ».

[5] *Ibid.* p. 8.

et de son compère d'alors, Josef Breuer. Interrogeant par exemple la fameuse « Elisabeth V. R… »[1], S. Freud découvre que sa douleur conversive de la cuisse droite se rapporte au traumatisme de la maladie et de la mort de son père. En effet, nous dit S. Freud, grâce à l'hypnose, la patiente est capable d'aborder son traumatisme : elle met en mots un conflit interne né de la perception d'affects incompatibles et contradictoires créés autour de cette situation d'avoir dû être garde-malade (de son père) et d'avoir dû se détourner de ses aspirations du moment, à savoir « ses désirs érotiques »[2]. Chez cette autre malade encore, l'hypnose nous révèle que les vomissements hystériques adviennent « quand le sentiment de souillure morale provoque une sensation physique de dégoût. »[3] Il est bien inutile de reprendre les autres descriptions cliniques et nous pouvons laisser J. Breuer conclure alors que la névrose hystérique est (toujours) due à un conflit psychique qui se joue « entre le complexe fortement implanté des conceptions morales et le souvenir d'actes ou de pensées incompatibles avec celui-ci »[4].

> L'expérience de tous les jours montre que ce conflit entre idées incompatibles a toujours une action pathogène. Il s'agit généralement de conceptions et de faits relatifs à la sexualité, de masturbation chez les adolescents sensibles, de la prise de conscience, par une femme vertueuse de son inclination pour quelque étranger. *[...]* L'excitation provoquée par des représentations très vives et incompatibles comporte une réaction normale adéquate : la communication verbale. *[...]* La communication verbale soulage, la tension s'y décharge, même lorsqu'elle ne s'adresse pas à un prêtre et qu'elle n'est suivie d'aucune absolution. Lorsque cette issue se trouve bouchée, l'excitation se convertit parfois en phénomène somatique, tout à fait de la même façon qu'une irritation due à des affects traumatisants[5].

Même si c'est bien J. Breuer qui l'écrit ici, S. Freud fera fructifier cette découverte sur laquelle repose sa propre conception des névroses. Il l'écrira lui même assez clairement dans son « Introduction à la psychanalyse » : « Les symptômes servent à la satisfaction sexuelle du malade, ils se substituent à cette satisfaction lorsque le malade en est privé dans la vie normale. »[6] Voilà donc, pour S. Freud qui le maintiendra jusqu'à la fin, le véritable nom du traumatisme interne à la conscience, cause de la maladie psychique, cause de la déraison. Ce véritable nom est celui de *« sexualité »*. C'est la sexualité humaine qui, pour S. Freud, donne corps au traumatisme interne à la conscience. Mieux, ce sont les frustrations sexuelles qui font

---

[1] *Ibid.* p. 106.
[2] *Ibid.* p. 131.
[3] *Ibid.* p. 168.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 359.

traumatisme, précisément au lieu topique de cet « être interne »[1] que W. Wundt a placé dans la conscience. Et si elles font autant traumatisme, c'est que (au moins à l'époque où S. Freud l'écrit) ces frustrations sexuelles ne peuvent se dire (c'est-à-dire venir à la conscience) et ne pouvant se dire, leurs résolutions ne peuvent s'agir tant la psyché et le corps semblent équivalents en psychanalyse.

Même si le traumatisme acquiert ici un nouveau nom, force est de reconnaître qu'il reste emprunt de cette confusion existante, dans la pensée psychologique, entre phénomènes physiques et phénomènes psychiques. Bien sûr, la sexualité humaine est, avant toute chose, un phénomène physique : elle est inhérente au fait que nous sommes d'abord et avant tout au monde, grâce à un corps : grâce à cette chair d'où émergent des besoins et des désirs. Mais pour la psychologie et pour S. Freud encore plus, la perspective s'inverse et c'est le phénomène psychique qui semble primer et imposer au corps son comportement, ses réactions et ses déviances. Le corollaire en est qu'il faut maintenant, à S. Freud, décrire le mouvement qui de la psyché irait vers le corps pour lui permettre de s'exister justement au titre de corps ; à savoir, assouvir ses besoins, exprimer ses désirs et éviter, s'il le peut, les déviances. Ce mouvement S. Freud lui attribuera un nom : la *« pulsion »* (*« trieb »* en allemand). Il le reconnaît : il s'agit là, « d'un concept limite entre le psychique et le somatique »[2]. Il s'agit même, encore une fois, d'un concept psychique calqué sur l'analogie physique de l'arc réflexe. Lorsqu'on excite la patte de la grenouille morte – sujet de l'expérience – cette patte inanimée est encore capable d'un mouvement de retrait. Aussi, lorsqu'on excite quelque membre d'un organisme, on imprime forcément un mouvement dont le sens laisse ouverte l'interprétation. Dès lors, il devient évident – au moins pour S. Freud – que l'excitation d'une partie du corps de quelque individu est toujours responsable (dans son psychisme avant que d'être corporel) d'un mouvement d'aller vers et ce mouvement est ce qu'il nomme pulsion. Les pulsions, nous dit S. Freud, sont les « forces *[...]* qui représentent dans le psychisme les exigences d'ordre somatique »[3]. Par là, il reconnaît que le stimulus premier est extérieur au psychisme, c'est-à-dire mondain et corporel. Pour autant, cela n'intéresse pas la psychanalyse dont, comme le dit très justement P. Ricœur, la « systématique *[...]* est solipsiste »[4]. Aussi S. Freud n'ira, à aucun moment, questionner le phénomène physique initiateur de la pulsion : la « source » de cette pulsion dont l'étude

---

[1] W. Wundt, *Eléments de psychologie physiologique I*, trad. fr. *op. cit*., p. 21

[2] S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions » In *Métapsychologie* [1915], trad. fr. J. Laplanche et J-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968, p. 17.

[3] S. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 7.

[4] P. Ricœur, *De l'interprétation*, *op. cit.*, p. 71.

« déborde le champ de la psychologie »[1]. Seul prime, pour lui, le phénomène psychique : cette pulsion justement qui va régler les comportements de l'homme selon que son « appareil psychique »[2] ait été ou non soumis à quelques traumatismes. C'est donc bien cette pulsion seule, semble-t-il, qui va « pousser »[3] l'homme dans le monde en le conduisant vers un « but »[4] : celui de satisfaire un désir réveillé par une excitation initiale et que la pulsion, justement, cherche à faire disparaître. Elle y arrivera, nous dit S. Freud, grâce à des « objets »[5] qui sont autant de phénomènes mondains dont l'acquisition ou l'expression traduit à chaque fois la réussite pulsionnelle et donc, la disparition des excitations intolérables à un psychisme recherchant une neutralité énergétique quotidienne. Et si l'on considère logiquement que la *« pulsionnalité »* humaine s'organise autour, et de la volonté de conserver à l'identique l'appareil psychique, et de celle d'exprimer une sexualité forcément compromise par la première, nous pouvons résumer cette *« pulsionnalité* » à ses deux buts : l'auto-conservation et la satisfaction sexuelle[6]. Remarquons alors comment le premier but, celui de l'auto-conservation, traduit bien un solipsisme psychique dans la volonté de s'aimer soi-même avant toute chose. Remarquons aussi comment le second but apparaît, au final, n'être que l'extension du premier si l'on pose, comme le fait bien souvent S. Freud, que l'amour de l'autre n'est qu'amour de soi-même à travers l'autre[7]. Et si toute l'énergétique pulsionnelle est vouée à l'amour, alors elle peut prendre le nom que lui donne S. Freud de « libido »[8].

La libido est donc ce mouvement initialement psychique qui pousse l'homme dans le monde, vers la réalisation de ce qu'il est toujours déjà, dans l'intimité la plus profonde (et inaccessible) de sa conscience. Mais pour qu'il se réalise tel qu'il est – nous l'avons vu grâce à l'hypnose des hystériques – il lui faut n'avoir pas été soumis à quelques traumatismes de cet être intérieur qui caractérise sa propre conscience et d'où naît sa libido. Au contraire, si l'expression de la libido est entravée par quelques conflits entre sentiments contradictoires, c'est la voie du symptôme que la réalisation humaine empruntera. Reste à savoir pourquoi et comment tel traumatisme

---

[1] S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions » In *Métapsychologie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 19.

[2] S. Freud, « Lettre à Wilhelm Fliess du 16/05/1897 » In *La naissance de la psychanalyse*, trad. fr. A. Berman, Paris, puf, 1956, p. 177.

[3] S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions » In *Métapsychologie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 18.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*, p. 21.

[7] *Ibid.*, p. 39-40 : « Le mot "aimer" se retire, donc de plus en plus dans la sphère de la pure relation de plaisir du moi à l'objet et se fixe finalement sur les objets sexuels au sens strict et sur les objets qui satisfont les besoins des pulsions sexuelles sublimées. »

[8] S. Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse* [1924], trad. fr. Y. Le Lay, Paris, Payot, 1966, p. 64.

(sexuel) peut faire advenir tel symptôme chez tel individu. Reste à nous pencher sur ces « états de conscience anormaux »[1], ces « états hypnoïdes »[2], qui contiennent l'explicitation intime de la déraison que le symptôme exprime. Pour ce faire, il nous faut nous intéresser aux états d'hypnoses naturelles que nous éprouvons tous, dès lors que notre fatigue ne nous permet plus d'exister un état de conscience claire et pleinement raisonnée.

I.1.2. Les clés des songes

> Les rêves des névrosés nous servent, ainsi que leurs actes manqués et leurs souvenirs spontanés, à pénétrer le sens des symptômes et à découvrir la localisation de la libido. Sous la forme de réalisations de désirs, ils nous révèlent les désirs qui avaient subi un refoulement et les objets auxquels était attachée la libido soustraite au *moi*.
>
> S. Freud, *Introduction à la psychanalyse* (*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 1916-1917*), trad. fr. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1961, p. 557.

Si le symptôme de tel névrosé est bien unique, S. Freud va tout de même chercher à systématiser l'histoire – non pas de ce symptôme en particulier – mais celle, partagée, de la venue au monde de tout symptôme (névrotique). Et cette tentative d'explicitation historique de phénomènes aussi hétérogènes que les symptômes psychiatriques, va faire intervenir tout un réseau symbolique complexe, mais dont le *télos* est des plus évidents puisqu'il est porté par le fondement de la langue : l'histoire des mots. En effet, ce qu'il y a de plus commun à toute *« phénoménalisation »*, c'est que l'apparition est avant tout un apparaître à… À savoir que l'adresse inhérente à la manifestation de ce qui justement se donne comme phénomène, implique toujours déjà la conscience pour qui telle chose apparaît au titre de phénomène mondain. Or, la conscience ne (se) rend compte du phénomène que lorsqu'elle peut (se) le nommer : lorsqu'elle peut lui attribuer le signe qui (lui) en donnera connaissance. Le symptôme ne déroge pas à cette règle et l'explicitation historique de son advenue mondaine ne peut être que verbale, dès lors que le malade va (se) raconter le contexte de l'apparition de son trouble.

Sans pouvoir reconnaître cela, l'intuition de S. Freud prendra pourtant le même chemin par cette demande qu'il formule à ses patients de bien vouloir (se) raconter (à lui). Il usera initialement du subterfuge de l'hypnose comme moyen de faire en sorte que le malade se dise vraiment, c'est-à-dire que soient levées toutes ses réticences, pudeurs ou hontes. Bref, tout ce qui pour S. Freud

---

[1] J. Breuer, S. Freud, *Etudes sur l'hystérie*, trad. fr. *op. cit.,* p. 8.

[2] *Ibid.*

tombe sous le coup de ce qu'il nomme « résistances »[1]. Se rendant très vite compte que l'hypnose laisse de côté tout travail sur les résistances et ne peut être à l'origine que de « résultats *[...]* capricieux et non durables »[2], S. Freud la délaisse et se focalise alors sur le dire conscient de patients à qui il *« ordonne »* de ne rien cacher de leurs idées. Il leur demande de laisser libre court aux associations d'idées que provoque, en eux, ce que « Mlle Anna O… »[3] – patiente de J. Breuer – avait appelé la « talking cure »[4]. Et cette *« cure de parole »*, menée grâce à la consigne fondamentale des associations libres d'idées, est précisément ce que l'on connaît encore sous le nom de psychanalyse.

C'est alors une nouvelle analogie qui servira à S. Freud de point de départ à la mise en place et à l'éprouvé de sa technique : puisque les malades (hystériques) souffrent « d'états hypnoïdes »[5] pathogènes, c'est que les clés de l'énigme du symptôme se trouvent dans les rêves, y compris et surtout ceux qui ne sont pas pathologiques. Induction probablement discutable mais que S. Freud ne discutera pas, avant de se lancer dans cette « interprétation des rêves »[6] qui lui apparaît si nécessaire à la poursuite de sa réflexion. Une interprétation des rêves dont le fondement phénoménal n'est pas le rêve lui-même – comment cela pourrait-il être possible sans le recours *« science-fictionnel »* à quelques appareils n'existant qu'en idées principalement littéraires ou cinématographiques ? – un fondement phénoménal donc qui n'est pas le rêve lui-même, mais sa mise en mots au décours de la séance psychanalytique.

S. Freud le reconnaît, il tient encore cette idée de son maître W. Wundt. C'est lui qui déjà, dans sa « psychologie physiologique »[7], déclarait ceci : « En fait, le rêve nous permet de connaître par nous-mêmes presque tous les états que l'on observe dans les asiles »[8]. Reprenant cette affirmation à son compte et après une brève revue de la littérature sur le rêve, S. Freud peut avancer que le rêve représente toujours l'expression (plus ou moins symbolique) des désirs les plus intimes du rêveur. Comment en arrive-t-il à une telle conclusion ? La réponse est simple et n'est même pas à rechercher dans l'induction à laquelle S. Freud se prête dans son ouvrage[9] ; induction qui ne porte d'ailleurs que sur quelques-uns de ses propres rêves et ceux de son

[1] *Ibid.,* p. 122.
[2] S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 352.
[3] J. Breuer, S. Freud, *Etudes sur l'hystérie*, trad. fr. *op. cit.,* p. 14.
[4] *Ibid.* p. 21.
[5] *Ibid.*, p. 8.
[6] S. Freud, *L'interprétation des rêves*, trad. fr. I. Meyerson, Paris, puf, 1967.
[7] W. Wundt, *Eléments de psychologie physiologique I*, trad. fr. *op. cit*.
[8] S. Freud, *L'interprétation des rêves*, trad. fr. *op. cit.*, p. 85.
[9] *Ibid.*

entourage intime. Il nous semble même que cette induction syllogistique est déjà orientée par la prémisse que S. Freud proposait en amorce. Aussi et partant du fait que les états hypnoïdes de ses patientes hystériques se nourrissent de l'histoire d'un conflit intra-psychique opposant leur désirs inavouables à celui qu'elles existent en fait, S. Freud peut retenir que leur état d'hypnose dévoilera à coup sûr ce même conflit entre désirs. Illustrant cela par quelques rêves simples[1], il en déduit que tout rêve se doit de représenter les conflits du désir humain, dès lors que les résistances vigiles disparaissent dans l'état d'hypnose ; que cet état soit induit par un thérapeute ou par la fatigue.

> Si j'affirme ainsi que la signification de *chaque* rêve est un accomplissement de désir, je sais que je me heurterais à une opposition irréductible. On m'objectera : le fait qu'il y a des rêves que l'on doit interpréter comme des voeux accomplis n'est pas nouveau *[...]* Mais dire qu'il n'y a que des rêves d'accomplissement de désir est une généralisation injustifiée que l'on peut réfuter sans peine. Trop de rêves enferment un contenu pénible, sans trace de réalisation d'un désir. *[...]* Il n'est cependant pas difficile de répondre à ces objections, en apparence convaincantes. Il suffit de se rappeler que notre théorie s'appuie sur un examen, non du contenu manifeste du rêve, mais du contenu de pensée que le travail d'interprétation découvre derrière le rêve. Nous opposons au *contenu manifeste* le *contenu latent*.[2]

S. Freud en est certain, le rêve ne ment pas. Le rêve, toujours, dit la vérité au sujet du rêveur. Si le rêveur peut mentir, s'il peut résister au thérapeute qui lui demande de (se) raconter, son rêve ne pourra que dire le vrai, à chaque fois. Interprétés comme accomplissements des désirs qui ne peuvent s'exister en fait, les rêves de tout individu sont autant de trahisons pointant précisément ce que cet individu-ci ne souhaite (s')avouer. Encore faut-il, nous dit S. Freud, une bonne interprétation pour retrouver le vrai dans le « contenu manifeste »[3] du rêve qui, lui, peut être trompeur. Un contenu manifeste qui, bien souvent même, trompe le rêveur et le détourne de la prise de conscience d'un désir – le sien – lui restant interdit. Tout se passe donc comme si le contenu manifeste du rêve était malicieusement mis en place par l'appareil psychique qui tenterait, par là, de maintenir à tout prix le sceau des résistances dont la conscience est frappée. Car pour S. Freud – et cela devient clair dans cette gymnastique d'interprétation symbolique des sens cachés – l'appareil psychique de chaque individu ne peut aucunement se résumer à la

---

[1] *Ibid.*, p. 117-121. Ici, S. Freud s'adonne à l'analyse de brefs rêves d'enfants qui sont, pour lui, « des réalisations naïves » plus faciles à déchiffrer que les longs rêves tortueux des adultes.

[2] *Ibid.*, p. 123-124.

[3] *Ibid.*

conscience. Il pointe là et nous l'avons déjà souligné, cet « être interne »[1] à la conscience que la conscience ne connaît pas mais qui pourtant, contient la vérité de l'être tout entier. Une vérité qui ne se manifeste qu'à prendre les oripeaux d'un rêve dont le cryptage frappe d'interdit le sens véritable (ou d'un symptôme maintenant devenu l'équivalent agi et pathologique d'un état d'hypnose anodin et banal).

C'est bien une théorie herméneutique des rêves que S. Freud va nous proposer dans son ouvrage fondateur. Cette théorisation nous semble même être la pierre angulaire de la psychanalyse. Elle nous semble être l'indépassable innovation d'une psychologie qui, grâce à cela, fera date jusqu'à aujourd'hui. Cela advient au chapitre VI de la science des rêves, là où S. Freud aborde ce qu'il qualifie de « travail du rêve »[2] : un effort onirique conduit par les résistances de la conscience humaine, qui cherchent à masquer le sens profond (latent) de chaque rêve par le cryptage figuratif de ce qui le manifeste. Pour S. Freud, « le rêve est un rébus »[3]. C'est-à-dire que le rêve parle une langue faite de signes dont les significations ne viennent au jour que lorsqu'on les interprète dans l'énoncé en entier. Les signes un à un ne signifient rien (ou trop), mais leur association temporelle – leur mélodie pour ainsi dire – est quant à elle, chargée de sens et pointe vers cette réalisation onirique de désirs trop inavouables à s'exprimer en acte dans le monde que la conscience (éveillée) organise pour exister. Ne retrouvons-nous pas ici, les lois de la linguistique telles que décrites par certains linguistes – notamment Emile Benveniste[4] ? S. Freud le sait bien et le reconnaît même au début du chapitre VI de sa *Traumdeutung* :

> Les pensées du rêve et le contenu du rêve nous apparaissent comme deux exposés des mêmes faits en deux langues différentes ; ou mieux, le contenu du rêve nous apparaît comme une transcription (*Übertragung*) des pensées du rêve, dans un autre mode d'expression, dont nous ne pourront connaître les signes et les règles que quand nous aurons comparé la traduction et l'original.[5]

S. Freud propose donc ici un véritable travail d'interprétation. Le rêve, nous dit-il, est un rébus qui traduit les désirs inavouables et inavoués du dormeur. C'est une langue originale qui

---

[1] W. Wundt, *Eléments de psychologie physiologique I*, trad. fr. *op. cit.*, p. 21.

[2] S. Freud, *L'interprétation des rêves*, trad. fr. *op. cit.*, p. 241.

[3] *Ibid.*, p. 242.

[4] E. Benveniste, *Problèmes de linguistiques générale I* [1966], Paris, Gallimard, 2014, p. 124-131 : « Le mot peut donc se définir comme la plus petite unité signifiante libre susceptible d'effectuer une phrase, et d'être elle-même effectuée par des phonèmes. Dans la pratique, le mot est envisagé surtout comme élément syntagmatique, constituant d'énoncés empiriques. Les relations paradigmatiques comptent moins, en tant qu'il s'agit du mot, par rapport à la phrase. *[…]* C'est dans le discours, actualisé en phrases, que la langue se forme et se configure. Là commence le langage. »

[5] S. Freud, *L'interprétation des rêves*, trad. fr. *op. cit.*, p. 241.

s'organise grâce à certaines lois que l'on peut décrire par un effort justement linguistique. Cet effort, c'est celui que va nous proposer S. Freud dans sa clarification du travail du rêve. Et dans son analyse des mécanismes du cryptage des rêves, il retrouve quatre principaux moteurs de (dé)formations des pensées latentes et actives à l'arrière plan du phénomène du rêve. Ces quatre mécanismes du travail du rêves sont : « La condensation *[...]*, le déplacement *[...]*, la figuration *[...] et* l'élaboration secondaire »[1].

C'est grâce à la formulation verbale des rêves racontés, que S. Freud se rend compte du fait que de nombreux mots sont nécessaires à la définition de ce qui se donnait, dans le rêve vécu, comme un seul mot, une seule image ou un unique chiffre. C'est donc que ce chiffre, cette image ou ce mot a *« condensé »* toute la définition en un unique signifiant onirique[2].

Secondairement et toujours grâce à l'analyse verbale venant après-coup, S. Freud remarque que ce qui semblait être le plus important dans le rêve vécu, se pare d'une valeur moindre au moment de son énoncé. C'est que le travail du rêve a *« déplacé »* la valeur des pensées qui y étaient liées et l'a fixé sur un (ou des) signe(s) de moindre sens afin que la vérité soit mise à distance dans la formulation entière de ce qui devait être celle d'un désir à jamais indicible[3].

Aussi et pour S. Freud, « Le *déplacement* et la *condensation* sont les deux grandes opérations auxquelles nous devons essentiellement la forme de nos rêves. »[4] C'est donc grâce à ces deux mécanismes princeps que le rêve devient le phénomène vécu par le rêveur. Et ce phénomène se donne à lui par un langage original dont la forme se fonde des lois du langage qui sert au rêveur pour raconter, après coup, le vécu. Le travail de figuration du rêve n'est que le résultat des deux premiers mécanismes de formation du rêve : il ne fait que (re)trouver le meilleur signe permettant et d'exprimer le rêve, et de donner voix aux désirs que le rêveur ne veut reconnaître en conscience. Les signes de la langue du rêve – ses phonèmes (ou ses symboles) – sont appelés à faire en sorte que la conscience du rêveur continue à se bercer des illusions qui la maintiennent endormie, ou vivante dans cette hallucination qu'elle s'est d'ores et déjà créée et qu'elle nomme sa réalité. Ici s'inverse alors le sens de la réalité, car le rêve semble plus véritable que l'éprouvé du monde par la conscience éveillée. Le rêve est une nouvelle langue qui pointe vers la vérité du rêveur ; laquelle vérité reste interdite au rêveur, dans ce monde que son langage organise en

---

[1] *Ibid.* pp. 242, 263, 267, 416.

[2] *Ibid.* p. 242 : « Le rêve est bref, pauvre, laconique, comparé à l'ampleur et à la richesse des pensées du rêve. Écrit, le rêve couvre à peine une demi-page ; l'analyse, où sont indiquées ses pensées, sera six, huit, douze fois plus étendue.»

[3] *Ibid.*, p. 263 : « Ce qui est visiblement l'essentiel des pensées du rêve n'est parfois pas du tout représenté dans celui-ci. Le rêve est *autrement centré*, son contenu est rangé autour éléments autres que les pensées du rêve.»

[4] *Ibid.* p. 266.

autant d'illusions le maintenant endormi à ce qu'il devrait se savoir être. S. Freud retrouve là les énoncés qui ont initié sa réflexion (et la nôtre d'ailleurs) et qui sont ceux que Platon avançait par l'allégorie de la caverne[1] que nous devrons reprendre plus tard.

Le dernier opérateur du travail du rêve – « l'élaboration secondaire »[2] – n'est pas à proprement parler un mécanisme de la formation du rêve, en cela qu'il ne l'éclaire pas en sa phénoménalité. En effet, cette élaboration secondaire du rêve n'est autre que sa mise en mots par le rêveur ; lequel, secondairement à son vécu du rêve, peut en témoigner par un langage où l'emprise des résistances le maintient dans l'illusion créée au titre de sa réalité consciente. S. Freud nous annonce ainsi que l'élaboration secondaire rend le rêve « intelligible »[3] : elle lui fait prendre la forme narrative d'un phénomène passé.

> C'est donc bien l'intervention de notre pensée normale, et non d'une autre instance psychique, qui impose au contenu du rêve l'intelligibilité, le soumet à une première interprétation et l'amène par là à être tout à fait mal compris. Notre interprétation doit donc observer le précepte suivant : négliger dans tous les cas la cohésion apparente du rêve comme suspecte, et accorder aux éléments clairs et aux éléments obscurs la même attention dans nos recherches pour retrouver le matériel du rêve.[4]

L'élaboration secondaire vient donc ajouter de la complexité à un phénomène déjà crypté, puisqu'il était la traduction d'un langage qu'il tentait de trahir. Plus le rêve raconté est clair ou compréhensible et plus sa signification devrait être obscure ou tortueuse. Moins la conscience du rêveur semble se bercer d'illusions et plus sa réalité est fausse : plus sa facticité est insignifiante.

À y bien songer, il est étonnant que S. Freud termine sa description du travail des rêves par ce mécanisme qui, pourtant, nous a semblé initial. C'est par le dire des rêves – avons-nous écrit – que la pensée freudienne avance et établit son analyse des mécanismes de formations oniriques. C'est parce que le rêve peut se raconter qu'il se donne au titre de phénomène, non seulement pour celui qui l'entend mais avant tout, pour celui qui l'a vécu. Même si le vécu du rêve – sa perception initiale – ne tient peut-être pas du langage, même si le rêve est un phénomène purement corporel et sensitif, sa *« phénoménalisation »* psychanalytique est toujours déjà langagière. Ceci, S. Freud ne semble pas l'apercevoir. Il ne semble pas se rendre compte que tout ce travail du rêve qu'il décrit, vient renommer autrement les lois du langage que le rêveur utilise pour raconter son rêve. C'est Jacques Lacan qui l'apercevra et qui retrouvera, dans la

[1] Platon, *La république*, VII, 514, trad. fr. G. Leroux, 2008.
[2] S. Freud, *L'interprétation des rêves*, trad. fr. *op. cit.*, p. 416.
[3] *Ibid.* p. 426.
[4] *Ibid.*

condensation, le phénomène langagier de la métaphore et dans le déplacement, celui de la métonymie[1].

Posons que le symptôme psychique est le témoin d'un état hypnoïde pathologique : d'un état modifié de conscience qui se rapproche du sommeil que la fatigue induit au quotidien. Posons que cet état est occupé par des idées n'étant rien d'autre que l'expression d'un désir contredit en conscience, et dont l'énoncé prend l'allure d'une mélodie symbolique dont le sens est tellement caché qu'il en devient interdit. Qu'a t-on prouvé ? Ceci : que le trouble psychique – le symptôme (tout comme le rêve) – est un phénomène qui échappe au langage conscient mais qui n'échappe pas à la langue, puisque nous y retrouvons les lois linguistiques au titre d'un premier ensemble d'opérateurs responsable d'un symbolisme conscient essayant de dire, comme il le peut, l'interdit. Nous en concluons que ce qui donne corps à l'analyse de ce néo-langage (celui du rêve dont les principes sont assurément les mêmes que ceux du symptôme), sont les lois de la langue que la conscience utilise toujours déjà pour (se) raconter, pour narrer ce qu'elle se pense être au monde et ce qu'elle pense que le monde est pour elle. Partant de la langue en tant que possibilité de manifestation d'un fait énigmatique, S. Freud en revient au langage au titre de fondement d'un phénomène qu'il méconnaît, en cela qu'il le pense indicible.

A fonder son induction sur une prémisse qu'il ne discute pas, S. Freud ne propose que l'affirmation d'une intuition qu'il n'éprouve pas. Chemin faisant, il lui semble avoir découvert la vérité du rêveur, placée à l'intérieur même de l'appareil psychique : là où, voilée à la conscience, elle la définit comme cette conscience-ci vivant ce monde-là. Il (re)découvre donc cet être interne que W. Wundt avait pensé comme constituant princeps de la conscience et dont les mouvements se manifestaient grâce aux attributs de cette même conscience, à savoir le langage utilisé pour se savoir être. Et, à découverte – même s'il ne s'agit que d'une re-découverte – une nouvelle terminologie s'impose. Renommant l'être interne à la conscience, S. Freud va maintenant parler « d'inconscient »[2].

---

[1] J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient » In *Écrits I* [1966], Paris, Éd. du Seuil, 1999, p. 508 : « La *verdichtung*, condensation, c'est la structure de surimposition des signifiants où prend son champ la métaphore *[...]* La *verschiebung* ou déplacement, c'est plus près du terme allemand ce virement de la signification que la métonymie démontre ».

[2] S. Freud, *La naissance de la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 155. Dans sa lettre à W. Fliess du 06/12/1896, S. Freud va définir ce qui, pour lui, est déjà cette organisation psychique qu'il nomme l'inconscient : c'est « un second enregistrement *[des perceptions]* ou une seconde transcription, aménagé suivant les autres associations – peut-être suivants des rapports de causalité. Les traces de l'inconscient correspondraient peut-être à des souvenirs conceptionnels et seraient aussi inaccessibles au conscient. »

> L'étude du rêve nous ouvre l'accès le plus commode à la connaissance de l'inconscient refoulé dont fait partie la libido soustraite à la domination du *moi*. *[...]* Nous devons reconnaître que l'homme sain possède, lui aussi, dans sa vie psychique, ce qui rend possible la formation de rêves et celle de symptômes, et nous devons en tirer la conclusion qu'il se livre, lui aussi, à des refoulements, qu'il dépense un certain effort pour les maintenir, que son système inconscient recèle des désirs réprimés, encore pourvus d'énergie, et qu'*une partie de sa libido est soustraite à la maîtrise de son moi*. L'homme sain est donc un névrosé en puissance, mais le rêve semble le seul symptôme qu'il soit capable de former.[1]

Sans aucune justification, nous passons de la figure d'analogie à la généralisation dans la théorie freudienne. Amalgamant rêve et symptôme (sur la base d'une indistinction fondamentale entre phénomènes psychiques et physiques), S. Freud *« prouve »* que le constituant princeps de la conscience est forcément toujours déjà même, en tout homme. Cet être interne à la conscience, que l'on nomme désormais « inconscient »[2], est toujours déjà là : constitué et actif en ce sens qu'il donne naissance aux rêves des hommes lorsqu'il n'a pas été *« traumatisé »*, ou aux symptômes dans le cas contraire. Ne discutant toujours pas sa prémisse majeure, S. Freud ne voit pas que, peut-être, ne traite-t-il ici que du langage. Délaissant cette question, il ne lui reste qu'à montrer comment l'inconscient se construit et pourquoi cette construction fait de lui un opérateur essentiel à un être-au-monde dont la seule conscience (freudienne) est manifestement insuffisante à faire être.

I.1.3. Problématique de l'inconscient

> Disons-le donc une fois de plus : le fait seul qu'il est possible, grâce à une interprétation analytique, d'attribuer un sens aux symptômes névrotiques constitue une preuve irréfutable de l'existence de processus psychiques inconscients ou, si vous aimez mieux, de la nécessité d'admettre l'existence de ces processus.
>
> S. Freud, *Introduction à la psychanalyse* (*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 1916-1917*), trad. fr. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1961, p. 336.

Dans son *Introduction à la psychanalyse*[3] – en partie écrite contre les détracteurs de sa psychothérapie – nous sommes étonnés de voir que S. Freud, tentant de sauver cette notion d'inconscient, ne la justifie pas. Plus grave, dans ce même texte qui fait initialement de

---

[1] S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 557-558.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

l'inconscient un simple recours langagier pratique[1], S. Freud va rapidement et sans démonstration aucune, affirmer que cet inconscient existe toujours déjà au titre d'un des lieux de l'appareil psychique. La logique est simple : puisqu'il nous faut interpréter le sens caché du rêve (ou du symptôme), c'est que les idées qui l'explicitent sont masquées à la conscience du rêveur (ou du malade). Les idées responsables du conflit – dont le rêve (ou le symptôme) est le témoin – sont forcément présentes dans l'appareil psychique pour pouvoir rendre compte de la manifestation actuelle de tel rêve (ou de tel symptôme). Ces idées cachées sont donc là, au moment du rêve et de son « élaboration secondaire »[2], dans l'appareil psychique et ce même si la conscience n'y a pas accès. Dans le cas contraire, il suffirait de faire dire au rêveur (ou au malade) le pourquoi de son rêve (ou de son symptôme). Dans un cas comme dans l'autre, il n'y arrive pas. C'est donc bien qu'il ne peut se saisir des idées qui pourtant sont les siennes et qui sont à l'origine de ce rêve ou de ce symptôme. Comme pour les hystériques qui souffraient « de réminiscences »[3], le psychisme du rêveur organise tel rêve parce que la présentification du souvenir qui le préoccupe n'est pas possible. Ce souvenir, pourtant existant, est devenu inaccessible en conscience, il est donc forcément inconscient. Dans cette logique se situe le pas décisif de S. Freud, car s'il pose au début de son texte l'utilisation du terme *« inconscient »* au titre d'un adjectif, force est de reconnaître que ce même terme apparaît, au final, au titre d'un substantif. Il s'agit là d'un glissement sémantique dont nous n'avons pas pu retrouver la justification dans les écrits freudiens. L'inconscient ne qualifie pas, il explique et ceci de par son être même, de par sa structure.

L'organisation de ce que nous appellerons désormais « l'inconscient »[4], semble se construire notamment grâce aux pensées latentes du rêve. Grâce aussi aux traumatismes psychiques indicibles qui éclairaient la formation du symptôme. Au final, l'inconscient semble se fonder sur tous ces désirs inavouables qui menacent le sentiment de soi et du monde où le soi-même s'éprouve. Pour une bonne part donc (peut-être même en totalité), l'inconscient est le lieu où vivent, celés, les désirs sexuels qui n'ont pu trouver leur voie de réalisation en acte, dans la réalité. Tous ces désirs dont la réalisation – dont la force – a été réprimée par la conscience ne

---

[1] *Ibid.*, p. 129-130 : « Je vous propose maintenant d'opérer une modification de notre terminologie, dans le seul but de donner à nos mouvements un peu plus de liberté. Au lieu de dire : *caché, inaccessible, inauthentique*, nous dirons désormais, pour donner la description exacte : inaccessible à la conscience du rêveur ou *inconscient*. »

[2] S. Freud, *L'interprétation des rêves*, trad. fr. *op. cit.*, p. 416.

[3] J. Breuer, S. Freud, *Etudes sur l'hystérie*, trad. fr. *op. cit.,* p. 5.

[4] S. Freud, *La naissance de la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 155

voulant pas s'y reconnaître en acte, se retrouvent, affirme S. Freud, « refoulés »[1] dans l'inconscient.

> Les mêmes forces qui, aujourd'hui, s'opposent à la réintégration de l'oublié dans le conscient sont assurément celles qui ont, au moment du traumatisme, provoqué cet oubli et qui ont refoulé dans l'inconscient les incidents pathogènes. J'ai appelé *refoulement* ce processus supposé par moi et je l'ai considéré comme prouvé par l'existence indéniable de la *résistance*.[2]

A cette époque (1909), S. Freud maintient encore sa théorie du traumatisme. Il l'invalidera rapidement sans conséquence pour ses idées. En effet, l'impact délétère du désir amené à être refoulé est suffisant à initier le processus. Nul besoin que ce désir soit frappé du sceau du traumatisme, il est le traumatisme à lui seul. Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que le désir amené à être refoulé est attaché à quelques idées (en termes freudiens : des « représentations »[3]) que la conscience ne souhaite pas exister comme ses idées à elle. Des idées qui contreviennent trop au sentiment de soi-même et qui, si elles devaient être réalisées telles quelles, au sein du monde, demanderaient à la conscience de se vivre d'une manière bien différente de celle qu'elle a pour habitude d'être. Des idées qui, pour être reconnues par la conscience comme ses idées, demanderaient donc un effort énergétique que la conscience n'est pas prête à fournir.

L'important ici et P. Ricœur[4] l'a grandement souligné dans son ouvrage sur S. Freud, c'est que l'appareil psychique est un appareil dynamique. Cet appareil est entièrement constitué d'énergie : de forces, contre-forces, de flux et de reflux. La première des forces de cet appareil psychique, nous l'avons déjà rencontrée, c'est la libido. C'est cette force de réalisation qui pousse l'homme dans le monde et qui le pousse dans une (ou quelques) direction(s) définie(s). Des directions qui semblent se décider ainsi : telle représentation est acceptable à la conscience (qui y trouve une voie de reconnaissance de la mêmeté qu'elle tente d'organiser au quotidien) et la poussée libidinale qui s'y attache donnera lieu à un acte. Telle autre représentation est inacceptable (pour les raisons inverses), elle sera refoulée dans l'inconscient et avec elle, toute sa charge énergétique qui n'a pu se décharger dans l'action. Il faut croire alors que nombres d'idées

---

[1] *Ibid.*, p. 134. Manuscrit K. : « Les névroses de défense » qui accompagne la lettre de S. Freud à W. Fliess du 01/01/1896.

[2] S. Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 31.

[3] J. Breuer, S. Freud, *Etudes sur l'hystérie*, trad. fr. *op. cit.,* p. 11 : « On acquiert encore une connaissance particulière de l'accès hystérique en tenant compte de la théorie *[…]* d'après laquelle les groupes de représentations présents dans les états hypnoïdes de l'hystérie et qui demeurent isolés des autres représentations tout en pouvant s'associer entre eux, représentent le rudiment, plus ou moins organisé, d'un second conscient, d'une condition seconde. »

[4] P. Ricœur, *De l'interprétation*, *op. cit.*

– nombre de représentations – associées les unes aux autres par contiguïté avec l'idée principalement *« traumatique »,* seront refoulées ainsi, dans l'inconscient ; lequel doit donc souffrir une charge libidinale conséquente. Mais l'inconscient, nous dit S. Freud, n'est pas capable de contenir toute cette énergie. Comme la vapeur dans la cocotte, la pression est telle que l'énergie s'échappe en entrainant avec elle quelques idées associées ; quelques représentations qui ne doivent pas être trop proches de celle qui, initialement, a subi le refoulement. Les résistances y veillent et maintiennent ainsi l'excitation libidinale dans une frange acceptable pour la conscience dont la neutralité énergétique semble être le but ultime.

> Le système nerveux est un appareil auquel est impartie la fonction d'écarter les excitations à chaque fois qu'elles l'atteignent, de les ramener à un niveau aussi bas que possible ; il voudrait même, si cela était faisable, se maintenir rigoureusement dans un état de non-excitation.[1]

Nous touchons là déjà à ce que S. Freud appellera le « principe de constante »[2] de l'appareil psychique. En effet, l'appareil psychique freudien est un système qui tente, coûte que coûte, de maintenir un état d'équilibre énergétique en limitant les apports et en économisant ses efforts, ses dépenses. Pour S. Freud, tout est question de dynamisme au sens physique du terme et ce même s'il ne parle que de faits psychiques.

Cette confusion phénoménologique qui, pour nous, représente la principale tension de la pensée freudienne, nous la retrouvons ici – dans la structuration de l'inconscient – à son acmé. Comment doit-on rendre compte d'une architectonique, que S. Freud affirme être celle caractérisant son système inconscient, dont les dimensions physique (énergétique) et formelle sont équivalente ? Il s'agirait alors de réifier les formes au titre de choses que l'on pourrait mesurer, peser, etc… des formes devenues des choses à quantifier.
Cela va même au delà du système algébrique dont la tâche est d'abstraire la valeur de la chose à un signe. Une fois le calcul effectué, le retour à la chose n'est possible et applicable qu'à travers une modification qualitative de sa valeur dont la quantité n'est pas atteinte. Pour S. Freud au contraire, la forme n'est pas l'indice de la valeur des choses : elle est la chose même et ce parce

---

[1] S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions » In *Métapsychologie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 17. Si S. Freud mettra, assez tardivement en forme cette notion, il s'agit pourtant de quelque chose avec quoi il travaille depuis ses début. En effet, nous retrouvons l'élaboration d'une « théorie de la constance » dans la première partie de son « Esquisse d'une psychologie scientifique ». Cf. S. Freud, *La naissance de la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 339-344. Cf. également le *« Manuscrit D »,* In S. Freud, *La naissance de la psychanalyse*, *op. cit.*, p.79.

[2] S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir » [1920] In *Essais de psychanalyse*, trad. fr. J. Laplanche et J-B. Pontalis, Paris, Payot, 1981, p. 51.

qu'une quantité d'énergie s'y adjoint. Aussi peut-on transformer la quantité par un calcul et modifier drastiquement la chose en sa *« grandeur »*.

Ce calcul, c'est celui dont est responsable le psychanalyste dans sa prise en compte langagière du phénomène inconscient dont seul, pourtant, la dimension qualitative peut être atteinte. Mais pour S. Freud, l'énonciation formelle des associations d'idées atteint, non pas la qualité des *« choses »* inconscientes que ces idées re-présentent, mais ces choses elles-mêmes en amoindrissant leur charge énergétique. Il s'agit ici de ce que le psychanalyste nomme « abréaction »[1] et qui devrait faire disparaître le symptôme dès lors que le discours du patient cernerait, au plus près, son désir inconscient. L'abréaction a pour effet de faire perdre une quantité d'énergie aux représentations refoulées dans l'inconscient. Devenant conscientes dans le langage, les représentations déchargent l'inconscient d'une quantité d'énergie qui l'encombrait. Le but avoué de la psychanalyse est donc celui de *« faire remonter »* à la conscience le contenu inconscient, par l'entremise du langage.

Aussi faut-il croire – et J. Lacan l'a affirmé – que ce qui s'approche analogiquement au plus près de la structure de l'inconscient, c'est la structure du langage. Pour le psychanalyste, l'inconscient comme le langage, se construisent autour de signes recouvrant la valeur des choses, au moins pour celui qui les nomme. Mais S. Freud reconnaît que la langue ne contient pas la dimension eidétique des choses et qu'elle n'est donc pas suffisante à faire tenir un appareil psychique devant composer avec des objets dont l'essence conduit, au pire à la maladie, au mieux aux rêves. Et si l'inconscient se structure bien « comme un langage »[2], il contient en plus cette eidétique (énergétique) des choses ; laquelle eidétique explicite le pouvoir des représentations inconscientes sur l'être se construisant *« en »* elles.

> La différence entre la santé nerveuse et la névrose n'est donc qu'une différence portant sur la vie pratique et dépend du degré de jouissance et d'activité dont la personne est encore capable. Elle se réduit probablement aux proportions relatives qui existent entre les quantités d'énergie restées libres et celles qui se trouvent immobilisées par suite du refoulement. Il s'agit donc d'une différence d'ordre quantitatif et non qualitatif. Je n'ai pas besoin de vous rappeler que cette manière de voir fournit une base théorique à la conviction que nous avons exprimée, à

[1] J. Breuer, S. Freud, *Etudes sur l'hystérie*, trad. fr. *op. cit.,* p. 5-6 : « l'être humain trouve dans le langage un équivalent de l'acte, équivalent grâce auquel l'affect peut être "abréagi" à peu prés de la même façon. Dans d'autres cas, ce sont les paroles elles-mêmes qui constituent le réflexe adéquat, par exemples les plaintes, la révélation d'un secret pesant (confession). Quand cette sorte de réaction par l'acte, la parole et, dans les cas les plus légers, par les larmes, ne se produit pas, le souvenir de l'événement conserve toute sa valeur affective. »

[2] J. Lacan, « L'étourdit » [1973] In *Autres écrits*, Paris, Éd. du Seuil, 2001, p. 452.

> savoir que les névroses sont curables en principe, bien qu'elles aient leur base dans la prédisposition constitutionnelle.[1]

La prédisposition constitutionnelle dont parle S. Freud ici, n'est autre que l'organisation de l'inconscient ; lequel contient une plus ou moins grande quantité d'énergie associée aux indices des expériences que « la personne »[2] aura vécu tout au long de son existence. C'est que l'inconscient, puisqu'il est organisé comme un langage et qu'on ne peut l'atteindre qu'à le dire, contient toute l'histoire des représentations qui s'y trouvent. Il contient non seulement les traces énergétiques des affects ressentis à l'occasion des expériences vécues, mais aussi bien les signes de ces mêmes expériences ; des signes se donnant à la conscience comme autant de mots qui les indiquent. Imbriquée à l'énergie qu'elle transporte, c'est toute l'histoire de la personne qui se retrouve là, dans son inconscient : au plus intime de son organisation psychique et à l'insu de cette même personne, ne s'y éprouvant qu'à travers *« l'élaboration secondaire »* que sa pensée lui imprime. La conscience ne devient ici qu'une traduction (ou plutôt la traduction seconde d'un premier engramme devenu inaccessible), d'une histoire dont la force est implicitement diminuée par l'exégèse. Or, qui dit interprétation, dit forcément interprète.

Nous n'avons pas encore rencontré, dans la théorie freudienne, le traducteur de cette histoire personnelle dont l'origine est maintenant celée mais nous en connaissons déjà les effets : ce sont les « résistances »[3] qui s'opposent au retour des représentations refoulées. Si le traducteur se défend tellement à livrer à l'individu sa propre histoire, c'est que cet individu s'en trouverait tellement bouleversé à la connaître, que son sentiment d'être ce qu'il est au quotidien pourrait littéralement exploser. C'est que la quantité d'énergie qui inonderait alors sa conscience deviendrait tellement ingérable, qu'elle emporterait de sa force tout sentiment d'être-au-monde ; qu'elle noierait tout être et tout monde, dans un même flot destructeur. S. Freud affirme que c'est au nom du principe de constance que le traducteur traduit. C'est conduit par une économie énergique que le traducteur s'applique à ne laisser paraître, à la conscience, que les seules formes dont les essences ne contreviennent pas à l'attestation (mondaine) de son moi. Le traducteur veille à ce sentiment devenu bien ténu de la conscience : celui qu'elle éprouve à être « la personne »[4] qu'elle se sait être lorsqu'elle dit *« je »*. Autant dire que l'identité de la conscience se construit, dans l'appareil psychique freudien, au lieu de ce jeu des instances qui la détermine à

---

[1] S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 558.
[2] *Ibid.*
[3] J. Breuer, S. Freud, *Etudes sur l'hystérie*, trad. fr. *op. cit.,* p. 122.
[4] S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 558.

son insu. L'Ego, pour S. Freud, est donc non seulement quelque chose de déterminé mais il est surtout quelque chose de subordonné à d'autres choses. Aux choses que son inconscient contient et qui sont autant de formes *« concrètes »* : énergiquement valantes. Il est également subordonné au traducteur de ces mêmes choses : un exégète dont le but est d'amoindrir la valence énergétique des représentations inconscientes. Le moi freudien est encore subordonné à d'autres instances que nous nommerons plus loin. Ce qui nous apparaît ici, par cet asservissement du moi implicite à la structure de l'appareil psychique de la psychanalyse, c'est que « la personne »[1] freudienne acquiert ici et de plein droit son statut de sujet. Aussi devons-nous nous pencher sur les conséquences existentielles inhérentes au fait que l'homme soit, en droit et pour le psychanalyste, un véritable sujet. Nous aborderons cette problématique après avoir laissé à S. Freud, le soin de résumer ce qui, en 1915, est pour lui l'appareil psychique de l'homme :

> La représentation la plus simple de ce système est pour nous la plus commode : c'est la représentation spatiale. Nous assimilons donc le système de l'inconscient à une grande antichambre, dans laquelle les tendances psychiques se pressent, tels des êtres vivants. À cette antichambre est attenant une autre pièce, plus étroite, une sorte de salon, dans lequel séjourne la conscience. Mais à l'entrée de l'antichambre, dans le salon veille un gardien qui inspecte chaque tendance psychique, lui impose la censure et l'empêche d'entrer au salon si elle lui déplaît. Que le gardien renvoie une tendance donnée dès le seuil ou qu'il lui fasse repasser le seuil après qu'elle ait pénétré dans le salon, la différence n'est pas bien grande et le résultat et à peu près le même. Tout dépend du degré de sa vigilance et de sa perspicacité.
>
> S. Freud, *Introduction à la psychanalyse* (*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 1916-1917*), trad. fr. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1961, p. 355-356.

I.2. La constitution du sujet freudien

I.2.1. Topique freudienne

Le sujet, nous rappelle l'étymologie, est « ce qui est subordonné »[2], ou encore ce qui est « soumis à une autorité souveraine »[3]. Pour René Descartes déjà, l'émergence de la conscience de soi dans l'épreuve performative du cogito, semblait faire de l'homme un sujet soumis à

---

[1] *Ibid.*

[2] O.Bloch, W. Von Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, *op. cit.*, p. 614.

[3] *Ibid.*

l'action de penser. « Cogito ergo sum »[1] affirme le philosophe dans son « discours de la méthode »[2]. Un aphorisme qui souligne bien comment celui qui pense et qui donc est, n'est pas une première personne grammaticale puisque, abstraite au verbe qui la fait être et la supporte, elle disparaît de l'énoncé. Celui qui pense ici et qui, pensant, se donne au titre d'un être capable de penser, n'émerge qu'à l'épiphanie de son action sur le monde. Celui qui pense là donc est en acte : au titre de cette force de réalisation ne se définissant comme *« je »* qu'à être le sujet d'une action derrière laquelle il s'éprouve. Le principe le plus connu du cartésianisme n'a évidemment pas échappé à S. Freud. Pour autant ce dernier, dans sa volonté de proposer une « psychologie des profondeurs »[3], ne peut se suffire du phénomène de la conscience et de son avènement subjectif dans l'épreuve du penser. Il semble ne retenir de R. Descartes, que cette originaire position de l'homme dans le monde : celle d'un sujet aliéné à son action propre. Plus radical encore, le freudisme nous enseigne que la prime action humaine de penser n'est même pas originaire : elle est de par en par déterminée par ces *« objets »* autour desquelles l'appareil psychique s'organise.

Que l'homme soit toujours déjà sujet – même s'il nous appartiendra de le discuter – nous reconnaîtrons donc que ceci n'est pas nouveau et n'a pas attendu S. Freud pour se dire. Mais pour celui-ci, le fait que l'homme puisse se définir par la conscience qu'il a de lui-même et du monde dont il est, ne suffit à définir ni l'homme, ni sa pensée au titre de son premier mouvement au monde. Rappelons que S. Freud – d'abord et avant tout médecin – part du symptôme de ses malades et de l'énigme qu'il représente tant pour le malade ne pouvant l'expliciter, que pour le médecin lui demandant pourtant d'en rendre compte. Il note alors comment le symptôme résiste à la conscience : c'est un fait dont la conscience ne peut rendre compte, même si l'homme a connaissance que son existence est entravée par ce quelque chose qui l'empêche d'être ce qu'il se pourrait qu'il soit. Notons ici que le symptôme psychique n'est pas toujours conscientisé, et que c'est bien souvent un autre qui le pointe comme *« anormal »*. Il s'agit ici d'un des points qui nous semble indispensable à débattre, mais dont S. Freud ne discute pas.

Que le symptôme soit, cela est un fait indiscutable. Que la conscience ne puisse en expliquer le mécanisme, cela est un autre fait que le médecin retrouve bien souvent dans sa pratique. Or ce symptôme, s'il est, c'est qu'il doit bien pouvoir s'expliciter et ce même si son explicitation est

---

[1] R. Descartes, « Discours de la méthode » [1637] In *Œuvres, tome VI,* 19, publié par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, p. 32.

[2] *Ibid.*

[3] S. Freud, « Révision de la théorie du rêve » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* [1933], trad. fr. R-M. Zeitlin, Paris, Gallimard, 1984, p. 13.

actuellement voilée à la conscience, étant plus profondément enfouie dans l'appareil psychique dont la conscience n'est qu'une instance. De là – nous l'avons vu – découle la « découverte » freudienne de l'inconscient. Ce dernier est un des lieux de l'appareil psychique où « vivent »[1] les explications de ce qui apparaît, de prime abord, opaque au sentiment de soi-même. Plutôt que d'utiliser un tel oxymore, S. Freud préfère dire que le symptôme est un langage crypté, qu'il est une traduction physico-psychique de ce que l'inconscient contient et qui est l'histoire oubliée des événements passés faisant de cet homme-ci, ce qu'il est à son présent-là. Se dévoile alors la première topique freudienne. Elle est faite de trois instances psychiques : l'inconscient, la conscience et enfin le « préconscient »[2]. C'est ce dernier que nous nommions traducteur, pour la conscience, de ce qui se trouvait dans son inconscient. Le préconscient est le gardien qui « censure »[3]. C'est le souverain qui fait du sujet humain un être subordonné à la détermination automatique de ce qui peut lui être révélé ou non de son propre passé, de sa propre histoire. Le sujet (psychanalytique) n'a donc le choix que de reconnaître ce souverain comme ce qui le détermine dans ses actes propres. Nous l'avons vu, le préconscient va décider des représentations qui pourront donner lieu à réalisation et de celles qui seront refoulées. Il va dicter les actions de l'homme dans le monde, lui enjoignant notamment de ne pas donner libre cours à sa sexualité. Il va refouler dans l'inconscient tout ce qui est de l'ordre de l'effrayant, de l'angoissant et du honteux : tout ce qu'il faudrait fuir ou masquer, comme cette partie animale qui pourtant définit l'homme au titre de ce qu'il est dans le monde, avant même d'avoir à penser le monde dont il est.

> Nous énoncerons un résultat de la psychanalyse : un acte psychique en général passe par deux phases, deux états, entre lesquels est intercalée une sorte d'épreuve (*censure*). Dans la première phase, il est inconscient et appartient au système *Ics* ; s'il est écarté par l'épreuve que lui fait subir la censure, le passage à la deuxième phase lui est refusé ; il est dit alors refoulé et doit nécessairement rester inconscient. Mais, s'il réussit dans cette épreuve, alors il entre dans la deuxième phase et appartient désormais au deuxième système que nous décidons d'appeler le système *Cs*. Mais son rapport à la conscience n'est pas encore déterminé de façon univoque par cette appartenance. Il n'est pas encore conscient mais bien *susceptible de devenir conscient […]*. Eu égard a cette possibilité de devenir conscient, nous appelons aussi le système *Cs* le *«préconscient »*. *[…]* Il suffit de retenir que le système *Pcs* partage les propriétés du système *Cs* et que la censure remplit avec rigueur son office au passage de l'*Ics* au *Pcs* (ou *Cs*).[4]

---

[1] S. Freud, *Introduction à la psychanalyse* ytrad. fr. *op. cit.*, p. 356.

[2] *Ibid.*, p. 357.

[3] *Ibid.*, p. 355.

[4] S. Freud, « L'inconscient » In *Métapsychologie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 76-77.

La nature eidétique des éléments constitutifs de l'appareil psychique humain devient ici évidente. S. Freud ne parle plus – dans cet article de 1915 – de représentation, d'idée, de rêve ou de fantaisie : il évoque des « actes psychiques ».[1] Or « l'être en acte »[2] – comme le précisait Aristote – est un être qui contient, en tant qu'il est fini, la puissance de donner vie à des formes secondes de ce par quoi il se définissait au titre de ce qu'il était déjà. Nous savons d'ailleurs comment, pour éviter la régression à l'infini, Aristote va prouver au livre VIII de sa « physique »[3], que l'Être en acte est antérieur à tout, qu'il est tout puissant, « unique »[4], « éternel »[5] et évidemment « immobile »[6] puisque, implicitement fini, c'est de lui que viennent les mouvements des autres êtres animés.

Le choix des mots de S. Freud n'est, ici, pas équivoque. Pour lui, l'appareil psychique humain contient des actes. C'est-à-dire qu'il contient des êtres finis capables de fournir, à l'homme, la puissance de ses actions dans le monde. Il ne se compose pas de formes abstraites, d'idées, mais se construit grâce à ces choses dont l'essence est de mettre en mouvement l'homme lui-même dans les quelques directions que le grand ordonnateur préconscient aura choisi comme les directions aptes à faire que cet homme-ci soit ce qu'il est, par ses actions, dans le monde. Nous voyons – dans la citation de S. Freud que nous reprenons ici – que la puissance de ces êtres en acte, va décroissante de l'inconscient à la conscience. Nous voyons que ces êtres en acte, intimes à la conscience, lui sont antérieurs en cela qu'ils résident dans l'inconscient ; lequel devient, par là, la première instance psychique contenant toutes les possibilités de réalisation de cet être humain-ci, dont la place est bien celle d'un sujet inféodé à son propre inconscient. Nous pouvons dire que le sujet humain est subordonné à l'inconscient, qu'il est également soumis au bon vouloir de son préconscient qui l'autorise ou non, à vivre telle ou telle possibilité d'être ; des possibilités qui pourtant sont les siennes propres, mais qu'il ne connaît pas. On a décidé, pour ce sujet-ci, s'il formulera ce rêve ou bien s'il présentera ce symptôme-là. On a décidé, pour lui, quel

---

[1] *Ibid.*, p. 66 : « Aussi bien chez l'homme sain que chez le malade, il se produit fréquemment des actes psychiques qui, pour être expliqués, présupposent d'autres actes qui, eux, ne bénéficient pas du témoignage de la conscience. Ces actes ne sont pas seulement les actes manqués et les rêves, chez l'homme sain, et tout ce qu'on appelle symptômes psychiques et phénomènes compulsionnels chez le malade ; notre expérience quotidienne la plus personnelle nous met en présence d'idées qui nous viennent sans que nous en connaissions l'origine, et de résultats de pensée dont l'élaboration nous est demeurée cachée. »

[2] Aristote, *Métaphysique*, Livre Θ, 1049b, trad. fr.M-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion, 2008, p. 309 : « En effet, d'un être en puissance vient toujours l'être en acte du fait d'un être en acte, par exemple, un humain vient d'un humain, on devient musicien auprès d'un musicien, parce qu'il y a toujours un moteur premier ; or le moteur existe déjà en acte. »

[3] Aristote, P*hysique*, Livre VIII, 260a, trad. fr.P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2002, p. 421.

[4] *Ibid.*, 258b, trad. fr. *op. cit.*, p. 415.

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*, 259a, trad. fr. *op. cit.*, p. 418.

symptôme il devra souffrir. Autrement dit, on a décidé pour lui quel monde va se construire autour du sentiment qu'il a d'être tel ou tel, dans cette réalité-ci que ses instances psychiques organisent à son insu. Le sujet freudien est un être dont les mouvements au monde semblent dictés par ce *« On »* qu'il va nous falloir définir. Pour ce faire, retenons déjà que le rêve est l'expression la plus directe de l'inconscient et qu'il vient présenter à l'homme, un désir que ce dernier ne pouvait s'avouer en conscience. Notons également que la formation du symptôme (comme celle du rêve), traduit un conflit entre les désirs refoulés et ceux qui, finalement, sont mis en action par le passage de la censure préconsciente. Concluons-en logiquement que le sujet freudien est, à proprement parler, le sujet de son propre désir.

Désirer, c'est « regretter l'absence de quelque chose »[1]. C'est savoir que la chose manquante existe et qu'elle manque *« à moi »* : qu'elle me manque, ici et maintenant. C'est aussi tendre vers cette chose. C'est me mettre en mouvement vers cette chose que je sais être et que je sais m'être un manque. Désirer, c'est avoir l'intuition de ce vide dont je ressens la cruelle morsure et dont il me faut guérir la trace laissée en creux. Or, pour savoir que ce manque me manque, je dois bien avoir l'idée que je suis et que je suis précisément manquant de cela, ici et maintenant. Désirer, c'est donc, d'abord et avant tout, faire l'épreuve que *« je »* suis, dans l'action même de manquer.

Nous retrouvons ici et simplement sous une autre forme, la performance du cogito cartésien que S. Freud n'a jamais perdu de vue, même s'il n'en « reconnaît pas le caractère originaire »[2]. Et ne lui reconnaissant pas ce caractère, S. Freud ne peut faire de la seule performance de la conscience d'être, cette étape initiale de l'advenue d'une mêmeté que la pensée de soi, à soi-même, organise pour soi. En effet, dans son *Esquisse d'une psychologie scientifique*[3], S. Freud définit le « Moi »[4] comme une « instance »[5], créée à l'interface « d'une attirance provoquée par le désir »[6] et « d'une tendance au refoulement »[7] ; deux processus qui sont déjà, pour lui, les principes fondateurs de l'appareil psychique humain. Le moi de l'homme – ce par quoi il devrait se reconnaître comme même et unique dans le monde qui l'entoure, et qui est fait d'autres qui lui ressemblent mais qui, n'étant pas lui, renforcent ce sentiment qu'il est ce qu'il nomme *« moi »* – le moi de l'homme donc acquiert ici, en psychanalyse, une fonction de compromis entre un

---

[1] O.Bloch, W. Von Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, *op. cit*., p. 189.

[2] P. Ricœur, *De l'interprétation*, *op. cit.*, p. 199.

[3] S. Freud, « De l'esquisse d'une psychologie scientifique » [1895] In *La naissance de la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p 313-396.

[4] *Ibid.,* p. 341.

[5] *Ibid.*, p. 340.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*

extérieur stimulant (cause du désir) et un intérieur encore plus excitant, mais protégé par la barrière du préconscient qui sélectionne lesquels désirs sont acceptables en fait. D'un point de vue énergétique, le désir s'éprouve, dans l'appareil psychique freudien, au titre de la libido. C'est parce que le sujet désire qu'il se mobilise au sein du monde. Et c'est parce qu'il est doué de cet être en acte qui se nomme libido, que le sujet a la puissance de se mobiliser dans le monde, vers son désir. Aussi l'avons-nous vu avec R. Descartes, le sujet se mobilise initialement par la force de sa pensée, justement parce qu'il peut penser et veut connaître. Il veut même – comme nous l'écrivions en amorce – se connaître au sein du monde qu'il habite de ses mouvements de penser. Or, le sujet freudien n'y déroge pas et sa libido se scinde donc en deux forces : celle qui le conduit à vouloir s'éprouver comme toujours déjà même au sein du monde et celle qui l'oriente vers la satisfaction d'un manque qu'il se sait être, à l'organisation de cette mêmeté qu'il réalise au quotidien.

Nous retrouvons ici les deux axes de la libido : la sexualité et l'auto-conservation. Deux axes que nous avions résumé en un seul, dès lors que nous traitions de l'être en acte de cette libido freudienne. En effet, cette dernière n'est qu'une en acte, puisqu'elle diffracte sa puissance en deux directions qui ne s'opposent aucunement et même se rejoignent *« Au-delà du principe de plaisir »*[1]. (Nous y reviendrons). La libido du moi – comme le dit S. Freud – se donne pour but l'auto-conservation, au sens où elle est ce par quoi la mêmeté du moi doit s'éprouver au quotidien. La libido sexuelle quant à elle, se « soustrait »[2] au moi en cela qu'elle est en grande partie refoulée dans l'inconscient et constitue, *in fine*, ce moteur en acte qui fera avancer le sujet dans le monde : vers lui-même. De fait, la libido sexuelle est une partie de la libido du moi et nous pourrions donc dire que le sujet freudien s'avance d'abord vers lui-même dans un auto-érotisme premier, puis vers le monde dès lors que ce premier érotisme devient insuffisant (après la puberté[3]) à satisfaire son désir.

> En ce qui concerne les tendances sexuelles, il est évident que du commencement à la fin de leur développement elles sont un moyen d'acquisition de plaisir, et elles remplissent cette fonction sans faiblir. Tel est également, au début, l'objectif des tendances du *moi*. Mais sous la pression de la grande éducatrice qu'est la nécessité, les tendances du moi ne tardent pas à remplacer le principe de plaisir par une modification. La tâche d'écarter la peine s'impose à elles avec la même urgence que celle d'acquérir du plaisir ; le *moi* apprend qu'il est indispensable de renoncer à la satisfaction immédiate, de différer l'acquisition de plaisir, de

[1] S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir » In *Essais de psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 47-128.
[2] S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.* p. 557
[3] S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle* [1905], trad. fr. Ph. Koeppel, Paris, Gallimard, 1987, p. 141-175.

> supporter certaines peines et de renoncer en général à certaines sources de plaisir. Le *moi* ainsi éduqué est devenu « raisonnable », il ne se laisse plus dominer par le principe de plaisir, mais se conforme au *principe de réalité* qui, au fond, a également pour but le plaisir, mais un plaisir qui, s'il est différé et atténué, a l'avantage d'offrir la certitude que procurent le contact avec la réalité et la conformité à ses exigences.[1]

Nous reconnaissons ici, le « mouvement circulaire de l'argumentation »[2] freudienne qui, partant de la libido, ne fait qu'y revenir pour la confirmer autrement. Sans discuter son fondement, la théorie freudienne ne peut s'éprouver elle-même et va bientôt devoir recourir à un nouvel échafaudage pour faire tenir l'édifice. Ce nouvel échafaudage – nous l'apercevons ici et y reviendrons plus amplement – fera participer la réalité et la nécessité d'admettre, pour le moi, qu'il existe bien quelque chose en dehors de lui et du sujet qu'il compose.

Pour l'heure notons ceci : bien que la théorie de la libido fonctionnait déjà sur la visée princeps d'une acquisition de plaisir, nous savions que l'appareil psychique était soumis à un principe de constance qui encadrait la diffraction de puissance de cette libido et orientait tout l'appareil vers la neutralité énergétique. Nous savions donc déjà, que le principe de plaisir était implicitement contrecarré par le principe de constance. Il s'agit, nous dit S. Freud ici, « d'écarter la peine »[3] afin que le sentiment d'être moi puisse se vivre, sans trop d'angoisse notamment. Car si pour S. Freud « l'angoisse »[4] naît du refoulement dans l'inconscient d'une représentation anxiogène, elle revient à la conscience du sujet lorsque ce dernier ne possède qu'un faible préconscient en cela que, trop permissif, il est perméable aux actes psychiques refoulés. Comme il le dit au sujet de l'appareil psychique du névrosé : « la forteresse, inattaquable du dehors, ne l'est pas du dedans. »[5]. Revenant en conscience par faute de filtre, c'est le moi qui pâtit de l'angoisse. C'est lui qui peine sous le joug des symptômes anxieux que sont les phobies et autres compulsions obsessionnelles. Pour éviter cela, le moi doit contrôler la libido. Il doit différer la recherche du plaisir et « dominer »[6] les désirs insatiables que son inconscient contient. Dès lors, il devient évident que le moi psychanalytique doit s'étendre, de la superficie consciente de l'appareil psychique, à la profondeur intime de l'inconscient.

---

[1] S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.* p. 432-433.
[2] P. Ricœur, *De l'interprétation*, *op. cit.*, p. 162.
[3] S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.* p. 432.
[4] *Ibid*., p. 477.
[5] *Ibid.*, p. 499.
[6] *Ibid.*, p. 557.

Le moi freudien n'est donc – nous le savons déjà et ne faisons que le confirmer – aucunement superposable à l'Ego cartésien des « méditations »[1]. Il n'est pas l'épreuve que je fais de moi-même lorsque ma pensée peut s'affirmer comme mienne et lorsque, ainsi, j'existe au titre de cet être-ci, pensant *« ce-là »*. Pour S. Freud et il n'a pas tout à fait tort, il existe des êtres pensants qui ne peuvent se suffire de leur pensée pour s'établir au titre de ce *« qui »* pense toujours déjà cette pensée advenue. Il existe des êtres qui peuvent s'éprouver au titre d'un moi, sans pourtant se penser pensant ou s'il se pensent pensant, ils ne sont pas sûrs que ce soit bien eux qui ont pensé. Pour S. Freud – dont la clinique est toujours ce qui initie la théorie – le moi doit pouvoir exister en dehors de la performance du Cogito. Le moi doit avoir une partie inconsciente pour être et pour avoir la fonction dont il semble pourvu ici. De fait, le moi n'est pas la raison. D'ailleurs, dit S. Freud, le moi du sujet n'est même pas « raisonnable »[2] : il doit le devenir s'il veut s'éviter de la peine, s'il ne veut pas que l'énergie interne des affects qui ont été refoulés lui revienne sous forme d'angoisse. Le moi « apprend »[3] à n'être plus dominé par la recherche de plaisir ; laquelle pourtant est à son fondement même, au titre de cette libido qui l'agit. Le moi « *s'*éduque »[4] par « nécessité »[5], en faisant l'épreuve de la réalité. Aussi, en psychanalyse, le moi ne détermine pas sa réalité dès lors qu'il peut la penser. Au contraire, le moi fait l'épreuve de la réalité au sens où cette réalité-ci est, pour lui, un « principe »[6]. En psychanalyse donc, la réalité est en fait, alors que le moi (et le sujet encore plus) n'est qu'en droit : il n'est que rationnellement à cette même réalité qui lui donne et son être, et sa fonction.

Voilà le moi psychanalytique dans une situation peu enviable : d'une part excité de l'intérieur par une libido qu'il doit dominer et d'autre part, stimulé de l'extérieur par des vécus potentiellement traumatiques qu'il devra refouler dans son inconscient ; lesquels vécus deviendrons alors ces mêmes excitations intérieures qui le menaçaient au début. Loin d'être superposable à la conscience de soi éprouvé dans l'épreuve du Cogito, le moi freudien est une fonction : il est un « pare-excitations »[7]. Pour autant, affirme S. Freud, le moi prend « plaisir »[8] à exercer cette fonction. Il prend plaisir à être cette forme de compromis entre la réalité tentatrice et l'intimité psychique dont l'inclination à la satisfaction immédiate de tout désir le menace. Car une des

---

[1] R. Descartes, « Méditations métaphysiques » [1641] In *Œuvres, tome VII*, *op. cit.*

[2] S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.* p. 432.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*

[7] S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir » In *Essais de psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 75.

[8] S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.* p. 433.

formes de plaisir selon S. Freud, est de se conformer aux « exigences »[1] de la réalité. La réalité, de son autorité *« principielle »*, exige que le moi du sujet se soumette aux lois qui la constitue. Elle lui ordonne de n'être pas plus que ce qu'il est, à savoir la fonction de pare-excitation d'un sujet encore plus profondément dépossédé de son libre arbitre. Et si le sujet était déjà subordonné à son désir, il devient maintenant soumis à cette réalité inflexible. Le sujet s'oppose donc à la réalité et cette lutte s'articule, entre eux, en un véritable rapport dialectique.

Notons ceci pour finir : en psychanalyse, « le moi n'est pas le sujet »[2]. Ce dernier ne se subsume pas sous le seul éprouvé de la conscience de soi puisque, pour S. Freud, la spatialité psychique de la conscience et du préconscient étant la même, nul écart peut advenir entre le moi et la conscience de l'être. De fait, la position du sujet freudien ne nous semble jamais claire. Plus encore et même s'il sont distincts, les mouvements du moi apparaissent bien souvent superposables à ceux du sujet lui-même. Ce qui est clair par contre, c'est que le sujet de la psychanalyse n'est qu'une seule chose : le moi de l'analysé. Le moi est même à ce point le sujet de la psychanalyse, qu'il n'est jamais à l'abri d'une réification[3]. Aussi et S. Freud l'affirmera à plusieurs reprises, le but de la psychanalyse est précisément de renforcer le moi comme si celui-ci pouvait être mesuré, pesé, etc ; comme s'il pouvait être quantifié logiquement en plus petit que… ou en plus grand que… La question de la toise du moi devrait alors se poser, mais il ne nous semble pas que S. Freud l'ait réellement fait. Plus étonnant même, cette toise n'est, pour lui, même pas de l'ordre du physique, du quantifiable. Au contraire, elle apparaît dans une dimension métaphysique puisque, étant langagière, elle est herméneutique.

> Grâce au travail d'interprétation qui transforme l'inconscient en conscient, le *moi* s'agrandit aux dépens de celui-là ; sous l'influence des conseils qu'il reçoit, il devient plus conciliant à l'égard de la libido et disposé à lui accorder une certaine satisfaction, et les craintes que le malade éprouvait devant les exigences de la libido s'atténuent, grâce à la possibilité où il se trouve de s'affranchir par la sublimation, d'une partie de celle-ci.
>
> S. Freud, *Introduction à la psychanalyse* (*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 1916-1917*), trad. fr. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1961, p. 555-556.

---

[1] *Ibid.*

[2] H. L'Heuillet, *La psychanalyse est un humanisme*, Paris, Grasset, 2006, p. 61.

[3] S. Freud, « La décomposition de la personnalité psychique » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.,* p. 82 : « Le moi est le sujet au sens le plus propre, comment pourrait-il devenir objet ? Il y a néanmoins pas de doute qu'on peut faire cela. Le moi peut se prendre lui-même comme objet, se traiter comme d'autres objets, se critiquer et faire encore Dieu sait quoi avec lui-même.»

I.2.2. Dialectique objectale

La confusion que nous pointions dans l'oeuvre de S. Freud entre le moi et le sujet va devenir encore plus éclatante dans la théorie du « narcissisme »[1], que le fondateur de la psychanalyse propose à partir de 1914. En effet, qu'est-ce que le narcissisme sinon l'amour de soi ; sinon l'amour que je porte à moi-même, lorsque je me prends au titre d'objet de mon amour ? Et pour m'aimer, il faut bien que je puisse trouver aimable cet objet que je suis pour moi. Il me faut tout aussi bien être le sujet de ma propre existence, pour pouvoir m'apprécier dans ce monde des objets ; lesquels ne m'intéressent même pas tant que moi-même. Pour que je puisse m'aimer moi, il me faut enfin connaître (au moins un peu) ce moi que je suis toujours déjà et qui me fait être le centre subjectif de mes actions dans le monde. Mais le moi freudien, nous l'avons dit, n'est pas l'Ego cartésien. Il est avant tout une instance (largement inconsciente) ainsi qu'une fonction de l'appareil psychique. Pour faire l'épreuve du narcissisme, il faut pourtant bien que le moi freudien puisse aussi servir à l'établissement de cette connaissance de soi que l'Ego cartésien, seul, pouvait produire. Le moi freudien doit pouvoir se confondre avec cette subjectivité qui me fait me reconnaître comme un, unique et différent des objets, et des autres qui ne sont pas moi.

S. Freud a initialement reculé devant l'utilisation du terme « narcissisme »[2]. Sa résistance sera fugace et il adoptera très rapidement cette notion et sa référence mythique. S'il accorde au mythe de Narcisse un fondement d'utilité, c'est qu'il est bien forcé de reconnaître – au moins implicitement – que le moi ne peut tomber amoureux de lui-même qu'à se voir apparaître, dans le miroir du monde, au titre d'un objet que le monde fait être à celui pour qui il apparaît. Se prendre soi-même comme objet d'amour, c'est se reconnaître comme centre d'être d'où émanent des actions possibles, dont celle justement d'aimer. S'aimer soi-même, c'est s'apparaître dans un même mouvement au titre du sujet de l'action d'aimer et au titre d'objet de son amour propre. Alors, si S. Freud accepte le terme de narcissisme, c'est qu'il embrasse – à nos yeux – cette confusion princeps de la psychanalyse qui fait du moi, aussi bien une instance psychique inconsciente qu'un sentiment subjectif d'être au monde. Pour autant et si pour nous la notion de narcissisme fonde la subjectivité par le mouvement phénoménologique de s'aimer soi-même

---

[1] S. Freud, *Pour introduire le narcissism*e [1914], trad. fr. O. Mannoni, Paris, Payot, 2012.

[2] C'est Paul Näcke, sexologue allemand qui, en 1899, va fonder cette notion d'amour de soi qu'il nommera narcissisme en référence au mythe de Narcisse. Initialement, S. Freud va réfuter cette dénomination en écrivant, dans le cas Schreber : « On l'a appelé stade du *narcissisme* ; je préfère quant à moi, le terme, peut-être moins correct, mais plus court et plus euphonique de *narcisme*. » Cf. S.Freud, « Le président Schreber » [1911] In *Cinq psychanalyses*, trad. fr. M. Bonaparte et R. Lœwenstein, Paris, puf, 1954, p. 306.

dans le monde où l'on s'apparaît, il n'en va pas forcément ainsi pour S. Freud qui y voit plutôt un apport économique à sa théorie de la libido. Alors que le narcissisme nous semble faire advenir un monde d'amour d'où émerge un soi aimable, S. Freud y voit l'étape initiale du développement solipsiste d'un appareil psychique ne pouvant aimer qu'à la condition de s'aimer lui-même en premier lieu. Même si le moi semblait enfin devoir affronter la réalité lorsqu'il se fondait de la première organisation topique, il lui faut maintenant revenir à lui-même pour pouvoir rencontrer les objets du monde. S. Freud est d'ailleurs, en cela, congruent à son principe premier : un principe radicalement psychologique dans lequel le monde semble, parfois, être une création de l'appareil psychique humain. Nous avons vu comment il renversait déjà la description de l'arc réflexe afin d'assoir une théorie de la libido où les stimuli du monde n'avaient, au final, que peu d'importance. Nous avons également vu quelle place il accordait à la vérité contenue préférentiellement dans les rêves, plutôt qu'à celle d'une réalité constamment invalidée par souci d'économie subjective. Maintenant nous voyons comment la libido n'a accès aux objets du monde, qu'à la médiation d'un narcissisme qui en est l'étape initiale. Reprenant les acquis des *Trois essais sur la théorie sexuelle* et ceux de l'article de 1914[1], S. Freud affirme, dans *« Au-delà du principe de plaisir »*, que « le moi est le réservoir véritable de la libido, qui doit partir de là pour s'étendre vers les objet »[2]. De plus, en reconnaissant à la libido son caractère à chaque fois sexuel, il semble réfuter l'opposition des pulsions sexuelles à celles d'auto-conservation dont l'origine narcissique était évidente. Nous avions donc bien raison de nous détourner du dualisme pulsionnel en subsumant la libido au seul désir (sexuel), dont le stade primitif se nomme maintenant « narcissisme primaire »[3].

Pour fonder ceci dans la pensée freudienne, il convient d'en revenir à la dialectique du désir dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Dans cet ouvrage de 1905, S. Freud s'intéresse à la dimension phylogénétique du désir. Partant de ce qu'il nomme « les aberrations sexuelles »[4], il affirme que de tels comportements sont inscrits dans l'appareil psychique adulte parce que ce dernier s'est construit sur plusieurs stades libidinaux « préhistoriques »[5]. Ce qu'il faut bien comprendre ici, c'est que le sujet psychanalytique est réduit à la seule pulsion qui lui donne vie

---

[1] S. Freud, *Pour introduire le narcissism*e, trad. fr. *op. cit*.

[2] S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir » In *Essais de psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 110.

[3] S. Freud, *Pour introduire le narcissism*e, trad. fr. *op. cit*., p. 60 : « Nous disons que l'humain à deux objets sexuels originels : lui-même et la femme qui s'occupe de lui, et nous postulons ce faisant le narcissisme primaire de tout être humain, sachant que ce trait peut éventuellement s'exprimer de manière dominante dans son choix d'objet. »

[4] S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle,* trad. fr. *op. cit.,* p. 35.

[5] *Ibid.*, p. 97.

et le maintien vivant dans un monde où son unique but est la recherche du plaisir. Pour S. Freud, l'homme ne se développe dans le monde qu'au seul motif de jouir.

Initialement incapable de se différencier de « la femme qui s'occupe de lui »[1] et mû par la seule pulsion de *« remplissage »*, le petit d'homme n'a de cesse que de rechercher « l'objet »[2] de sa satisfaction actuelle : « le sein maternel »[3]. Comprenant que cet objet est énigmatique, soumis aux mouvements du monde qui lui échappent, l'instinct remplace la satisfaction du remplissage par la seule excitation locale associée au plaisir du plein : l'orifice buccal devient alors la première « zone érogène »[4]. Première étape d'un développement psycho-sexuel initialement auto-érotique et dont les primes actions sont vouées à pallier les caprices d'un objet en perpétuel dévale dans le monde. Nous ne reviendrons pas en détails sur les stades pulsionnels ultérieurs, sauf à faire remarquer comment, au fil de cette maturation préhistorique, les objets sexuels se resserrent de plus en plus autour du corps d'un sujet, dont les actes « masturbatoires »[5] semblent devenir la raison d'être. Pourtant S. Freud en est persuadé : toutes ces « pulsions partielles »[6] doivent, après la puberté, se subordonner à la pulsion génitale adulte dont la fonction princeps est celle de la « reproduction »[7]. Tous les objets partiels – ceux qui donnaient du plaisir à l'enfant aux stades auto-érotiques – doivent pouvoir s'oublier au profit du seul objet sexuel que la psychanalyse reconnaît comme propre à procurer la vraie satisfaction : le corps de l'autre en tant qu'il est fondamentalement autre, c'est-à-dire autrement sexué. C'est donc déjà par convention, que l'objet qui fait être-au-monde le sujet de la psychanalyse apparaît ici. En effet, il fallait être bien assuré d'une norme sociale pour affirmer que l'objet faisant dialectiquement être le sujet, était le plaisir sexuel procuré par l'acte hétérosexuel.

Revoilà ici la « nécessité »[8] qui impose au sujet d'exister en vu d'un seul objet qu'il se doit de rechercher dans le monde. La nécessité impose maintenant à l'appareil psychique de se défaire des *« mauvaises habitudes »* qui pourraient faire de lui un « inverti »[9]. Elle lui intime l'ordre de délaisser ses objets partiels afin d'aller, dans le monde, à la rencontre du seul objet complet et capable de satisfaire son désir. Economiquement parlant, la nécessité – dont nous verrons quelle

---

[1] S. Freud, *Pour introduire le narcissisme*, trad. fr. *op. cit*., p. 60.

[2] S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle,* trad. fr. *op. cit*., p. 38 : « Nous appelons *objet sexuel* la personne dont émane l'attraction sexuelle et *but sexuel*, l'acte auquel pousse la pulsion ».

[3] *Ibid.*, p. 105.

[4] *Ibid.*, p. 82.

[5] *Ibid.*, p. 161.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*, p. 144.

[8] S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.* p. 432-433.

[9] S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle,* trad. fr. *op. cit*., p. 43.

voix elle emprunte lorsque nous aborderons les mythologies freudiennes – ordonne à la libido de dés-investir ses premiers objets, pour ré-investir un nouvel objet dont le choix, plus mature, est bien plus acceptable. Désinvestie de ses premiers objets, la libido retourne initialement dans le moi, d'où elle peut repartir vers de nouveaux objets dont les attributs devront rappeler, à minima, ceux des premiers objets désinvestis et ceux du moi en tant qu'il est toujours le maître-objet *« toisant »* les autres.

> La libido narcissique ou libido du moi nous apparaît comme le grand réservoir d'où sont envoyés les investissements d'objet et dans lequel ils sont à nouveau retirés ; et l'investissement libidinal narcissique du moi comme l'état originel réalisé dans la première enfance, que les émissions ultérieures de la libido ne font que masquer et qui au fond subsiste derrière elles.[1]

Conduit dans le monde par le principe de plaisir, contraint de répondre au principe de constance et orienté par les traces préhistoriques de sa satisfaction, le sujet freudien repose entièrement sur un moi pour lequel toute aperception d'objet semble déterminée. Toute découverte d'objet, dit S. Freud, « est à vraie dire une redécouverte »[2]. Que rencontre alors le sujet freudien dans le monde si ce n'est lui-même, toujours déjà là, mais quotidiennement re-fondé dans la répétition d'une relation à l'objet dont l'identique n'échappe qu'à lui ? La relation d'objet se donne, pour le psychanalyste, comme ce qu'elle est toujours pour le sujet qui n'en sait rien tant qu'il l'éprouve automatiquement : un « narcissisme secondaire »[3]. C'est à travers son moi et cet amour qu'il lui porte que le sujet découvre l'autre. Ou plutôt le corps de l'autre ; la relation altruiste étant, pour la fondateur de la psychanalyse, seulement appelée à consolider l'organisation du moi dans sa recherche du plaisir sexuel. La notion d'altruisme, pour S. Freud, n'est pas prise d'évidence et semble n'être possible qu'à fonder et conforter le moi en tant qu'il est ce que je suis d'abord et avant toute chose. L'autre ne semble appelé qu'à assurer cette mêmeté que je me sais être ; mêmeté que j'aime et que j'aime à rechercher dans l'autre en tant qu'il est l'objet du monde qui me fonde moi. Dès lors, la nécessité qui donne corps en psychanalyse au principe de réalité, peut se résumer à l'idéal que le moi veut retrouver dans les objets qu'il aborde, dans un rapport dialectique fondé sur un déterminisme narcissique inconscient.

> Nous avons appris que les motions de pulsion libidinales sont soumises au destin du refoulement pathogène lorsqu'elles sont entrées en conflit avec les

[1] *Ibid.*, p. 159.
[2] *Ibid.*, p. 165.
[3] S. Freud, *Pour introduire le narcissism*e, trad. fr. *op. cit*., p. 40.

> représentations culturelles et éthiques de l'individu. *[...]* Le refoulement, nous l'avons dit, émane du moi ; nous pourrions préciser : de l'estime que le moi a pour soi-même. Les mêmes impressions, vécus, impulsions, motions de désir que tel homme laisse agir en lui, ou du moins traite consciemment, sont refusés par tel autre avec une profonde indignation, ou étouffés avant même qu'il n'en ait pris conscience. *[...]* Nous pouvons dire que l'un a créé en soi un idéal auquel se mesure son moi actuel tandis que l'autre ne dispose pas d'une telle formation. La formation d'idéal serait, de la part du moi, la condition du refoulement.[1]

Le refoulement, c'est le devenir de l'investissement libidinal des premiers objets secondairement tombés en désuétude, au cours de la maturation psycho-sexuelle. C'est aussi le devenir des représentations (sexuelles) que l'idéal du moi ne peut supporter. Deux énoncés qui se rejoignent : est refoulé tout ce qui contrevient au narcissisme, et qu'elles soient auto-érotiques ou hétérosexuelles, les pulsions sont soumises à ce principe premier qu'est l'auto-conservation aimante de l'idéal du moi. S. Freud ne peut plus, à partir de là, opposer pulsions du moi et pulsions sexuelles. Il doit désavouer le dualisme pulsionnel qui l'orientait jusque là, ou bien refonder sa théorie sur un nouveau dualisme. C'est évidemment le second chemin qu'il va emprunter. Et comme sa théorie est également menacée, de l'intérieur, par un réalisme inhérent à la dialectique des objets que nous avons vu héritière des *Trois essais sur la théorie sexuelle*, il lui faut aussi sauver son psychologisme en ré-intégrant les objets du monde dans l'appareil psychique lui-même. C'est ici que la théorie freudienne touche au sublime.

> Le sublime tient évidemment au triomphe du narcissisme, à l'invulnérabilité du moi qui s'affirme victorieusement. Le moi se refuse à se laisser entamer, à se laisser imposer la souffrance par les réalités extérieures et se refuse à admettre que les traumatismes du monde extérieur puissent le toucher ; bien plus, il fait voir qu'ils peuvent même lui devenir occasion de plaisir.[2]

S'il veut maintenir que la libido est la force qui conduit l'homme dans le monde dans une perpétuelle recherche de plaisir, S. Freud doit expliciter, grâce à ce même principe, tous les comportements de l'homme qui n'ont pas un but explicitement sexuel. Il s'agit, pour lui, d'avouer que l'homme n'est pas qu'un animal cherchant à jouir, mais qu'il est tout aussi bien un être dont les pensées peuvent servir à créer ou à produire des choses de dimension intellectuelle et/ou physique. C'est ici qu'intervient la nouvelle notion de « sublimation »[3], en tant qu'elle est un acte psychique qui « consiste en ce que la tendance sexuelle, ayant renoncé au plaisir partiel

---

[1] S. Freud, *Pour introduire le narcissism*e, trad. fr. *op. cit*., p. 68-69.

[2] S. Freud, « L'humour » [1927] In *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, trad. fr. B. Féron, Paris, Folio, 1985, p. 323. Nous adoptons ici la traduction de P. Ricœur dans son texte *« De l'interprétation », op. cit.*, p. 352-353.

[3] S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.* p. 419.

ou à celui que procure l'acte de procréation, l'a remplacé par un autre but présentant avec le premier des rapports génétiques, mais qui a cessé d'être sexuel pour devenir social. »[1] Et même si l'autre n'entre pas dans une dialectique proprement altruiste lorsqu'il apparaît au sujet, S. Freud doit bien reconnaître que le sujet de la psychanalyse est un être social et que, vivant avec les autres, il doit en porter la trace d'une responsabilité. C'est par nécessité sociale, porté par le discours des parents, que le sujet en devenir se forge ce que S. Freud appelle une « conscience morale »[2]. Il s'aménage des remparts qui maintiendront sa jouissance dans une frange socialement acceptable : là où sa pulsion libidinale ne pourra plus porter atteinte à l'intégrité de ses objets relationnels, dès lors que ces objets ne sont plus partiels mais se donnent à lui comme corps des autres. Ici, la nécessité prend la forme de l'interdit. Elle prend la forme d'un énoncé venant se loger là : entre le sujet et les objets de sa jouissance. La nécessité – dont vous avons vu qu'elle est l'autre nom de la réalité pour S. Freud – du fait qu'elle appert là, au titre d'un énoncé localisé, entre directement dans la topique freudienne ; à savoir qu'elle s'intériorise dans l'appareil psychique. Alors l'interdit entendu, compris et retenu, va consister, dans l'appareil psychique du sujet, en une nouvelle instance se plaçant au dessus de son moi pour le contenir. L'interdit entre en jeu pour donner des limites au sujet afin d'en faire ce qu'il est toujours déjà, à savoir un moi unique et différent de l'autre dont les bornes sont également définis par « inter-dit »[3] ; par d'autres interdits. Constitutif des frontières du moi qui s'étendent jusqu'à mon idéal, la somme des interdits me contrôlant du dessus, se donne à moi comme ce que la psychanalyse reconnaît au titre de mon « surmoi »[4].

Il s'agit là, dit S. Freud, d'une « différenciation à l'intérieur du moi »[5]. Nous y reconnaissons la fonction de censure du préconscient de la première topique et nous constatons alors comment le paradigme énergétique de la prime constitution de l'appareil psychique humain, glisse vers une dimension plus symbolique : langagière. Nous voyons comment S. Freud est reconduit à ses efforts herméneutiques, non plus seulement appliqués aux rêves et à l'inconscient, mais à toute l'organisation de la psyché humaine qui se manifeste, après 1920, au titre d'une seconde topique. Cette évolution – nous l'avons vu – ne fait pas table rase des résultats plus anciens des

---

[1] *Ibid.*

[2] S. Freud, *Pour introduire le narcissisme*, trad. fr. *op. cit*., p. 72 : « L' incitation à former l'idéal du moi, dont la conscience morale doit assurer la garde, était en effet issue de l'influence critique des parents, transmise par la voix, parents auxquels se sont rattachés au fil du temps les éducateurs, les enseignants, et, sous forme d'un essaim indéfinissable et s'étendant à perte de vue, toutes les autres personnes du milieu. (Les autres, l'opinion publique.) »

[3] M.-J. Grihom, « Le sujet en déroute dans ses liens » In *Femmes victimes de violences conjugales*, *op. cit.*, p. 53.

[4] S. Freud, « Le moi et le ça » [1923] In *Essais de psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 267.

[5] *Ibid.*

recherches freudiennes. La seconde topique ne remplace pas la première : elle l'augmente et la consolide, puisqu'elle est mise en place pour étayer la théorie freudienne à la lumière de ses découvertes les plus récentes.

Le surmoi est une première étape dans l'intériorisation psychique de la nécessaire réalité. Il est ce qui donne consistance au moi malgré les déconvenues et autres aléas de cet objet qui aurait dû me fonder et qui pourtant, m'échappe de toute part. Le surmoi fait de moi cet objet que je reconnais comme à chaque fois ce *« qui »* me caractérise, et ce dont je puis jouir dans un triomphe sublime et narcissique, façonnant pour moi le monde au titre du mien. Le surmoi peut dès lors donner au carcan de la réalité sociale un caractère « grandiose et exaltant »[1], puisqu'il y définit mon premier et principal objet d'amour : moi-même. Contenant mes pulsions, le surmoi me force à devenir sublime. Ce faisant, il force le monde à m'accueillir comme tel. Il fait du monde le lieu où les objets qui m'échappaient n'ont plus que cette fonction de m'y faire retrouver encore plus aimable, puisque de ma superbe, dépendent les autres objets : ceux que je crée et qui me représentent. Et les objets du monde qui me fuyaient n'ont alors bientôt plus que cette fonction de me forcer à en produire d'autres : les miens qui suppléés aisément ceux que je recherchais. Inversant de nouveau le statut du réalisme, S. Freud affirme que les objets qui importent ne sont que ceux que le sujet possède, en tant qu'ils sont la projection psychique de ceux qui lui échappaient et dont la valeur peut se réduire à leur substitut psychique retenu par plaisir. Pour le psychanalyste, toutes les perceptions qui partent des objets du monde et s'impriment dans l'appareil psychique sont intériorisés. Une petite partie en est consciente et la plus grande – S. Freud rejoignant ici Gottfried W. Liebniz[2] – forge une somme de « sensations inconscientes »[3] qui ne pourront passer l'épreuve de la censure préconsciente, qu'à devenir les représentations énergiquement affaiblies des objets du monde qui les ont fait naître. Ainsi *« introjectés »* dans l'appareil psychique, les objets du monde vers lesquels j'avance, me mettent en mouvement parce que je garde la trace inconsciente des émotions qu'ils ont produit en moi. C'est vers cette trace que je m'avance, pensant la retrouver dans le monde et oublieux du fait qu'elle est déjà en moi : qu'elle est déjà moi. M'avançant vers les ombres des objets du monde

---

[1] S. Freud, « L'humour » In *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, trad. fr. *op. cit.*, p. 323.

[2] Nous nous rappelons que, pour G. W. Leibniz, la connaissance que l'homme à du monde et de lui-même, s'organise autour de « petites perceptions » dont la plus grande part n'apparaît ni à la conscience de l'homme, ni à son souvenir. « Ces perceptions insensibles marquent encore et constituent le même individu qui est caractérisé par les traces qu'elles conservent des états précédents de cet individu, en faisant la connexion avec son état présent, qui se peuvent connaître par un esprit supérieur, quand cet individu même ne les sentirait pas, c'est-à-dire lorsque le souvenir exprès n'y serait plus. » Cf. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* [1765], préface, Paris, GF-Flammarion, 1990, p. 42.

[3] S. Freud, « Le moi et le ça » In *Essais de psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 260.

que je porte en moi, j'oublie que c'est précisément *« ça »* que mon désir attend du monde devenu mien. Ce n'est donc plus parce que j'y cherche un objet de plaisir que je m'avance dans le monde, mais bien plutôt parce que le monde en moi me fait instamment être ce que je recherche en lui, pour m'aimer comme *« moi »* dans mon monde. Le monde en moi, produit par des perceptions externes qui m'échappent – et qui d'ailleurs m'importent peu – devient, dans la théorie freudienne, une nouvelle instance psychique prenant, *« naturellement »,* le nom de « ça »[1].

> Il est facile de voir que le moi est la partie du ça qui a été modifiée par l'intermédiaire du *Pc-Cs*, qu'il est en quelque sorte une continuation de la différenciation superficielle. Il s'efforce aussi de mettre en vigueur l'influence du monde extérieur sur le ça et ses desseins, et cherche à mettre le principe de réalité à la place du principe de plaisir qui règne sans limitation dans le ça. La perception joue pour le moi le rôle qui, dans le ça, échoit à la pulsion. Le moi représente ce qu'on peut nommer raison et bon sens, par opposition au ça qui a pour contenu les passions.[2]

Le ça, dit S. Freud à la fin de son oeuvre, est « la plus ancienne *[...]* des instances psychiques »[3]. Advenu du monde puis intériorisé *« subjectivement »*, le ça contient toutes les pulsions libidinales que le moi, contrôlé par le surmoi et son principe de réalité, tente de sublimer pour parvenir à son idéal. En fait, le ça donne naissance au moi puisque c'est bien par le prisme de mes expériences du monde que je m'individualise au titre de ce que je suis et doit être, dans ce monde qui n'est pas moi. C'est donc bien parce que j'ai conscience d'être (ce que je suis) que je ne suis pas qu'une énergie *« étherique »* soumise aux mouvements du monde. Pour autant, le moi s'enracine dans cette partie automatique et inconsciente, dominée par les pulsions issues du monde, et qui peut être considérée comme la part « obscure, inaccessible de notre personnalité »[4], et dont seul un pronom impersonnel comme *« ça »* peut rendre compte.

Même si la conscience semble enfin prendre part à la théorie freudienne, elle n'y occupera qu'une place bien minime, n'étant pas étudiée par S. Freud dont le psychologisme reste la principale ligne de mire. Il se concentre alors sur les relations qu'entretiennent les trois instances psychiques organisant la seconde topique : le ça, le moi et le surmoi. Si le ça récupère tous les

---

[1] *Ibid*., p. 261 : « Ce que nous appelons notre moi se comporte dans la vie de façon essentiellement passive *[...]* Je propose d'en tenir compte en appelant l'entité qui part du système *Pc* et qui est tout d'abord *pcs* le *moi*, et en nommant, à la façon de Groddeck, l'autre partie du psychisme dans laquelle le moi se continue et qui se comportent comme *ics*, le *ça*. »

[2] *Ibid*., p. 263.

[3] S. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, trad. fr. *op. cit*., p. 4.

[4] S. Freud, « La décomposition de la personnalité psychique » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 102.

attributs du système inconscient de la première topique, et si le surmoi semble être un préconscient simplement augmenté de la somme des interdits énoncés par la réalité, c'est le moi qui va retenir toute l'attention de S. Freud. Ce « pauvre moi »[1] – qui au final n'est « qu'un morceau du ça »[2] et qui doit faire avec ses « trois despotes *[que sont]* le monde extérieur, le surmoi et le ça »[3] – ce pauvre moi donc, est le véritable sujet de la psychanalyse freudienne. Et si l'acte psychanalytique proprement dit doit faire accroître la partie superficielle (consciente) du moi en l'augmentant du retour affectivement amoindri du refoulé que le ça retient, c'est la partie plus obscure et inaccessible de ce même moi qui intéresse S. Freud puisqu'il y retrouve tous les objets eidétiques déjà rencontrés à l'interprétation des rêves. C'est ici : à l'émergence inconsciente du moi devenant ce qu'il est grâce à la nécessité qu'impose à lui le principe de réalité, que l'interprétation psychanalytique peut s'exercer et retrouver la vérité des mouvements plus ou moins pathologiques, dont le moi manifeste est le résultat. En effet, si le moi est le sujet de la psychanalyse, c'est simplement parce que le moi du sujet est son principal et seul symptôme. Le moi, pour S. Freud, est symptomatique de l'organisation psychique du sujet considéré. Le moi, parce qu'il prolonge le ça qui lui donne naissance, oriente les efforts du psychanalyste vers cette interprétation eidétique d'un l'inconscient dont la pulsionnalité est responsable du *« style »* que prend la manifestation du sujet au lieu du monde.

Par la création d'une seconde topique augmentant la première, le freudisme s'est sauvé du réalisme inhérent à la dialectique objectale. Nous allons voir comment il répond à sa deuxième pierre d'achoppement : celle qui menaçait le premier dualisme pulsionnel sur lequel s'installait la prime organisation de l'appareil psychique. Il nous faut alors en revenir à une herméneutique du désir subjectif pour comprendre pourquoi et comment la seconde topique s'aménage autour d'une nécessaire revisite de cette première dichotomie pulsionnelle.

---

[1] *Ibid.*, p. 107.
[2] *Ibid.*, p. 106.
[3] *Ibid.*, p. 107.

I.3. Exégèse d'une économie subjective

I.3.1. La destination du moi

> Lorsque le moi est contraint de reconnaître sa faiblesse, il éclate en angoisse, une angoisse réelle devant le monde extérieur, une angoisse de conscience devant le surmoi, une angoisse névrotique devant la force des passions logées dans le ça. *[...]* Nous admettrons toutefois que les efforts thérapeutiques de la psychanalyse se sont choisi un point d'attaque similaire. Leur intention est en effet de fortifier le moi, de le rendre plus indépendant du surmoi, d'élargir son champ de perception et de consolider son organisation de sorte qu'il puisse s'approprier de nouveaux morceaux du ça. Là où était du ça, doit advenir du moi.
>
> S. Freud, « La décomposition de la personnalité psychique » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* (*Neue folge der vorlesungen zur einführung in die Psychoanalyse, 1933*), trad. fr. R-M. Zeitlin, Paris, Gallimard, 1984, p. 108-110.

À l'aboutissement de son chemin théorique, S. Freud semble vouloir résumer la psychopathologie clinique à un affect anxieux qui, il est vrai, accompagne bien souvent les symptômes psychiatriques. Il avait déjà, dans son *Introduction à la psychanalyse*, distingué deux formes d'angoisses : « l'angoisse réelle »[1] en tant que « réaction compréhensible au danger *[...]* attendu de l'extérieur »[2] et « l'angoisse névrotique »[3] qui, nous l'avons vu, est liée au refoulement. En 1933, dans ses *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, S. Freud est plus précis : l'angoisse névrotique se comprend, dit-il, parce qu'on peut séparer « le destin de la représentation qu'il s'agit de refouler du quantum de libido qui lui est inhérent »[4]. Si le destin de la représentation est justement d'être refoulé, transformé, défiguré par les associations d'idées qui s'attachent à elle dans l'inconscient, la force énergétique qui lui est liée, est quant à elle « régulièrement transformée en angoisse »[5]. Et l'angoisse névrotique, pourtant distincte de l'angoisse réelle qui est un « réflexe de fuite »[6] devant un danger venu du dehors, correspond tout aussi bien à un mouvement de recul, cette fois-ci devant un danger venu du dedans. L'angoisse névrotique est une fuite devant cette libido libre, détachée de la représentation

---

[1] S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.,* p. 478.

[2] S. Freud, « Angoisse et vie pulsionnelle » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse,* trad. fr. *op. cit.*, p. 112.

[3] S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.,* p. 478.

[4] S. Freud, « Angoisse et vie pulsionnelle » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse,* trad. fr. *op. cit.*, p. 114.

[5] *Ibid.*

[6] S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.,* p. 478.

traumatique refoulée. Elle est en cela, dit S. Freud, « antérieure »[1] à toute névrose que peut manifester l'appareil psychique dans sa volonté « d'éviter l'irruption de l'état d'angoisse »[2] ; travail qu'il opère en rattachant à quelque chose le quantum de libido devenu libre par refoulement. Produisant ses propres symptômes pour fixer l'énergie libidinale s'échappant librement du ça, l'appareil psychique détourne le sujet de la « peur »[3] qu'il prendrait devant « sa propre libido »[4].

Voici le véritable sens du symptôme névrotique : à lui de détourner le sujet de son angoisse propre, à lui de maintenir la personne psychanalytique dans un état de bien-être qui correspond, en terme énergétique, au plus bas niveau d'excitation de son appareil psychique. Or, tout ce travail repose sur le moi. Tout cela dépend du moi freudien qui, pour le sujet, est quelque chose qui est lui, tout en étant l'objet de son amour propre. Le moi est ce compromis subjectif propre à représenter la personne aux yeux du monde : une instance qui, puisqu'elle maintien les pulsions du ça à l'arrière plan, se sacrifie pour rendre le sujet raisonnable. En cela, le moi est bel et bien nécessaire à la vie sociale. Faisant face à l'angoisse qui l'assaille du dehors comme du dedans, il se doit de retrouver un sens à cette libido qui le menace de toute part. Au moi de régler l'appareil psychique sur son principe de constance, à lui d'éviter le déplaisir en maintenant la recherche du plaisir dans une limite socialement acceptable. Au moi donc de distribuer l'énergie libidinale en la fixant à des représentations non traumatiques ou encore, en la déchargeant en actes sublimes ou symptomatiques. Aussi et puisque « seul le moi peut produire et ressentir de l'angoisse »[5], nous le considérons comme le premier et principal symptôme subjectif. C'est en cela, nous semble-t-il, qu'il peut être aimable : parce que son sacrifice en appelle forcément à un sentiment qui, de lui au monde, explique le seul amour dialectique dont le sujet de la psychanalyse est capable.

Devenant l'objet du traitement psychanalytique, c'est sur le moi que va porter le déchiffrage du sens qui de sa manifestation affective au monde, conduira l'exégète au traumatisme refoulé que le moi contient de son sacrifice inconscient. La psychanalyse peut bien se résumer alors à une

---

[1] S. Freud, « Angoisse et vie pulsionnelle » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 115.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 116.

« analyse du moi »[1] puisque ce dernier constitue le registre signifiant liant logiquement le symptôme au traumatisme. Autrement dit, le moi est l'expression du sens que prend la peur princeps du sujet au devant de sa propre sexualité en tant qu'elle est, pour lui et fondamentalement, ouverture à un monde d'angoisse. S. Freud le dit : l'interprétation psychanalytique doit servir au moi afin qu'il agrandisse son territoire[2]. Elle doit le renforcer en lui faisant comprendre sa fonction de pare-excitation. La psychanalyse doit rendre compte du symptôme dont le moi est responsable, mais qu'il ne comprend pas. Elle doit lui montrer que ce symptôme le représente lui, précisément là où il se trouve : à cette place où, contraint d'y être par fonction, il y souffre d'un débordement pulsionnel qui l'accable. En le lui expliquant, l'analyste lui demande de mieux maîtriser cette énergie libidinale qui, venant du ça dont il est, le submerge et le menace. Ainsi comprenons-nous la signification du plus illustre énoncé du père de la psychanalyse : le sens narratif du moi que la psychanalyse dégage, advient précisément là où ça parlait[3]. Le sujet psychanalytique naît donc d'un langage originaire, innommable et incompréhensible tant qu'il n'a pas été transcrit en cette traduction que le moi (se) fait être. À charge de l'analyste de rendre ce texte compréhensible pour un sujet qui, jusque là, ne faisait que l'exister servilement.

Mais si le moi est cette traduction-ci de ce *« ça-là »*, s'il est précisément la seule possibilité manifeste du sujet à traduire *« ça »* pour lui-même et si le moi advenu est, alors c'est qu'il n'est pas une, mais la traduction de toute la pulsionnalité de cet individu-ci. Dès lors, S. Freud doit bien se rendre compte que, loin d'abandonner son symptôme lorsque l'analyste lui en révèle le sens et la fonction, l'analysé ne fait que le répéter par quelques manifestations différentes : par un nouveau texte qui, si les mots y sont changés, exprime un sens global identique. Le fondateur de la psychanalyse invoque alors de nouveau, ce principe de constance qui, toujours déjà, doit régir le fonctionnement de l'appareil psychique humain. Si une solution fut trouvée et même si, symptomatique, elle est source de souffrance subjective, rien ne semble pouvoir la faire disparaître d'une économie psychique qu'elle règle sans effort. C'est au nom de ce principe de constance triomphant du principe de plaisir qui semblait régner en maître sur l'appareil psychique, que le sens du moi se manifeste au titre de ce S. Freud appelle désormais une « compulsion de répétition »[4].

---

[1] S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi » [1921] In *Essais de psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 129-242.

[2] S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 555.

[3] S. Freud, « La décomposition de la personnalité psychique » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.,* p. 110 : « Wo es war, soll Ich werden. »

[4] S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir » In *Essais de psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 64.

> Nous avons été frappés par le fait que les événements oubliés et refoulés de la première enfance se reproduisent pendant le travail analytique dans des rêves et des réactions – particulièrement dans celle du transfert –, bien que leur réveil aille à l'encontre de l'intérêt du principe de plaisir, et nous nous sommes donné comme explication que, dans ces cas, une compulsion de répétition va même au-delà du principe de plaisir. En dehors de l'analyse aussi, on peut observer des choses semblables. Il y a des gens qui répètent toujours, à leurs dépens, les mêmes réactions sans les corriger, ou qui semblent eux-mêmes poursuivis par un destin inexorable alors qu'un examen plus précis nous enseigne qu'eux-mêmes, sans le savoir, se préparent ce destin. Nous attribuons alors à la compulsion de répétition le caractère *démoniaque*.[1]

Le déterminisme naturaliste de S. Freud atteint ici son acmé. D'une part, le moi est cette instance qui traite la libido s'échappant librement du ça en la fixant à des représentations ; lesquelles représentations, passant l'épreuve du préconscient pour devenir conscientes, vont donner lieu aux expressions subjectives mondaines, qu'elles soient symptomatiques, sublimes ou plus simplement affectives. D'autre part et surtout, ce moi est un lieu topique organisé symboliquement par l'histoire du sujet : par la dialectique objectale déjà vécue et intériorisée, et de laquelle naquit également le ça et le surmoi. Le moi a donc une structure. Il est symboliquement structuré et par là, ne peut être à l'origine que d'un seul choix dès lors qu'il est confronté à l'échappée d'une libido qu'il ne peut tolérer libre. Le moi, puisqu'il est tellement structuré par l'histoire subjective, ne peut que répéter automatiquement la même solution au devant de situations différentes qui pourtant sont possiblement sources d'angoisses. Et cette solution apprise est toujours rudimentaire et peut se schématiser ainsi : refoulement de l'évènement traumatique, dissociation de son quantum d'énergie puis fixation de cette énergie à une ou des représentations moins angoissantes, dont le nombre semble bien limité ; leurs expressions mondaines n'étant qu'à l'origine d'actes identiques et répétitifs.

Cette découverte freudienne – inhérente à la seconde topique – nécessite une révision complète de la première théorie de la libido et du dualisme pulsionnel. Comment en effet peut-on, devant cet automatisme de répétition, maintenir le fait que l'appareil psychique soit régit par des pulsions dont le but est autant la conservation du moi que le gain de plaisir (sexuel) ? S. Freud est bien forcé de reconnaître que son principe de plaisir ne règle pas l'économie psychique puisque la compulsion à répéter se porte bien au-delà. Les actes répétitifs des analysés ne leur sont bien souvent aucunement plaisants et le destin du moi, devenant « démoniaque »[2], ne peut

[1] S. Freud, « Angoisse et vie pulsionnelle » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse,* trad. fr. *op. cit.,* p. 144.
[2] *Ibid.*

en aucun cas conserver son caractère initialement agréable. Le moi ne répète pas par plaisir. Il répète automatiquement ce qu'il a appris. Il répète automatiquement parce qu'il est tel et étant tel, il ne peut se choisir autrement. Enfin, le moi répète la même solution – celle qui d'ailleurs fait de lui un *« moi-même » :* quelque chose d'individuel et unique – le moi répète donc cette solution parce qu'il sait que sa conséquence est une diminution efficace de l'excitation pulsionnelle à laquelle il est soumis. Il sait que cette solution va radicalement faire diminuer la pression dans le système. C'est cela même qu'il recherche d'abord, et avant tout plaisir. Ce qu'il vise donc – ce moi subjectif – S. Freud nous l'indique : c'est le retour à un état originaire où il n'était pas encore soumis aux stimulations mondaines qu'il doit refouler et dont le corollaire est le raz de marée pulsionnel interne libéré par le ça. En intégrant le monde en lui par refoulement, l'appareil psychique s'expose à la catastrophe : celle de se faire exploser par la force des mouvements qu'il ne peut, à lui seul, contenir. Il risque de précipiter sa fin mais ne peut même pas l'endiguer parce qu'il en va de sa propre vie. C'est parce qu'il est vivant que l'appareil psychique ne cesse *« d'avaler »* le monde, pour se constituer unique et individuel en face de ce monde qui le fait être en précipitant son déclin.

> Les pulsions organiques conservatrices ce sont assimilées chacunes des modifications du cours vital qui leur ont été imposées, elles les ont conservées pour les répéter de sorte qu'elles nous donnent nécessairement l'impression fallacieuse de forces qui tendent vers le changement et le progrès alors qu'elles ne font que chercher à atteindre un but ancien par des voies à la fois anciennes et nouvelles. On pourrait même indiquer quel est ce but final vers quoi tend tout ce qui est organique. Si le but de la vie était un état qui n'a pas encore été atteint auparavant, il y aurait là une contradiction avec la nature conservatrice des pulsions. Ce but doit bien plutôt être un état ancien, un état initial que le vivant a jadis abandonné et auquel il tend à revenir par tous les détours du développement. S'il nous est permis d'admettre comme un fait d'expérience ne souffrant pas d'exception que tout être vivant meurt, fait retour à l'anorganique, pour des raisons *internes*, alors nous ne pouvons que dire : *le but de toute vie est la mort* et, en remontant à l'arrière, *le non-vivant était là avant le vivant*.[1]

Abandonnant ici la première dichotomie pulsionnelle qui distinguait les pulsions auto-conservatrices des pulsions sexuelles, S. Freud semble se détourner de l'unité du libidinal qu'il manipule pourtant toujours. Poursuivant sa réflexion autour d'un appareil psychique s'agrémentant peu à peu de constructions nouvelles entre autres échafaudages consolidants, le père de la psychanalyse dévoile un nouveau dualisme pulsionnel s'élevant sur les cendres de

[1] S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir » In *Essais de psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 90-91.

l'ancien, irrémédiablement détruit. Apparaît alors cette première « pulsion de mort »[1] qui se donne comme l'ultime but de toute vie. Elle vient paradoxalement remplacer la pulsion d'auto-conservation qui était –nous l'avons vu – l'autre nom de la pulsion du moi et s'opposait aux pulsions sexuelles. La pulsion de mort affronte maintenant une pulsion sexuelle dont le but n'a pas été pas modifié. Evidemment orientée vers la relation sexuelle – qui pour S. Freud, ne peut être qu'hétérosexuelle sauf à être pathologique – la pulsion sexuelle vise la reproduction ; autrement dit, elle vise la création de la vie. Aussi et logiquement, elle peut maintenant être nommée : « pulsion de vie »[2]. Ce second dualisme des pulsions freudiennes se maintiendra dès lors jusqu'à la fin. Il servira à expliciter les actes et les affects émergeant d'un moi, dont la destination mondaine est tracée par les lignes dessinées par le combat que pulsions de vie et de mort se livrent, en lui, à ses dépens. Né de l'intégration du monde en lui, le moi freudien se fait le témoin actif d'une lutte ancestrale qu'il subit passivement et qui le conduit inéluctablement vers sa fin.

Bien sûr, S. Freud, n'a jamais perdu de vu la philosophie d'Arthur Schopenhauer. Et même s'il s'en défend parfois[3], sa conception d'une pulsion de mort constituant un au-delà du principe de plaisir, l'en rapproche fondamentalement. Mais pour S. Freud, c'est dans le sujet lui-même que vie et mort luttent symboliquement l'une contre l'autre, dans une même volonté de réduire l'angoisse naissante d'une sexualité nécessairement traumatique. Plus encore que symbolique, cette lutte est d'essence mythologique dès lors qu'elle oppose « Eros »[4] à Thanatos. C'est dans la psyché humaine que les dieux antiques se livrent maintenant une lutte acharnée dont l'issue est déjà connue. Une lutte conduite par une troisième divinité que nous avons déjà rencontré et dont nous verrons l'importance au chapitre suivant : Ananké, la nécessité sociale menant le moi vers sa destination. Délaissant de plus en plus sa dynamique énergétique, S. Freud favorise manifestement la dimension symbolique de sa construction du psychisme. C'est au carrefour des symboles que la vérité du sujet doit maintenant se trouver. Là où l'écho du combat mythique fait résonner les signifiants en leur donnant un sens explicatif du trouble névrotique que le rêve n'avait qu'à peine dévoilé. Cela n'est pas pour nous surprendre de la part de celui qui affirmait

---

[1] *Ibid.*, p. 112.

[2] *Ibid.*

[3] S.Freud, « Angoisse et vie pulsionnelle » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse,* trad. fr. *op. cit.,* p. 145 : « Ce que nous disons n'est même pas du vrai Schopenhauer. Nous n'affirmons pas que la mort et l'unique but de la vie ; nous n'ignorons pas, à côté de la mort, la vie. »

[4] S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir » In *Essais de psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 111.

déjà comment le désir inconscient – dont le rêve n'était qu'un énoncé – était à interpréter au lieu « de la linguistique, du folklore, de la mythologie *[et encore]* du rituel »[1].

S. Freud a bientôt achevé son parcours et propose de faire du psychisme de l'homme un appareil dont la fonction est celle d'intégrer le monde en lui. S'exposant alors à trois forces mythiques vitales qu'il fait sienne au titre de ses pulsions, l'appareil psychique se scinde alors en trois lieux topologiques répondant à ces trois combattants légendaires. La « psychologie des profondeurs »[2] est maintenant prête à répondre à l'énigme du symptôme psychiatrique. Au-delà même de sa fonction première, elle est prête à répondre à tous les actes de l'homme, à tous ses mouvements mondains : à toutes ses *« é-motions »*. La destination du moi devra donc s'en référer à la pulsionnalité triple qui lui donne sens et si cela ne suffit pas, à son organisation topologique dans laquelle il occupe le centre d'une véritable trinité. L'interprétation des émotions humaines doit bien se retrouver ici : à la lecture du « πόλεμος »[3] qui, plus que jamais, est « le père de toutes choses »[4]. Si de la guerre qui fait rage en l'homme naît tous les mouvements de ce dernier dans le monde, il devient évident que ces mouvements ne sont déterminés que par une seule chose : l'angoisse qui, initiant la guerre inconsciente, conduit l'homme vers son destin fatal. L'angoisse est bien originaire et semble même dessiner le chemin qu'emprunte la condition humaine. Dans cette construction triple, l'angoisse humaine se répartit inéluctablement en trois affects que se partagent les instances psychiques. L'angoisse réelle advient au devant des stimulations du monde que le moi tente de refouler dans le ça. L'angoisse névrotique quant à elle, advient lorsque l'énergie eidétique du ça se déverse au dehors, par le biais des représentations sources de symptômes. Enfin, l'angoisse morale émerge du surmoi dont la tâche est celle d'ordonner le refoulement et de contraindre le moi à une fonction de pare-excitation compatible avec la vie sociale.

Nous disons que l'angoisse est originaire et précisons que l'angoisse de l'homme est originairement sexuelle. En effet, si l'angoisse donne naissance aux pulsions qui se répartissent selon qu'elles s'orientent plutôt vers la vie ou vers la mort, nous nous rappelons que la pulsion est toujours déjà libidinale. La pulsion est, de par sa création en l'homme, d'essence sexuelle. Revenant aux symptômes des névrosés qu'il expliquait par le conflit des représentations sexuelles, S. Freud avance que la libido humaine est, en fait, le résultat d'une intrication

---

[1] S. Freud, « Révision de la théorie du rêve » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse,* trad. fr. *op. cit.,* p. 36.

[2] *Ibid.*, p. 13.

[3] Héraclite, *Fragments*, 53, trad. fr. *op. cit*., p. 441.

[4] *Ibid.*

pulsionnelle. Rejoignant la sagesse populaire qui fait de l'orgasme – but ultime de toute pulsion humaine selon S. Freud – *« la petite mort »*, le fondateur de la psychanalyse propose de rendre compte de la sexualité humaine par l'équilibre qu'elle doit trouver entre Eros et Thanatos. Mais comment réduire la pulsion de mort à une expression sexuelle ? C'est par réflexion sur le « masochisme »[1] que S. Freud va comprendre l'essence libidinale de la pulsion de mort. Cette dernière se fait l'expression directe d'une tendance à la destruction, repliée – dans le cas du masochisme – sur le sujet lui même. Le masochiste, affirme S. Freud, exprime « un sentiment de culpabilité »[2] dès lors qu'il admet avoir « commis un crime (laissé indéterminé) qui doit être expié par toutes ces procédures de douleurs et de tortures. »[3] Transformant la culpabilité angoissante en une opportunité à jouir de la punition, le masochiste a trouvé son symptôme. Quant au sadique, déversant cette même angoisse sur l'autre par projection, il résout sa condition par le mal qu'il inflige au monde. Et si la jouissance perverse est le résultat de l'expression plus manifeste de la pulsion de mort, la sexualité non perverse est, pour S. Freud, le résultat du mélange harmonieux des deux pulsions princeps.

> La physiologie ne nous apporte aucune compréhension des voies et des moyens par lesquels peut s'accomplir ce domptage de la pulsion de mort par la libido. Dans le domaine des notions psychanalytiques nous pouvons seulement faire l'hypothèse qu'il se produit très largement entre les deux espèces de pulsions une union et un amalgame variables dans leurs proportions, si bien que nous ne devrions aucunement faire entrer en ligne de compte des pulsions de vie et de mort à l'état pur, mais seulement des mélanges diversement composés de celles-ci. À cette union des pulsions correspondra sous certaines influences une désunion de celles-ci.[4]

Encore une fois, le dualisme pulsionnel se résout en unification (partielle) là où la jouissance sexuelle semble être le but des deux pulsions distinguées et intriquées. Calquée sur les mouvements de l'amour de soi, la *« destructivité »* coupable – héritière de la pulsion de mort – va du sujet au monde ; d'où elle revient au sujet puisque son appareil psychique ne fait qu'intégrer le monde en transformant les phénomènes physiques en phénomènes psychiques dont l'eidétique règle l'économie inconsciente. Au final, la création de la seconde topique a bien nécessité la révision de la théorie des pulsions mais, même si de mythologique elle semblait devenir historique, l'explication naturaliste freudienne de la raison (et de la déraison) humaine,

---

[1] S. Freud, « Le problème économique du masochisme » [1924] In *Névrose, psychose et perversion*, trad. fr. J. Laplanche, Paris, puf, 1973, p. 287.

[2] *Ibid.*, p. 290.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*, p. 291-292.

ne fait qu'isoler un sujet psychanalytique tout entier replié sur son angoisse et sa culpabilité originaires. D'angoissé, le moi est devenu coupable. Il est coupable de n'être que ce qu'il est et de ne pouvoir être cet idéal que le surmoi lui oppose constamment. Il est coupable de ne pouvoir atteindre cette jouissance que le ça exige. Il est coupable enfin, de tolérer cette pulsion destructrice qui menace le sujet et le monde lui-même dans la dialectique objectale qui les fait être l'un pour l'autre, et ensemble ce qu'ils sont pour chacun. Et si ce premier abord mythologique du freudisme se résout en culpabilité subjective, c'est parce que le sujet tout entier se fonde symboliquement de ce même sentiment ; un sentiment de culpabilité qui organise le sujet freudien au lieu de sa propre histoire et celle de l'humanité.

I.3.2. Mythologies freudiennes

> La théorie des pulsions est, pour ainsi dire, notre mythologie. Les pulsions sont des êtres mythiques, formidables dans leur imprécision. Nous ne pouvons dans notre travail faire abstraction d'eux un seul instant et cependant nous ne sommes jamais certains de les voir nettement.
>
> S. Freud, « Angoisse et vie pulsionnelle » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* (*Neue folge der vorlesungen zur einführung in die Psychoanalyse, 1933*), trad. fr. R-M. Zeitlin, Paris, Gallimard, 1984, p. 129.

En suivant logiquement l'avancée freudienne, nous voilà arrivés au terme du développement de la pensée psychanalytique originelle. Le freudisme touche ici à son dénouement : là où l'intrication (et la *« désintrication »*) des pulsions de vie et de mort apparaît comme un roc que S. Freud ne pourra dépasser. Mais si nous devions arrêter ici notre cheminement à ses côtés, nous aurions peut-être manqué l'essentiel de sa théorie. Nous aurions alors omis d'aborder la pierre angulaire de la psychologie freudienne. Nous avons en fait jusqu'ici, sciemment éludé l'arrête de la psychanalyse et devons reconnaître qu'il nous a été, à maintes reprises, une véritable gageure de s'avancer dans le freudisme sans parler de ce qui le fait tenir envers et contre tout : l'indépassable contre lequel S. Freud butte constamment, à savoir le fantasme œdipien. Et si pour S. Freud, sa construction théorique repose toute entière sur le mythe de la pulsion, il nous semble que sa mythologie est bien plus radicale et conséquente en regard de l'utilisation analogique qu'il fait du destin funeste que composait Sophocle. Aussi n'est-ce pas par amour du tragique que S. Freud fait reposer sa construction théorique toute entière sur les épaules du héros grec. Comme à son habitude, c'est en retrouvant dans la clinique l'écho d'une tragédie originelle

qui semble se rejouer indéfiniment dans l'histoire, que S. Freud va en faire le sésame explicatif du théâtre intime de l'homme.

Nous nous rappellerons comment la clinique de l'hystérie l'avait orienté vers les affres préhistoriques d'une sexualité infantile, qu'il croyait avoir été traumatisée chez les névrosés. Il avançait alors la thèse d'une séduction infantile précoce par un adulte qui, par là, avait entravé le bon développement pulsionnel, maintenant contraint et conflictuel. « Les symptômes de l'hystérie, écrivait S. Freud en 1896, ne peuvent être compris que s'ils sont ramenés à l'action "traumatique" d'expériences vécues, et que ces traumatismes psychiques sont en rapport avec la vie sexuelle »[1]. Recherchant activement ce « *caput Nili* »[2] dans le récit de tous les névrosés, il ira jusqu'à le reconstruire dans son célèbre cas de « l'homme aux loups »[3]. Il en va ici de sa théorie du refoulement puisque c'est bel et bien ce traumatisme psychique précoce qui doit être initialement refoulé, pour donner lieu à l'angoisse créée – nous l'avons vu – par fuite de la libido libérée. Persuadé qu'il le retrouvera dans le discours de tous ses analysés, S. Freud doit se rendre à l'évidence que cela n'est pourtant pas systématique. Plus grave, ses spéculations interprétatives sont souvent rejetées en bloc par ses patients[4] et l'analyste découvre bientôt que l'histoire sexuelle de « personnes restées normales »[5] n'a pas à « être distinguée essentiellement de l'enfance des névrosés »[6]. En 1905, S. Freud abandonne sa théorie du traumatisme précoce mais ne renonce pas à l'étiologie sexuelle des névroses, en affirmant que quelque chose de la sexualité infantile a bien été refoulé. Ce refoulement se déporte alors sur une représentation non pas forcément traumatique mais, source d'angoisse, la représentation refoulée mobilisera la libido infantile vers la destination que les *Trois essais sur la théorie sexuelle* détaille. Revenant tardivement sur cette découverte, S. Freud pourra résumer son cheminement :

> À l'époque où l'intérêt principal était dirigé sur la découverte des traumatismes sexuels de l'enfance, presque toutes mes patientes me racontaient qu'elles avaient

---

[1] S. Freud, « Nouvelles remarques sur les psychonévroses de défense » [1896] In *Névrose, psychose et perversion*, trad. fr. *op. cit.*, p. 62.

[2] S. Freud, « L'étiologie de l'hystérie » [1896] In *Névrose, psychose et perversion*, trad. fr. *op. cit.*, p. 95.

[3] S. Freud, « L'homme aux loups » [1918] In *Cinq psychanalyses*, trad. fr. *op. cit.*, p. 235-420.

[4] On notera ainsi comment l'homme aux loups, Serguéi Pankejeff, réfutera le bien fondé de la scène primitive du *« coïtus a tergo »* de ses parents dont il aurait été – selon la reconstruction de S. Freud – un spectateur trop précoce. Cf. K. Obholzer, *Entretiens aves l'homme aux loups*, trad. fr. R. Dugas, Paris, Gallimard, 1981, p. 70 : « Tout cela est impossible, parce qu'en Russie les enfants dormaient dans la même pièce que leur bonne, et non pas dans la chambre à coucher de leurs parents. Évidemment, il peut y avoir un jour une exception, comment le savoir ? Mais je n'ai jamais réussi à me souvenir de rien de semblable. »

[5] S. Freud, « Mes vues sur le rôle de la sexualité dans l'étiologie des névroses » [1905] In *Résultats, idées, problèmes I*, trad. fr. J. Altounian, A. et O. Bourguignon, G. Goran, J. Laplanche et A. Rauzy, Paris, puf, 1984, p. 119.

[6] *Ibid.*

> été séduites par leur père. Il me fallut finalement constater que ces rapports n'étaient pas vrais, et j'appris ainsi à comprendre que les symptômes hystériques dérivent de fantasmes, et non pas d'événements réels. Ce n'est que plus tard que je pus reconnaître dans ce fantasme de la séduction par le père l'expression du complexe d'Œdipe typique chez la femme.[1]

En nous avançant vers l'aboutissement de notre propre chemin de pensée, nous soulignerons comment S. Freud aurait pu, ici, se rendre compte que le médecin qu'il était pour ses patient(e)s, se retrouvait déjà à chaque fois, dans l'élaboration verbale du symptôme qu'ils (elles) lui présentaient. Le psychanalyste ne s'arrêtera pourtant pas à cette constatation et poursuivra sa réflexion, en se nourrissant des jugements déjà posés. Revenant avec S. Freud, à la dialectique objectale et à la description des stades libidinaux précoces, nous insisterons sur le processus de sublimation. Nous avions seulement évoqué alors comment la nécessité – Ananké – faisait se détourner le sujet de la psychanalyse de ses premiers choix objectaux afin qu'il se porte, adulte, vers la (re)trouvaille du seul objet susceptible de satisfaire ce désir le mobilisant dans le monde. Nous avions vu que cette (re)trouvaille était, pour S. Freud, celle d'un autre sujet dont le sexe, différent et complémentaire pouvait permettre la reproduction. La dynamique freudienne rejoignant toujours l'histoire symbolique de l'homme, l'aboutissement libidinal semblait ainsi s'orienter vers une immortalité subjective, dont l'accès en passait par la production d'un nouvel *« objet »* mondain. Par cette re-production, l'*« objet »* naissant conserve la trace du désir du sujet qui l'a fait naître : il la projette à son tour dans le monde, sur des objets qu'il pourra introjecter afin de retrouver ce nouvel objet qui, toujours déjà même, façonne indéfiniment un monde que les « êtres mythiques »[2] pulsionnels ont déterminé par avance. Et si cette détermination est toujours identique, c'est qu'elle bute sur la même nécessité sociale dont la voix énonce indéfiniment l'interdit (freudien) fondamental et créateur de toute civilisation humaine : l'interdit de l'inceste. Dès lors, le sujet psychanalytique empruntera perpétuellement – pour s'exister tel qu'il est dans le monde – ce même chemin tragique qui avait conduit Œdipe à se crever les yeux. Aveuglé par le désir fondamental qu'il ressent pour ses propres parents, le sujet de l'inconscient est voué a répéter un schéma qui le conduit prophétiquement vers la même destination. Car *in fine*, ce drame qu'Ananké annonce de tout temps, le sujet de la psychanalyse ne fait que le rejouer intimement dans sa chair, là où la prophétie prend le sens symbolique de ses propres actes, qu'ils soient symptomatiques ou sublimes.

---

[1] S. Freud, « La féminité » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse,* trad. fr. *op. cit.*, p. 161-162.

[2] S. Freud, « Angoisse et vie pulsionnelle » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 129.

Bien sûr, il n'a pas échappé à S. Freud qu'Œdipe était un homme. Il n'est pas sans savoir non plus que *« ses »* hystériques, dont le discours à fait naître sa théorie, étaient toutes des femmes. Il lui faudra donc différencier, selon l'anatomie de celui ou de celle qui s'y engage, son cheminement vers le « complexe d'Œdipe »[1]. Peu importe après tout, car si la valeur énergétique du même fantasme est équivalente, elle peut bien organiser une seule destination humaine conduite par cette pulsionnalité également duelle et unique, et toujours déjà libidinale.

> Le premier objet d'amour du garçon est sa mère ; elle le reste aussi dans la formation du complexe d'Œdipe, et au fond, pendant toute sa vie. Pour la petite fille aussi la mère – et les figures qui se confondent avec elle de la nourrice, de la dispensatrice de soins – doit être le premier objet, car les premiers investissements se produisent par étayage sur la satisfaction des grands et simples besoins vitaux et les conditions des soins donnés aux enfants sont les mêmes pour les deux sexes. Mais dans la situation œdipienne, c'est le père qui est devenu l'objet d'amour de la petite fille, et nous nous attendons à ce que, dans un déroulement normal du développement, elle trouve, à partir de l'objet paternel, la voie vers le choix d'objet définitif.[2]

Voilà résumée la situation œdipienne que S. Freud répètera tout au long de son œuvre. Il s'agit ici des premières étapes, mais la suite en est simple : aux enfants qui – dans le contexte psychanalytique – désirent forcément leur parents, *« On »* (Ananké) apprend que cela ne doit en aucun cas donner lieu à une satisfaction charnelle. Nous rappellerons que l'Œdipe survient après la « phase phallique »[3], lors de laquelle garçons et filles apprennent la différence anatomique des sexes. A cette étape précédente, c'est le pénis qui, pour S. Freud, est le maître-objet : s'il fait la gloire du garçon, il donne à la fille sa visée désirante. Immédiatement après cette première découverte de la sexualité, On apprendra donc aux enfants à refouler leur désir sexuel pour leurs parents. Dans les conditions de l'Œdipe masculin, le père annonce à son fils qu'il est le véritable objet d'amour de la mère. Dans l'Œdipe féminin, cela nécessite une étape intermédiaire faisant intervenir *« l'horreur »* freudienne de la différence des sexes. Se rendant à l'évidence qu'elle est pour toujours dépourvue de pénis, la petite fille s'en retourne vers le père qui, porteur de l'objet convoité, pourrait peut-être le lui donner ou sinon un équivalent, étant capable de lui faire un enfant. Alors la mère peut faire entendre l'interdit de l'inceste : c'est elle qui est l'objet d'amour du père et non pas son enfant fille.

---

[1] S. Freud, « La féminité » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse,* trad. fr. *op. cit.*, p. 159.
[2] *Ibid.*
[3] S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle,* trad. fr. *op. cit*., p. 143.

S. Freud insiste là dessus : tout cela ne prend place que dans l'inconscient du sujet. Et s'il retrouvait, dans le discours des hystériques hypnotisées, les traces préhistoriques d'une séduction par le père, il en est maintenant certain : cela témoigne, non pas d'un traumatisme vécu, mais du fantasme féminin universellement refoulé par l'interdit dont il est frappé. Si le garçon renonce à jouir de sa mère, la fille renonce au désir d'avoir un enfant du père. Ils renoncent donc à cette jouissance qui pourrait leur fournir l'objet de leur désir et s'aliènent à la recherche d'un objet ressemblant, mais qui, fatalement, ne sera jamais celui qu'ils convoitaient. Ils se mettent en chemin vers un objet qui ne pourra qu'être insuffisant et source de cette angoisse fondamentale qui les mobilise dans le monde. Ici, S. Freud inverse sa conception de l'angoisse. Il prétendait que cet affect naissait du refoulement et avance maintenant l'inverse[1]. L'angoisse est première et initie le refoulement civilisateur que l'énoncé de l'interdit originel provoque. Si au stade phallique, le garçon avait bien constaté la castration anatomique chez ses semblables nommées filles, il ne suffit plus que d'une menace du même genre pour qu'il refoule son premier désir d'avoir commerce sexuel avec sa mère. « L'angoisse de castration »[2] devient alors le principe moteur sur lequel repose – d'un point de vue psychanalytique – toute possibilité de civilisation humaine. C'est grâce à l'angoisse de castration que le sujet freudien est ce qu'il est dans un monde qui s'ouvre à lui par cet affect décisif. Et s'il n'existe pas d'angoisse de castration chez la fille – puisqu'elle est dépourvue de pénis et en cela « gravement lésée »[3] – il existe chez elle, nous dit S. Freud, un « complexe de castration »[4] dont « l'angoisse de la perte d'amour »[5] est équivalente. Franchissant un pas duquel il ne reviendra pas, S. Freud précise que toute l'histoire féminine se comprend dès lors qu'on ajoute, à ce complexe de castration, une « envie de pénis »[6] en tant que principe moteur de la pulsionnalité. Bien sûr, précise t-il de nouveau, cela est inconscient et doit être entendu d'un point de vue pour le moins symbolique. Doit-on comprendre par là que l'amour qu'une femme est en droit d'attendre des objets qui devraient satisfaire son désir, est une compensation symbolique de la castration qui l'a frappée et qui l'angoisse ?

---

[1] S. Freud, « Angoisse et vie pulsionnelle » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* trad. fr. *op. cit.*, p. 118 : « Ce n'est pas le refoulement qui crée l'angoisse, c'est l'angoisse qui est là la première, c'est l'angoisse qui fait le refoulement ! »

[2] *Ibid.* p. 119.

[3] S. Freud, « La féminité » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse,* trad. fr. *op. cit.*, p. 167.

[4] S. Freud, « Angoisse et vie pulsionnelle » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 119.

[5] *Ibid.*

[6] S. Freud, « La féminité » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse,* trad. fr. *op. cit.*, p. 167.

Qu'elle soit imaginée ou bien anatomiquement constatée, la castration – source d'une même angoisse – fait advenir le sujet freudien dans un monde où Ananké le menace et le rend coupable du désir originel qui le poussait à rechercher sa plénitude dans cet espace qui l'a exclue. Fondamentalement manquant à sa naissance, le sujet freudien ne peut que se vivre comme un laissé pour compte que le monde a toujours déjà castré. Sa seule parade étant de reconstruire le monde en lui, par introjection, il s'en retrouve esseulé : contraint d'exister *« son »* monde que le mensonge du refoulement originel a toujours déjà organisé. Expulsé d'un monde qu'il ne comprend plus, le sujet de la psychanalyse est forcément symptomatique. Et ce symptôme, il le contracte dès qu'il vient au monde. À sa naissance, le sujet psychanalytique hérite d'une angoisse historiquement transmise par la voix de cette nécessité qui lui parle d'un passé partagé par tous ses semblables. Ce passé commun à tous, S. Freud le construit dans son oeuvre fondatrice : *Totem et tabou*[1]. C'est ici que la mythologie freudienne atteint probablement son point de non retour. Là, S. Freud ne fait pas qu'imaginer le mythe des origines humaines, il donne à sa théorie une justification à laquelle il ne renoncera pas, même devant l'avis des ethnologues[2]. Nous rappellerons simplement comment la communauté primitive freudienne, initialement organisée en une « horde paternelle »[3], s'en vient à tuer le père tout puissant pour se répartir, entre frères, le privilège des femmes dont seul jouissait le père avant sa mort. Enonçant pour la première fois l'interdit de l'inceste afin que la situation première ne se reproduise pas, le « clan fraternel »[4] advient non seulement sur cette primitive castration symbolique que l'interdit inflige, mais aussi et surtout par la culpabilité partagée d'avoir dû tuer leur père. Nous retrouvons ici l'angoisse et la culpabilité au titre de deux principes organisateurs d'un masochisme semblant, pour S. Freud, subsumer la condition humaine. Et si le pêché originel transmis de génération en génération instaurait la culpabilité chrétienne pour Saint Augustin[5], c'est par la transmission de l'angoisse de castration entendue du fond des âges, que s'érige la culpabilité sur laquelle S. Freud fonde toute sa compréhension de l'homme. Même s'il s'en

---

[1] S. Freud, *Totem et tabou* [1913], trad. fr. S. jankélévitch, Paris, Payot, 1965.

[2] S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi » In *Essais de psychanalyse,* trad. fr. *op. cit.*, p. 211 : « Ceci n'est certes qu'une hypothèse comme tant d'autres par lesquels les historiens de la préhistoire cherchent à éclairer l'obscurité des origines – un critique anglais non dépourvu de gentillesse l'appelait avec esprit une "*just so story*" – mais je pense que c'est à l'honneur d'une telle hypothèse que d'être à même de créer cohérence et compréhension dans des domaines toujours nouveaux. »

[3] S. Freud, *Totem et tabou, op.cit.,* p. 205.

[4] *Ibid.*

[5] St. Augustin, « Du libre arbitre », III, XX, 55, In *Dialogues Philosophiques*, trad. fr. F.-J. Thonnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, p. 658 : « Or, nous apportons, en naissant, de nos premiers parents et l'ignorance, et la difficulté, et la mortalité, parce qu'eux-mêmes en péchant, se sont précipités et dans l'erreur, et dans la douleur, et dans la mort ».

défend, S. Freud le sait, cette conception phylogénétique du sentiment de culpabilité sur lequel se construit la morale humaine, rapproche inexorablement sa théorie de la religion.

> Religion, morale et sentiment social – ces contenus principaux de ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme – ont été originairement une seule et même chose. D'après l'hypothèse de *Totem et Tabou*, ces contenus furent acquis phylogénétiquement en liaison avec le complexe paternel : la religion et la restriction morale lorsque fut maîtrisé le complexe d'Œdipe proprement dit, les sentiments sociaux lorsqu'il fallut surmonter la rivalité qui subsistait entre les membres de la jeune génération. Dans toutes ces acquisitions morales, il semble que ce soit le sexe masculin qui soit allé de l'avant, et qu'une hérédité croisée ait transmis ce patrimoine aux femmes également.[1]

Nous laisserons à d'autres le soin d'engager une critique de la misogynie freudienne et reviendrons, pour notre part, sur cette création d'un surmoi universel se transmettant phylogénétiquement, tout aussi bien aux hommes qu'aux femmes. S. Freud affirme maintenant que le surmoi – constitutif de l'appareil psychique humain – est « l'héritier direct du complexe d'Œdipe »[2]. Par la transmission coupable du souvenir d'un meurtre originel et par sa répétition symbolique inhérente au développement libidinal, le sujet de la psychanalyse se forge une instance morale inconsciente : le surmoi. C'est en lui qu'habite la voie de la nécessité faisant de l'homme un être social et non plus cet animal dont la visée jouissante menaçait les objets du monde dont il est. Cette symbolique du meurtre se retrouve, dit S. Freud, aussi bien chez l'homme que chez la femme. Les deux doivent destituer la figure paternelle de cette toute puissance phallique qui la caractérisait aux étapes initiales de l'Œdipe. Par « identification »[3] directe, le fils se fait l'égal du père et doit maintenant « surmonter la rivalité »[4] qui existait déjà entre les membres du « clan fraternel »[5] après le parricide originel. Par identification à la mère et contrainte par Ananké, la fille doit également déposséder le père de cette puissance qui aurait pu faire d'elle un être plus complet. Si elle ne peut obtenir cette plénitude de son propre père, il lui faut alors s'en détourner pour rechercher ailleurs l'objet de son désir. Encore une fois, ce travail symbolique de la psyché humaine en développement, nécessite « l'introjection »[6] de ces *« objets »* du monde que sont les parents. « Au cours de cette introjection, précise S. Freud, la relation à ces objets a été désexualisée, déviée de ses buts sexuels directs. C'est seulement de

---

[1] S. Freud, « Le moi et le ça » In *Essais de psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 278.
[2] S. Freud, « Le problème économique du masochisme » In *Névrose, psychose et perversion,* trad. fr. *op. cit*., p. 295.
[3] S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi » In *Essais de psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 187.
[4] S. Freud, « Le moi et le ça » In *Essais de psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 278.
[5] S. Freud, *Totem et tabou,* trad. fr. *op.cit.,* p. 205.
[6] S. Freud, « Le problème économique du masochisme » In *Névrose, psychose et perversion,* trad. fr. *op. cit*., p. 294.

cette manière, rajoute-t-il, que le complexe d'Œdipe peut être surmonté. »[1] Au surmoi maintenant de représenter, dans l'intimité de chaque psyché, cette histoire de la nécessité sociale que se transmettent entre eux les hommes et les femmes. A lui de rappeler au moi que son désir est cerné par une culpabilité ancestrale véhiculée par l'histoire dont il est, et que cette culpabilité peut à tout moment se réactiver en angoisse, s'il laisse libre court aux pulsions du ça. S. Freud en conclu logiquement que le complexe d'Œdipe – dont la trace symbolique inconsciente est universellement présente en chaque psyché humaine – est « la source de notre éthique individuelle (la morale). »[2]

Sur cette arrête mythologique escarpée le freudisme se dévoile plus clairement. Car si S. Freud « n'a jamais été un enthousiaste de la thérapie »[3], il n'a pas perdu de vue son intention première qui était « d'atteindre »[4] la philosophie par l'étude de la psyché humaine. Y est-il arrivé ? Nous ne saurions répondre formellement à cette question mais nous pouvons de nouveau soulever ici le parallèle augustinien que la démarche freudienne nous inspire. En effet, c'est par la philosophie que St. Augustin éprouva sa croyance. Et c'est par l'aporétique de cette transmission génétique du pêché qu'il délaissa la philosophie pour la foi chrétienne. Il nous a semblé que le chemin effectué par S. Freud, était inverse. Car, si sa mythologie est un désastre pour le naturalisme thérapeutique de sa psychologie, elle est nécessaire à l'exégèse culturelle qu'il propose *in fine*. Et c'est probablement cette volonté de faire de sa psychanalyse une herméneutique des productions humaines, qui inscrira de plein droit la pensée freudienne au titre d'un des plus importants corpus de la culture moderne. Comparable en cela aux travaux de Karl Marx et Friedrich Nietzsche[5], la psychanalyse de S. Freud peut maintenant se prêter à un commentaire philosophique dont il nous semble avoir déjà posé quelques jalons dans les paragraphes précédents.

Avant cela, nous conclurons ce chapitre en reprenant la note que S. Freud ajoute, en 1931, à son *Malaise dans la culture*[6]. Il apparaît ici définitivement clairvoyant sur sa conception de l'homme et termine son essai par un texte où la désillusion le dispute au pessimisme :

---

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*, p. 295.

[3] S. Freud, « Éclaircissements, applications, orientations » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse,* trad. fr. *op. cit.*, p. 203.

[4] S. Freud, *Lettre à W. Fliess du 01/01/1896* In *La naissance de la psychanalyse,* trad. fr. *op. cit*., p. 125 : « Je nourris dans le tréfonds de moi-même l'espoir d'atteindre par la même voie *[la médecine]*, mon premier but : la philosophie. »

[5] Nous reprenons évidemment cette idée de P. Ricœur et renvoyons à son « Essai sur Freud » déjà cité. Cf. P. Ricœur, *De l'interprétation, op. cit.*, p. 42-46.

[6] S. Freud, *Le malaise dans la culture* [1930], trad. fr. P. Cotet, R. Lainé et J. Stute-Cadiot, Paris, puf, 1995.

La question décisive pour le destin de l'espèce humaine me semble être de savoir si et dans quelle mesure son développement culturel réussira à se rendre maître de la perturbation apportée à la vie en commun par l'humaine pulsion d'agression et d'auto-anéantissement. À cet égard, l'époque présente mérite peut-être justement un intérêt particulier. Les hommes sont maintenant parvenus si loin dans la domination des forces de la nature qu'avec l'aide de ces dernières il leur est facile de s'exterminer les uns les autres jusqu'au dernier. Ils le savent, de là une bonne part de leur inquiétude présente, de leur malheur, de leur fonds d'angoisse. Et maintenant il faut s'attendre à ce que l'autre des deux «puissances célestes », l'Eros éternel, fasse un effort pour s'affirmer dans le combat contre son adversaire tout aussi immortel. Mais qui peut présumer du succès et de l'issue ?

S. Freud, *Le malaise dans la culture (Das Unbehagen in der Kultur, 1930)*, trad. fr. P. Cotet, R. Lainé et J. Stute-Cadiot, Paris, puf, 1995, p. 89.

II. HISTOIRE(S) DE LA PSYCHANALYSE

II.1. Le freudisme en question(s)

II.1.1. Contre la psychologie empirique

> Je me permets, parvenu à ce point, de toucher en passant à un thème qui mériterait le développement le plus approfondi. Certaines données recueillies par la psychanalyse nous permettent d'engager la discussion sur la proposition kantienne selon laquelle le temps et l'espace sont des formes nécessaires de notre pensée. L'expérience nous a appris que les processus psychiques inconscients sont en soi « intemporels ». Cela signifie d'abord qu'ils ne sont pas ordonnés temporellement, que le temps ne les modifie en rien et que la représentation du temps ne peut leur être appliquée.
>
> S. Freud, « *Au-delà du principe de plaisir* » (*Jenseits des Lutsprinzips, 1920*) In *Essais de psychanalyse*, trad. fr. J. Lapanche & J.-B. Pontalis, Paris, Payot, 1981, p. 76.

En partant d'un postulat psychologique qu'il ne pense pas, S. Freud avance une théorie dans laquelle les phénomènes psychiques ne peuvent se distinguer des phénomènes physiques. Il s'agit là, en effet, du fondement de la psychologie classique qui envisageait déjà nos perceptions internes comme des phénomènes soumis aux lois de la physiologie. De fait, l'étude des perceptions internes qui sont les nôtres ne devait – pour le psychologue – s'écarter de la méthode scientifique qui prenait en compte les corps constitutifs de la nature physique, dont il est évident que nous sommes au titre de notre anatomie. Nous reconnaissons ici les idées de G. Fechner et plus encore celles de W. Wundt. Aussi le premier s'occupait-il, en fait, de « psychophysique »[1], là où le second proposait une « psychologie physiologique »[2].

S'il est vrai que nos perceptions internes procèdent bien de notre constitution physique et s'il est fondé de dire que ces mêmes perceptions naissent à la condition de stimuli mondains, est-on en droit d'affirmer que les lois du monde – qui font être en même temps notre constitution anatomique, les stimuli et nos perceptions – sont suffisantes à expliciter ces dernières ? Plus précisément encore, en ne distinguant pas nos perceptions internes de ce qui les cause, peut-on

---

[1] G. Fechner, *Elemente der psychophysik,* Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1860, p. 11: « La psychophysique externe emprunte à la physique ses moyens et sa méthode ; la psychophysique interne se réclame au contraire de la physiologie et principalement de l'anatomie du système nerveux. » Traduction française proposée par M. De Gandillac, In F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique* [1911], Paris, Vrin, 2008, p. 22.

[2] W. Wundt, *Eléments de psychologie physiologique I*, trad. fr. *op. cit.*

en déduire quelques lois qui donneraient sens à cette relation causale[1] ? Par cette indétermination fondamentale, sommes-nous toujours légitimés à faire de la conscience le moyen privilégié pour que notre étude de la nature en dégage quelques lois ? Cette indécision essentielle ne menace-t-elle pas, en dernier ressort, ces mêmes lois de la nature amenées à disparaître dès lors que le seul être capable de les penser n'est plus apte à les connaître, ne pouvant plus que les exister comme autant d'émotions chaotiques ? Aussi nous semble-t-il, la fonction première de notre conscience – que les grecs appelait « *λόγος* »[2] – est mise ici en péril, au devant d'un chaos naturel d'où n'émerge plus ce principe raisonnable faisant de l'homme la créature qui, du monde, fait être le monde pour lui.

Il nous semble donc que la conséquence principale de la non différenciation des phénomènes physiques et psychiques est une invalidation de la possibilité qu'à notre conscience de raisonner le chaos naturel, de l'ordonner en différenciant les phénomènes qui l'atteignent dans la spatio-temporalité que sa logique et son langage légalisent. De là et si nous acceptons que notre aptitude à connaître est ce qui nous différencie des autres choses du monde, il nous faut bien localiser cette compétence à l'intérieur de notre conscience d'être. C'est ce que S. Freud propose avec sa création d'un inconscient forcément atemporel et chaotique puisqu'organisé par les représentations eidétiques d'une nature indomptée : une instance explicative de tout et sur la base de laquelle la conscience subjective se structure. Notons d'ailleurs que si le temps n'atteint pas l'inconscient, nous pouvons dire que l'espace ne l'ordonne pas plus. En effet – nous l'avons vu – l'inconscient est ce lieu topique interne à l'appareil psychique et dont les coordonnées géographiques ne peuvent aucunement se préciser par la mesure. Si l'inconscient est bien atemporel, nous devons ajouter qu'il existe nulle part. S. Freud va rapidement délivrer le sujet pensant de cet oxymore car, puisqu'il ne peut fondamentalement pas distinguer le physique du psychique – leur spatio-temporalité propre lui échappant incidemment – peu devrait lui importer d'avoir, à quelque moment de son existence, la perception claire de ce lieu atemporel et non spatial qui pourtant le constitue. Par là – et nous l'avons vu comme l'une des conséquences

---

[1] Notons que la thèse d'une relation causale entre perception humaine et nature physique est soutenue par la psychologie classique héritière de C. Wolff, alors que le transcendantalisme kantien notamment y voit déjà une liaison corrélationnelle : un « commerce ». Cf. La troisième section de la psychologie rationnelle des Leçons métaphysiques In E. Kant, *Leçons de métaphysique* [1775-1781], trad. fr. M. Castillo, Paris, Le Livre de Poche, 1993, p. 339.

[2] Platon, *Phèdre*, 277b-277c, trad. fr., L. Brisson, Flammarion, 2008, p. 323 : « Tant qu'on ne connaîtra pas la vérité sur chacune des questions dont on parle et sur lesquelles on écrit ; tant qu'on ne sera pas capable de définir toute chose en elle-même ; tant que, après avoir défini cette chose, on ne saura pas, à l'inverse, la diviser selon les espèces jusqu'à ce qu'on atteigne l'indivisible ; tant que, après avoir selon la même méthode analysé la nature de l'âme et découvert l'espèce de discours qui correspond à chaque nature, on ne disposera et on organisera pas son discours en conséquence *[…]*, on restera incapable de manier le genre oratoire avec autant d'art que sa nature le permet, que ce soit pour enseigner ou pour persuader ».

majeures de la pensée freudienne – le vrai et le faux échappent, le réel et le fantasmatique se mêlent dans le sujet et au dehors : la réalité n'étant plus donnée qu'au titre d'une reconstruction évanescente symbolisée en rêves et en symptômes.

Mettant à bas « l'esthétique transcendantale »[1] kantienne, S. Freud met en péril l'empirisme qui conduisait pourtant les prémices de son effort. Comment en effet ne pas évoquer l'œuvre fondatrice d'Emmanuel Kant dès lors que l'on s'occupe des possibilités de l'expérience humaine, en tant que connaissance du monde et des choses qui le constituent ? Par les quelques remarques incidentes qu'il en fait, nous sommes persuadés que S. Freud gardait en vue la philosophie kantienne lorsqu'il tentait de comprendre le sens des actes humains s'exprimant dans le monde au titre du mystérieux ou du déraisonnable. Plus précisément encore, nous pensons que S. Freud n'a pas pu sortir du transcendantalisme kantien et qu'il est resté attaché à cette « ontologie de la représentation »[2] qui grève lourdement son système. Car même si E. Kant aurait sans doute qualifié l'inconscient freudien de « raison ratiocinante »[3], il n'en reste pas moins vrai que l'eidétique des représentations inconscientes repose sur une concordance – ou mieux, une indétermination des prédicats et de l'essence du symptôme telle que le psychanalyste la considère. Quoiqu'il en soit, c'est bien à E. Kant que revient – à la suite de John Locke[4] et David Hume[5] – le mérite de proposer une sérieuse réflexion sur les conditions de possibilité de cette aptitude que nous avons de nous saisir des choses du monde, pour nous les expliciter et nous expliciter en retour par leur connaissance. Le tout début de son esthétique transcendantale est en cela capital, puisqu'il y distingue très précisément les conditions de notre humaine connaissance. Aussi écrit-il :

> La capacité à recevoir (réceptivité) des représentations par la manière dont nous sommes affectés par des objets s'appelle *sensibilité*. C'est donc par la médiation de la sensibilité que des objets nous sont donnés, et c'est elle seule qui nous fournit des *intuitions* ; mais c'est par l'entendement qu'ils sont *pensés*, et c'est de lui que procèdent des *concepts*. Pour autant, tout acte de penser ne peut que se rapporter,

---

[1] E. Kant, *Critique de la raison pure* [1781-1787], AK III 49, A19/B33, trad. fr. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2006, p. 117.

[2] M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, puf, 1985, p. 7.

[3] E. Kant, *Leçons de métaphysique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 156.

[4] J. Locke, *Essai sur l'entendement humain* [1689], trad. fr. P. Coste, Paris, Le Livre de Poche, 2009, p. 216 : « L'expérience : c'est là le fondement de toutes nos connaissances, et c'est de là qu'elles tirent leur première origine. *Les observations que nous faisons sur* les objets extérieurs et sensibles*, ou sur* les opérations intérieur de notre âme*, que nous apercevons et sur lesquelles nous réfléchissons nous-mêmes, fournissent à notre esprit les matériaux de toutes ses pensées*. Ce sont là les sources d'où découlent toutes les idées que nous avons, ou que nous pouvons avoir naturellement. »

[5] D. Hume, *L'entendement, Traité de la nature humaine* [1739], Livre I, Section IV, trad. fr. Ph. Baranger et Ph. Saltel, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 91 : « Les idées d'espace et de temps ne sont donc pas des idées séparées ou distinctes, mais simplement les idées de la manière et de l'ordre suivant lequel les objets existent. »

> que ce soit immédiatement (*directe*) ou de façon détournée (*indirecte*), par la médiation de certains *caractères*, en définitive à des intuitions, par conséquent chez nous à de la sensibilité, pour cette raison que d'une autre manière aucun objet ne peut nous être donné. L'effet produit par un objet sur la capacité de représentation, dans la mesure où nous sommes affectés par lui, est une *sensation*. L'intuition qui se rapporte à l'objet à travers une sensation s'appelle *empirique*. L'objet indéterminé d'une intuition empirique s'appelle *phénomène*[1].

Se concentrant sur ce qui est le plus immédiatement connaissable à la pensée, E. Kant va dégager « les principes de la sensibilité à priori »[2]. Et si depuis R. Descartes, aucun objet ne peut nous apparaître en dehors d'un espace qui le contient, E. Kant ajoute à cela que, quelqu'objet affectant notre perception, il ne peut l'affecter en dehors de la temporalité à laquelle il lui apparaît. Si donc l'objet qui nous est donné reste extérieur à nous (transcendant), ses coordonnées spatiales et temporelles nous sont immédiatement connaissables, en cela qu'elles ne participent pas des qualités de l'objet mais bien de celles de notre entendement. Le résultat de l'esthétique transcendantale – nous le savons déjà – est de faire de l'espace et du temps les deux principales « conditions *a priori* »[3] de l'expérience humaine. L'espace et le temps deviennent par là, avec E. Kant, les premiers attributs phénoménaux de la relation de la conscience à son objet. Car en faisant de l'espace et du temps les propriétés princeps de la conscience des choses, E. Kant dégage le champ du phénomène que l'idéalisme avait confondu avec les objets de l'expérience dans leur manifestation à la conscience.

> Quand je dis : dans l'espace et dans le temps, aussi bien l'intuition des objets externes que l'auto-intuition de l'esprit représentent leur objet respectif tel qu'il affecte nos sens, c'est à dire tel qu'il *apparaît phénoménalement*, cela ne veut pas dire que ces objets soient une simple *apparence*. Car dans le phénomène les objets et même les propriétés que nous leur attribuons sont toujours considérés comme quelque chose de réellement donné – à cette précision près que, dans la mesure où cette propriété ne dépend que du mode d'intuition du sujet dans la relation qui s'établit entre l'objet donné et lui, cet objet en tant que *phénomène* est distinct de lui-même comme objet *en soi*.[4]

Même s'il ne perd pas de vue le transcendantalisme kantien, S. Freud ne reprend pas à son compte les avancées de la *Critique de la raison pure*, en cela que son naturalisme semble le lui interdire. Partant du symptôme de ses patients, S. Freud semble considérer leur spatio-

---

[1] E. Kant, *Critique de la raison pure*, AK III 49-50, A19-20/B33-34, trad. fr. *op. cit.*, p. 117.
[2] *Ibid.,* AK IV 30, A21/B35, trad. fr. *op. cit.,* p. 118.
[3] *Ibid.,* AK IV 69, A48/B66, trad. fr. *op. cit.,* p. 137.
[4] *Ibid.* AK III 71, B69, trad. fr. *op. cit.*, p. 139.

temporalité rationnelle comme une propriété « en soi »[1] et non pas comme un phénomène se donnant à même leur manifestation que la présence du thérapeute suscite. Excluant par là toute phénoménalisation du symptôme, ce dernier resterait incompréhensible sans l'interprétation généalogique que les associations formelles librement exprimées ont fondé. Mais si l'intuition empirique se confond avec le phénomène qui lui donne naissance, il n'est pas étonnant qu'objet et concept partagent les mêmes attributs et que nulle distinction puisse se faire entre transcendance et immanence. Il nous semble que, implicitement à la première indétermination physique/psychique, le freudisme se joue aussi en deçà de la caractérisation de ce qui à trait au « phénoménal »[2] d'une part, au « nouménal »[3] d'autre part. Fondée par l'interprétation, l'intuition empirique vaut, pour S. Freud, comme vérité naturelle et ses attributs se confondent avec ceux de l'objet qu'elle vise. Secondairement replacée au lieu topique d'un inconscient intemporel, l'intuition freudienne peut alors rendre compte du symptôme d'une manière immédiate et ontologique. Héritier en cela de C. Wolff, S. Freud semble « considérer la possibilité des pensées comme possibilité des objets »[4]. Remarquons comment l'intuition naturaliste freudienne – ne pouvant thétiquement pas penser son « noumène »[5] – semble pourtant être l'oeuvre d'une (voire même de deux) conscience connaissante dans sa volonté de faire du divers sensible une « synthèse »[6], de laquelle elle pourrait déduire un concept explicatif d'elle-même et de l'objet qui l'occupe. Or, si cette synthèse s'effectue – comme il nous a semblé dans le freudisme – en dehors de la spatio-temporalité phénoménale seule à même de distinguer le transcendant de l'immanent, elle met gravement en péril la possibilité de faire advenir, de l'expérience, une conscience de soi pouvant prétendre au titre de « Moi »[7] empirique. Nous reconnaissons ici ce que E. Kant considère être le « paralogisme psychologique »[8] et qui, en quelque sorte, passe du sentiment d'être (le « *Je pense* […] de la psychologie rationnelle »[9]) à l'éprouvé d'une subjectivité persuadée qu'elle se connaît de bout en bout par cette pseudo-synthèse qu'elle propose, sans se rendre compte qu'il s'agit, en fait, d'une simple analyse formelle. Aussi n'est-il pas étonnant que le sujet de la psychanalyse se résume à un texte dont seule une exégèse *« forcée »* peut rendre compte, mais sans qu'elle puisse donner, à celui qui se

[1] *Ibid.*
[2] E. Kant, *Leçons de métaphysique*, trad. fr. *op. cit*., p. 163.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 136.
[5] E. Kant, *Critique de la raison pure*, AK IV 155, B294, trad. fr. *op. cit.*, p. 294.
[6] *Ibid.*, AK III 107, B130, trad. fr. *op. cit.*, p. 197.
[7] *Ibid.*, AK III 122, B155, trad. fr. *op. cit.*, p. 212.
[8] *Ibid.*, AK III 278, trad. fr. *op. cit.*, p. 413.
[9] *Ibid*., AK III 264, B401, trad. fr. *op. cit.*, p. 399.

raconte, le sens d'un moi que l'épreuve sensible du monde aurait dû faire advenir. En deçà de l'expérience – devenue inutile par le fait que les attributs du monde freudien ont disparu au profit de leurs représentations inconscientes – l'éprouvé du moi semble échapper à un sujet qui, par là-même, demeure essentiellement symptomatique. Et puisque la conscience de soi ne peut pas s'approprier son symptôme – qui se distingue d'elle-même par une détermination spatio-temporelle qu'elle méconnaît fondamentalement – elle reste interdite à cette énigme, tant qu'une herméneutique du texte subjectif ne vient pas, a posteriori, lui donner une forme synthétique. Cette interprétation dépend évidemment et nous y reviendrons plus tard, du psychanalyste.

Ces premières lignes de mises en perspective du freudisme ne sont pas une attaque sérieuse de la théorie psychanalytique. La raison en est simple : S. Freud ne s'occupe pas de la conscience de soi. Son moi est tout sauf empirique dès lors que, toujours déjà, il est une instance filtrant les énergies venues de l'extérieur, les intériorisant et les laissant éventuellement se décharger au dehors dans les actes du sujet. Notre question est alors celle-ci : pourquoi S. Freud utilise-t-il ce vocable qui semble confondre sa pensée avec celle, philosophique, de l'expérience ? S. Freud ne semble pas avoir répondu à cela et nous autorise alors à penser qu'il le fait à dessein. Son silence nous amène à envisager que cette confusion lui sert tantôt à se dégager de la pensée philosophique, tantôt à y revenir incidemment. Aussi poursuivons-nous notre mise en perspective philosophique du freudisme en considérant que le moi psychanalytique aurait gagné en clarté s'il avait pu advenir de l'expérience. Si nous disions que la pensée freudienne restait transcendantale en son fond, c'est aussi parce qu'elle n'a pu se rendre compte – et ce de manière encore plus dramatique du fait de son incapacité à les déterminer – que les champs du phénomène et du noumène n'étaient pas posés l'un en face de l'autre, mais que seule leur corrélation pouvait les faire s'expliciter l'un l'autre dans un même mouvement. Et si E. Kant distingue radicalement ces deux champs, le transcendantalisme freudien les confond dans l'inconscient où les représentations (eidétiques) se détournent de leurs objets au titre d'un inconnaissable irréductible. Se suffisant à elles-mêmes, les représentations freudiennes – comme les synthèses kantiennes[1] – n'expliquent plus rien d'un sujet de la connaissance dont l'objet empirique visé est perdu de vue. Il leur manque évidemment une intentionnalité princeps que Franz Brentano semble avoir été le premier à mettre en avant.

Nous savons que S. Freud – au même titre qu'Edmund Husserl – a suivi les cours de F. Brentano et si sa théorie n'avait pas exclu à ce point le champ empirique du phénomène, il aurait pu

[1] Notons que cela apparente le freudisme à la première édition de la « Critique de la raison pure », puisque cette tonalité idéaliste sera atténuée, par E. Kant lui-même, dans sa deuxième édition.

apprendre de son maître la distinction fondamentale faite entre physique et psychique. Il aurait appris a distinguer les perceptions sensorielles des « perceptions internes »[1] qui, toujours, accompagnent les premières dans les « représentations »[2] que la conscience se fait de ce qui lui arrive dans l'*« é-motion »* de ce corps la faisant être.

> Lorsque nous entendons un son doux et agréable ou un son strident, un accord harmonieux ou une dissonance, l'idée ne nous viendra pas d'identifier le son avec le sentiment de plaisir ou de douleur qui l'accompagne. Dans les cas où une coupure, une brûlure, un chatouillement éveillent en nous un sentiment de douleur de plaisir, nous devons pareillement distinguer le phénomène physique qui se manifeste comme objet de la perception extérieur et le phénomène psychique constitué par le sentiment, bien qu'à première vue l'observateur superficiel soit tenté plutôt de les confondre.[3]

Contrairement à la psychologie classique de C. Wolff et W. Wundt qu'il discute, F. Brentano est persuadé que tout ce qui advient à l'être pensant imprime toujours déjà (voire même seulement) sa conscience. Il est persuadé que cette conscience s'organise elle-même dans l'expérience que l'être pensant se fait du monde ; lequel monde ne peut que lui apparaître empiriquement et de manière sensorielle. Le sentiment d'être un être pensant au monde – et pensant le monde – devient par là un acte psychique explicatif de soi-même et du monde que la pensée vise. Nul idéalisme chez F. Brentano puisqu'il maintient ferme la transcendance du monde hors de la pensée humaine. Pour autant déclare-t-il, l'objet du monde visé par la pensée est contenu dans celle-ci d'une manière intentionnelle, puisque c'est avec l'intention de s'expliciter elle-même – et le monde qui la fait être – que la conscience réfléchit en elle l'objet intentionnellement ciblé. Il s'agit d'ailleurs, pour F. Brentano, de la seule possibilité qu'a la conscience connaissante de différencier les phénomènes physiques des phénomènes psychiques ; ces derniers étant les seuls à contenir « intentionnellement un objet en eux »[4].

> Tout acte psychique est conscient ; il contient en lui-même la conscience de soi. Tout acte psychique, si simple soit-il, a donc un double objet, un objet premier et un objet second. L'acte le plus simple, par exemple celui par lequel nous

---

[1] F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 42 : « Comme les sciences de la nature, la psychologie repose sur la perception et sur l'expérience. Mais sa source essentielle est la *perception interne* de nos propres phénomènes psychiques. En quoi consiste une représentation, un jugement, ce que c'est que plaisir et douleur, désir et aversion, espoir et crainte, courage et découragement, décision et intention volontaire, nous ne le saurions jamais, si la perception interne de nos propres phénomènes ne nous l'apprenait. »

[2] *Ibid.*, p. 95 : « Qu'on considère quoi que ce soit qui apparaisse à la conscience, avec haine, amour ou indifférence, on ne peut mieux s'exprimer qu'en disant qu'on se représente cet objet. Dans le sens que nous donnons au mot *représenter*, *être représenté* est synonyme d'*apparaître*. »

[3] *Ibid.*, p. 96.

[4] *Ibid.*, p. 102.

> entendons, a comme objet premier le son : il est à lui-même son objet second, en tant que phénomène psychique par lequel le son est entendu. Cet objet second apparaît à la conscience sous une triple forme, comme représentation, comme connaissance et comme sentiment. Tout acte psychique, même le plus simple, peut donc être considéré sous quatre aspects différents : d'abord comme représentation de son objet premier (l'acte, par exemple, par lequel nous percevons un son, est considéré comme audition) ; puis comme représentation de lui-même ; comme connaissance de lui-même, comme sentiment de lui-même. Et dans l'ensemble de ces quatre rapports, il constitue tout ensemble l'objet de la représentation de soi-même et l'objet de la connaissance de soi-même, et aussi, pour ainsi dire, du sentiment de soi-même, si bien que, sans qu'il soit besoin d'une nouvelle complication, ni d'une nouvelle multiplication, la représentation de soi-même est représentée, la connaissance de soi-même représentée en même temps que connue, et le sentiment de soi-même représenté aussi bien que connu et senti.[1]

C'est bien à F. Brentano que nous devons cette brillante description des différentes « opérations »[2] du processus faisant de la conscience d'être, un mouvement temporo-spatial dont la possibilité propre est celle d'organiser le divers sensible en une connaissance d'elle-même et du monde. Car pour être, la conscience de soi doit se trouver précisément là où elle peut exercer cette possibilité : dans le monde duquel elle se différencie au titre d'un moi unique et stable. Et cette stabilité justement, la conscience ne peut l'éprouver qu'à travers l'addition de ses propres perceptions d'où elle remarque comment elle est même, aussi bien au début de l'acte qu'à sa fin. Si son intention première était celle de connaître cet objet-ci dans ce monde-là, la présentation intentionnelle de ce dernier la fait passer à son avenir immédiat : là où sa visée est devenue connaissance de l'objet et de soi-même, en tant que sujet connaissant cet objet-là. C'est alors sur la « mémoire »[3] que F. Brentano fait reposer l'unité de la conscience. C'est parce que la mémoire rend possible la synthèse des opérations psychiques successives que le sentiment de soi-même se fonde d'une diversité empirique, responsable de l'hétérogénéité relative des phénomènes internes. Si la succession des accords fonde la mélodie pour la conscience entendante, la succession des perceptions sensibles fonde tout aussi bien la conscience de soi au présent de sa réalité. Et s'il s'écarte ici du transcendantalisme kantien, F. Brentano semble initier le freudisme

[1] *Ibid.*, p. 166.
[2] *Ibid.*, p. 177.
[3] *Ibid.*, p. 180.

lorsqu'il écrit que ce serait en vertu « de *dispositions inconscientes* »[1] que la conscience organiserait sa réalité au fil de la succession des phénomènes qu'elle éprouve.

Pour F. Brentano en effet, espace et temps ne sont pas des conditions de possibilité transcendantales rendant compréhensibles les phénomènes dans leur apparition à la conscience. Pour lui, temps et espace sont, avant toute chose, des caractéristiques du phénomène physique : des propriétés de la chose en soi[2]. De là S. Freud n'aura plus beaucoup à faire pour délaisser complètement temps et espace au titre de ce que l'appareil psychique ne peut penser, en dehors des représentations subjectives qu'il se fait de sa réalité. Mais pour ce dernier, les caractéristiques conscientes de l'intentionnalité brentanienne ne suffisent plus à rendre compte des processus de la connaissance du monde, dès lors qu'elle est entravée par quelques manifestations déraisonnables de l'être pensant. Aussi la conscience de soi devient-elle énigmatique – symptomatique avons nous dit – et S. Freud ne retiendra de son maître que cette idée que l'énigme du sujet est contenue dans ces mêmes dispositions inconscientes qui, seules, retiennent l'histoire passée, en la déliant subjectivement de sa temporalité (et de sa spatialité) mondaine devenue superflue. Puisque la pensée de S. Freud exclut radicalement tout le champ phénoménal, il lui est impossible de faire advenir, de l'expérience, un sentiment de soi-même spatialement unique et temporellement stable. Le moi freudien n'existe pas au titre d'un phénomène corrélationnel mais, puisqu'il doit bien exister, se fonde de cet inconscient qui se structure sur les attributs qui étaient ceux de la conscience brentanienne. C'est au nom d'un réalisme irréductible que S. Freud se détourne de F. Brentano, en affirmant que les processus de la connaissance humaine sont contenus dans un inconscient implicitement transcendantal[3].

La preuve la plus éclatante en est la science freudienne des rêves. Nous avons vu comment le rêve naissait d'une expérience réelle passée. Devenue représentation psychique inconsciente, l'expérience se lit dans le rêve du sujet sans respect pour sa spatio-temporalité mondaine antérieure. Grâce à l'effort d'analyse, le sujet retrouve active à l'arrière plan du texte onirique, la

---

[1] *Ibid.,* p. 415 : « On aurait tort pourtant de croire que la série des modes temporels avec lesquels un objet nous apparaît ici soit très étendue et dépasse par exemple la longueur d'un morceau de musique ou d'un discours que nous entendons. Certes tout ce qu'on a perçu précédemment influe sur la perception présente, mais en vertu seulement de *dispositions inconscientes* qui d'une part influent sur les sentiments concomitants aux phénomènes sonores, d'autre part ravivent facilement le souvenir de ce qui a été précédemment entendu ou des pensées qu'a inspirées cette audition. Tout ce passe ainsi sous beaucoup de rapports comme si ce passé flottait encore devant la conscience de façon saisissable mais de plus en plus lointaine. »

[2] *Ibid.*, p. 373 : « D'autres philosophes nient également que l'espace et le temps soient des êtres proprement dits, ce sont ceux qui nient qu'il y ait un temps et un espace uniques, mais qui n'admettent qu'une pluralité de choses étendues et qui se prolongent. »

[3] E. Kant, *Critique de la raison pure*, AK IV 23, A11, B25, trad. fr. *op. cit.*, p. 110 : « je nomme *transcendantale* toute connaissance qui s'occupe en général moins d'objets que de notre mode de connaissance des objets, en tant que celui-ci doit être possible *a priori*. »

réalité d'un désir qu'il ne pouvait reconnaître en conscience. Par là, il acquiert donc la connaissance de l'objet qu'il désire, se le représente et se représente soi-même comme désirant cet objet. Il se connaît alors au titre de ce qu'il est : sujet d'un désir dont la perception se colore d'une tonalité affective dépendante de ses autres représentations inconscientes ; lesquelles représentations sont elles-mêmes dépendantes de cette moralité ancestrale qui l'empêche d'être réellement désirant et lui indique qu'il ne peut qu'en rêver.

II.1.2. De la personnalité pratique freudienne ou l'épreuve du nihilisme

> La conscience de soi-même, le concept du Je, ne trouve pas de place chez des êtres privés de sens interne. Un animal dépourvu de raison ne peut donc penser : je suis. Il en résulte cette différence que les êtres qui ont un tel concept du Je ont une *personnalité*. Dans la mesure où ils peuvent dire *je suis*, il s'agit de la personnalité psychologique. Il en résulte en outre que de tels êtres ont la *liberté*, et que tout peut leur être imputé : il s'agit là de *la personnalité pratique* qui a des conséquences dans la morale.
>
> E. Kant, *Leçons de métaphysique (1775-1781)*, trad. fr. M. Castillo, Paris, Le Livre de Poche, 1993, p. 335.

Il nous est apparu que l'incapacité freudienne à distinguer physique et psychique découlait d'une impossibilité encore plus fondamentale : celle de dégager, du champ de l'expérience, la dimension phénoménale de la connaissance humaine. Partant du monde des choses en soi (dont les symptômes font partie), S. Freud abandonne (trop) vite leur caractérisation transcendante pour construire sa théorie exclusivement dans le « monde intelligible »[1], là où le transcendantalisme va légiférer sa pensée. À nos yeux, la preuve la plus éclatante de ce transcendantalisme freudien est la création « mythologique »[2] de cette pulsionnalité humaine inconsciente dont rien, ni dans le champ transcendant de l'expérience, ni dans le champ rationnel du phénomène, ne peut établir la justification. En replaçant les lois du monde dans l'eidétique des représentations inconscientes, S. Freud ne voit pas qu'il ré-introduit le déterminisme de la nature (kantienne) dans le principe même d'un sujet ne pouvant plus, de fait, se prévaloir d'une liberté support de sa dignité morale. Et si E. Kant excluait tout naturalisme de sa critique de la

---

[1] E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* [1785], trad. fr. M. Castillo, Paris, Le Livre de Poche, 1993, p. 134 : « De là nécessairement une distinction, établie en gros il est vrai, entre un *monde sensible* et un *monde intelligible*, le premier pouvant beaucoup varier selon la différence de la sensibilité chez les divers spectateurs, tandis que le second, qui sert de fondement au premier, reste toujours le même. »

[2] S. Freud, « Angoisse et vie pulsionnelle » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse,* trad. fr. *op. cit*., p. 129.

raison, S. Freud au contraire en fait le fondement de sa mythologie pulsionnelle. En effet qu'est-ce que la pulsion sinon le mobile qui, de l'intimité de sa psyché que la nature (et son histoire) a toujours déjà déterminé, pousse l'homme à agir selon des lois le mettant en acte sans qu'il ne puisse les penser (seul) ? Le sujet freudien – dont nous avons vu comment le moi n'était même jamais assuré de l'expérience qu'il fait du monde – est un sujet fondamentalement humilié, dévalorisé par le monde qui le fait être en le privant d'une personnalité individuelle.

S. Freud en est bien conscient et c'est dans son article intitulé « Une difficulté de la psychanalyse »[1], qu'il décrit comment le sujet humain « a subi à ce jour trois sévères vexations infligées par la recherche scientifique »[2]. La première vexation, copernicienne, indique à l'homme qu'il n'est pas le centre du cosmos. La deuxième vexation, darwinienne, lui démontre comment il n'est aucunement supérieur au règne animal d'où il tire ses origines. Le troisième affront, purement freudien, consiste à montrer au moi comment il n'est pas maître de ses actions : comment la raison humaine est impropre à définir l'homme en tant qu'il diffère personnellement du monde qui le fait être. Prenant à partie le moi qu'il objective sans le personnifier, S. Freud lui adresse cette « leçon »[3] :

> Une partie de ta propre vie psychique s'est dérobée à ta connaissance et à la maîtrise de ta volonté. C'est pour cette raison que tu es aussi faible dans la défense ; tu combats avec une partie de tes forces contre l'autre, tu ne peux pas rassembler toute ton énergie comme tu le ferais contre un ennemi extérieur. Et ce n'est même pas la part la plus mauvaise ou la plus importante de tes forces psychiques qui s'est ainsi dressée en opposition à toi et qui est devenue indépendante de toi. La faute, je dois le dire, c'est à toi qu'elle revient. Tu as surestimé ta force lorsque tu as cru que tu pourrais faire ce que tu voulais de tes pulsions sexuelles, et que tu n'aurais pas à avoir le moindre égard pour leurs intentions. Alors elles se sont mises en colère et ont suivi leurs propres chemins obscurs pour échapper à l'oppression, elles se sont imposées d'une manière que tu ne peux plus agréer. Tu n'as pas compris comment elles y sont parvenues ni quelles voies elles ont suivies ; seul le résultat de ce travail, le symptôme que tu éprouves comme souffrance, est arrivé à ta connaissance.[4]

Interdit qu'il est par des pulsions qu'il ne maîtrise pas mais qui le constitue, le moi freudien ne semble plus pouvoir dire *« je »*. Il ne peut aucunement se prévaloir en tant qu'unité des représentations phénoménales que seule sa liberté dialectique pouvait lier en une synthèse a priori : union des lois du monde à la volonté individuelle de les connaître en les respectant. Le

---

[1] S. Freud, « Une difficulté de la psychanalyse » [1917] In *Pour introduire le narcissisme*, trad. fr. *op. cit*., p. 117.
[2] *Ibid.*, p. 124.
[3] *Ibid.*, p. 131.
[4] *Ibid.*, p. 129.

sujet freudien est dépossédé de sa volonté propre et par la même, de cette dignité de la personne morale qu'il ne peut plus être. Ce sujet n'est donc plus que « l'archétype »[1] d'un fonctionnement naturel dont les motifs ne font que se re-présenter, à quelques variantes près, dans les différentes psychés. La personne freudienne est toujours déjà même, et seul le texte qui en témoigne s'autorise de quelques différences retenues de l'histoire propre du sujet qui s'y exprime. Les conséquences pratiques d'une telle conception du sujet humain sont forcément lourdes. Déjà voyons-nous un sujet incapable d'acquérir une dignité morale, par son incapacité d'exercer sa liberté propre que seule sa personnalité transcendantale pouvait faire être. Aussi remarquons-nous comment les actes du sujet ne peuvent plus vraiment lui être imputés, par le fait même que sa volonté n'est plus soumise à « l'impératif catégorique »[2] dont le respect libre était garant de sa moralité. Par là, S. Freud semble exclure le sujet psychanalytique du « règne des fins »[3], faisant de lui un être dont seuls quelques principes contingents d'expériences subies (qui ne le définissent même plus comme moi-personne) peuvent éclairer des actes dont l'immoralité devient symptomatique. Alors et pour sauver (en partie) l'homme de cette impasse anthropologique, S. Freud va invoquer un principe ancestral, universel et qu'il dit être au fondement de l'eidétique des représentations inconscientes, définissant les actions humaines à l'aune d'un automatisme moral échappant à la volonté consciente. Ce principe, c'est celui de l'interdit de l'inceste. Retrouvant dans les symptômes de ces patients cette brutalité animale à peine contenue par un interdit impensable, S. Freud en viendrait presque à justifier la barbarie dont il a été témoin lors de la première grande guerre. Pour preuve, cette affirmation inquiétante reprise de son article sur les « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort »[4] :

> Il ne faut pas non plus s'étonner que le relâchement de tous les rapports moraux entre les grandes individualités collectives de l'humanité ait eu une répercussion sur la moralité de l'individu, car notre conscience morale n'est pas le juge

---

[1] E. Kant, *Critique de la raison pratique* [1788], trad. fr. F. Picavet, Paris, puf, 2012, p. 43 : « On pourrait appeler *archétype* le premier monde, celui que nous connaissons simplement dans la raison ; et l'autre *ectype*, parce qu'il contient l'effet possible de l'idée du premier, comme principe déterminant de la volonté. »

[2] E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. fr. *op. cit.*, p. 85 : « Si l'action n'est bonne que comme moyen pour *quelque autre chose*, l'impératif est *hypothétique* ; si elle est représentée comme bonne *en soi*, par suite comme étant nécessairement dans une volonté qui est en soi conforme à la raison le principe qui la détermine, alors l'impératif est *catégorique*. »

[3] *Ibid.*, p. 118 : « Tout être raisonnable doit agir comme s'il était toujours par ses maximes un membre législateur dans le règne universel des fins. Le principe formel de ces maximes est : agis comme si ta maxime devait servir en même temps de loi universelle (pour tous les êtres raisonnables). Un règne des fins n'est donc possible que par analogie avec un règne de la nature ; mais le premier ne se constitue que d'après des maximes, c'est-à-dire d'après des règles que l'on s'impose à soi-même, tandis que le dernier ne se constitue que selon des lois de causes efficientes soumises à une contrainte extérieure. »

[4] S. Freud, « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort » [1915] In *Essais de psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.,* p. 9.

> inflexible pour lequel la font passer les moralistes, elle est à son origine « angoisse sociale » et rien d'autre.[1]

S. Freud avance ici une solution sociologique[2] au problème posé par le moralisme kantien qui peinait à unifier les deux versants d'une raison scindée en théorique et en pratique. Car si la conscience morale individuelle n'est que le reflet d'une autorité sociale, alors la raison théorique peut l'appréhender comme un fait du monde, dont le principe transcendantal (inconscient) est génétiquement responsable des effets pratiques. Pour autant et ceci est une conséquence bien connue d'une telle solution, « l'autonomie de la volonté »[3] se perd et le sublime d'une moralité consciemment choisie est menacé par le déterminisme naturel. Pour S. Freud, et il l'écrit lui-même : « l'impératif catégorique de Kant est *[...]* l'héritier direct du complexe d'Œdipe »[4]. Et bien qu'il ne cesse de s'en défendre, le psychanalyste retrouve ici un certain pessimisme chrétien : là où l'héritage génétique d'une faute mythologique a coupé court à toutes les possibilités qu'avait l'homme cornélien de s'élever vers des valeurs qu'il possédait en lui. Pour S. Freud encore, ce que l'homme possède en lui, c'est la brutalité impersonnelle d'un désir pulsionnel aveugle et le menaçant aussi bien lui-même que l'objet de son désir. Dès lors, seule une intervention transcendante pourrait donner lieu à un dépassement du naturel animal humain, vers une moralité que la sublimation inconsciente rendra possible. Cette intervention transcendante, S. Freud la nomme « angoisse sociale »[5] et son « introjection »[6] inconsciente « désexualisée »[7], va pouvoir ré-instaurer la pratique morale humaine. C'est par la sublimation – dont le mouvement s'attache à l'herméneutique donnant au texte subjectif sa tonalité individuelle – que la dignité personnelle de l'homme freudien est sauvée. Par là, c'est maintenant une solution biologique[8] à la problématique kantienne de la raison pratique que S. Freud invoque, et ceci le rapproche implicitement de la philosophie nietzschéenne.

---

[1] *Ibid.*, p. 17-18.

[2] F. Alquié, *Leçons de philosophie* [1939], Paris, La table ronde, 2009, p. 597.

[3] E. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 33.

[4] S. Freud, « Le problème économique du masochisme » In *Névrose, psychose et perversion*, trad. fr. *op. cit.*, p. 295.

[5] *Ibid.*, p. 294.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*

[8] F. Alquié, *Leçons de philosophie*, *op. cit.*, p. 596.

Remarquons comment la sublimation freudienne est totalement contraire à l'autonomie de la volonté qui, pour E. Kant, était responsable de la « sublimité de notre nature »[1], dès lors qu'elle se choisissait agissante par « devoir »[2]. En effet, la sublimation est un processus entièrement déterminé par l'inconscient et n'est donc pas délibérément choisie par le sujet qu'elle personnifie. Elle est causée par la structuration *« archétypale »* des représentations naturelles que l'inconscient contient. Aussi et par cette sublimation inconsciente, le sujet ne peut pas « réaliser »[3] sa propre pensée ; il ne peut donc pas se connaître comme un « être agissant ainsi »[4], c'est-à-dire de manière délibérée. Malgré sa dignité retrouvée, l'identité du sujet freudien demeure problématique en cela qu'elle peine à se fonder, sans l'intervention d'un thérapeute. Ne pouvant advenir d'actions automatiquement commandées par son inconscient, la personnalité du sujet psychanalytique vacille et cette incertitude emporte, avec le sentiment de soi-même, la responsabilité de l'homme au devant d'actes ne pouvant plus qu'être pathologiques. Toujours imprégnée de transcendantalisme, la pensée freudienne ne cherche pas la justification pratique des actions pathologiques de l'homme dans le monde de l'expérience : elle la trouve dans l'appareil psychique lui-même. Mais là où E. Kant prouvait la personnalité individuelle par le respect raisonnablement autonome de la loi morale, S. Freud invoque l'hétéronomie naturaliste d'une histoire humaine formellement reconstruite et dont l'impersonnalité humilie la conscience de soi-même en annulant sa liberté.

> En fait si les actions de l'homme, en tant qu'elles appartiennent à ses déterminations dans le temps, n'étaient pas de simples déterminations de l'homme comme phénomène, mais des déterminations de l'homme comme chose en soi, la liberté ne pourrait être sauvée.[5]

Une autre conséquence de la solution freudienne apportée à la problématique désunion des raisons spéculative et pratique kantiennes, c'est que l'homme freudien n'a même plus la liberté de se choisir connaissant. En effet, tous les efforts spéculatifs de l'homme – que la psychologie nomme pulsions épistémophiliques – ne sont pas moins symptomatiques de son fonctionnement inconscient ; étant même les prototypes des actions sublimées. S. Freud n'a donc pas réunifié

---

[1] E. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. fr. *op. cit*., p. 92 : « Cette idée de la personnalité qui éveille le respect, qui nous met devant les yeux la sublimité de notre nature (d'après sa détermination), en nous faisant remarquer en même temps le défaut d'accord de notre conduite avec elle, et en abaissant par cela même la présomption, est naturelle, même à la raison humaine la plus commune, et aisément remarquée. »

[2] *Ibid.*, p. 91.

[3] *Ibid.*, p. 49.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*, p. 107.

raison spéculative et raison pratique : il a simplement fait disparaître la première au profit de la seconde. Par là, c'est évidemment la destination du sujet psychanalytique qui s'en trouve bouleversée. Car même s'il n'aspire certainement pas au souverain bien (rationnel), l'homme freudien ne peux plus prétendre au bonheur ; ses actes n'ayant comme seul motif la crainte de voir son anxiété originaire s'approfondir en une souffrance irréductible et aliénante. Et si S. Freud s'est clairement rapproché de Friedrich Nietzsche, il ne semble pas avoir gardé, de sa philosophie, l'instinct vital de puissance et de conquête qui, d'une morale devenue biologique, voit advenir « le surhumain »[1] par « auto-dépassement »[2] de ses principes vers lui-même.

> Je ne vous conseille pas le travail, mais la lutte. Je ne vous conseille pas la paix, mais la victoire. Que votre travail soit lutte, que votre paix soit victoire. *[...]* La guerre et le courage ont accompli plus de grandes choses que l'amour du prochain. Ce n'est pas votre pitié, c'est votre bravoure qui jusqu'à ce jour a secouru les misérables. *[...]* Vous êtes laids? Soit, mes frères. Enveloppez-vous de sublime ; c'est le manteau de la laideur. *[...]* Que votre amour de la vie soit l'amour de votre suprême espérance, et que votre suprême espérance soit la pensée suprême de la vie. Mais votre pensée la plus haute, laissez-moi vous la prescrire ; la voici : l'homme est ce qui doit être dépassé.[3]

Il n'est pas étonnant de constater que S. Freud se soit tant rapproché de F. Nietzsche, lorsque l'on sait qu'il a toujours cherché un moyen – pour rendre compte de l'homme et de ses actes dans le monde – de se détourner de quelques recours au concept de Dieu. S. Freud ne pouvait donc pas embrasser la pensée kantienne ; cette dernière étant, au final, la justification pratique d'une connaissance rationnelle conduite par les préceptes chrétiens. Se détournant du criticisme, S. Freud semble rechercher le philosophe qui, de la mort de Dieu[4], saura faire advenir l'homme nouveau dont l'existence terrestre consistera en un dépassement de la moralité castratrice. C'est évidemment F. Nietzsche qui, à la suite d'Arthur Schopenhauer[5], va l'aider à reconstruire la raison pratique humaine loin de tout enseignement religieux. Il nous semble déjà que la seule citation que nous reprenons ici de F. Nietzsche, contient presque tout le corpus freudien. Il suffit

---

[1] F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* [1883-1885], trad. fr. G. Bianquis, Paris, Flammarion, 2008, p. 9.

[2] F. Nietzsche, *Ecce homo* [1908], trad. fr. E. Blondel, Paris, Flammarion, 2008, p. 789.

[3] F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, trad. fr. *op. cit.*, p. 54-56.

[4] F. Nietzsche, *Le gai savoir* [1887], III, 125, trad. fr. P. Wotling, Paris, Flammarion, 2008, p.193 : « Dieu est mort ! Dieu demeure mort ! Et nous l'avons tué ! Comment nous consolerons-nous, nous, assassins entre les assassins ? Ce que le monde possédait jusqu'alors de saint et de plus puissant, nos couteaux l'ont vidé de son sang, – qui nous lavera de ce sang ? Avec quelle eau pourrions-nous nous purifier ? Quelles cérémonies expiatoires, quels jeux sacrés nous faudra-t-il inventer ? La grandeur de cet acte n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne nous faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour apparaître seulement dignes de lui ?»

[5] Nous savons bien que S. Freud s'est largement servi du corpus philosophique d'A. Schopenhauer. Pour autant, nous prenons le parti de ne pas aborder ce corpus. Notre travail n'a pas la volonté de retracer l'histoire de la pensée freudienne et nous ne nous servirons que des philosophies que nous pensons aptes à mettre entre perpective la pensée psychanalytique, afin de tendre vers une critique constructive de cette dernière.

de décentrer ce texte par rapport à son contexte pragmatique et de l'appliquer à l'appareil psychique tel que S. Freud l'a décrit. Nous y retrouvons alors cette lutte perpétuelle des pulsions qui habitent la psyché freudienne. Nous y retrouvons également l'indice que c'est du *« πόλεμος »* (héritier du Héraclite que F. Nietzsche a tant glorifié) que se livre les pulsions[1], qu'advient les actions de l'homme comme autant de témoins de sa (dé)raison pratique. Et si l'angoisse est symptomatique du déséquilibre de la lutte, la santé ne vient que draper de sublime cette laideur guerrière des pulsions animales qui mobilisent l'homme dans le monde.

Pour autant, c'est précisément par ce décentrement de la pensée nietzschéenne opéré par le psychanalyste, que se perverti le sens anthropologique du philosophe. Et si F. Nietzsche avait pu lire S. Freud, c'est sans nul doute qu'il aurait mis à bas sa théorie au titre d'une singerie[2] inadmissible. En effet, loin de F. Nietzsche cette idée que la lutte inconsciente des pulsions en l'homme gouverne sa conduite vers une (dé)raison qui ne peut qu'être pathologique. Et si volonté il y a pour l'homme freudien, c'est une volonté anxieuse de vivre[3] et aucunement une « volonté de puissance »[4]. Car le sujet freudien est – nous l'avons vu – entièrement soumis à son inconscient : à ce *« ça »* qui, du monde, fait être la loi contre laquelle lutte le moi. Or, c'est bien de ce combat-ci qu'advient la personnalité pratique de l'homme freudien, au titre d'un automatisme naturel duquel nulle identité ne semble pouvoir s'affirmer. Et si l'identité de l'homme nietzschéen naissait justement du dépassement de sa raison pratique vers une raison vitale plus forte, le moi du sujet freudien ne peut qu'être la représentation contredite du déterminisme naturel que S. Freud replace dans l'intimité de la psyché humaine.

Plus grave encore, la psychanalyse freudienne semble aller à l'encontre de l'effort nietzschéen visant à la réunification identitaire du disparate dans l'homme. Là où toute la philosophie de F. Nietzsche tendait vers l'advenue d'une identité forte car liant ensemble la pensée et la conduite volontaire de l'homme, S. Freud destitue l'homme de sa volonté et de la conscience de ses actes. Et pour justifier cette dépossession, la pensée psychanalytique conduit au fractionnement de la psyché en trois instances *« surhumaines »*, source du conflit commanditaire des actions du sujet. Il nous semble que nous retrouvons – dans les trois instances freudiennes constitutives de

---

[1] F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal* [1886], II, 36, trad. fr. P. Wotling, Paris, Flammarion, 2008, p. 36 : « La pensée n'est qu'un rapport de ces pulsions les unes avec les autres ».

[2] F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, trad. fr. *op. cit.*, p. 217 : « Le singe de Zarathoustra » est celui qui, sous un discours qui n'est que du semblant, détourne la pensée du maître vers un pessimiste duquel nulle échappatoire n'est possible pour l'homme et son avenir.

[3] S. Freud reste ici attaché à la pensée d'A. Schopenhauer et non pas à celle de F. Nietzsche qui, sur ce point précis, s'en est complètement affranchi. Cf. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, trad. fr. *op. cit.*, p. 141 : « Certes, il n'a pas atteint la vérité, celui qui a mis en circulation cette formule, le *"vouloir vivre"* ; ce vouloir là existe pas. »

[4] F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, I, 13, trad. fr. *op. cit.*, p. 474.

l'appareil psychique humain – quelques-uns des différents protagonistes que Zarathoustra nommait « hommes supérieurs »[1]. Le « ça »[2] que glorifiait l'enchanteur est, pour S. Freud, ce même chaos naturel incitant la débauche et invitant l'homme en détresse à satisfaire aveuglément la moindre de ses pulsions. La rigueur du « scrupuleux de l'esprit »[3] se retrouve dans le surmoi freudien : l'un comme l'autre plaide ce « sentiment héréditaire et profond chez l'homme ; la peur qui explique tout, le péché originel et la vertu originelle. »[4] Et le moi freudien enfin, ce misérable déchu et humilié par la science, n'est-il pas le « plus hideux des hommes »[5] ? L'homicide originaire (la thématique du meurtre de Dieu se retrouve dans le fantasme freudien du parricide), n'est-il pas le responsable d'une culpabilité moïque explicative de la création d'un culte nouveau ? N'est-ce pas la déchéance de son propre moi mondain (empirique) qui dispose l'homme à cette nouvelle croyance en une divinité qu'il tente de se ré-approprier ? L'homme freudien n'est-il pas préparé à croire – non pas à la divinité d'un « âne »[6] – mais qu'il existe, en lui, un lieu non étendu et atemporel, et constitué du principe qui le fait être, toujours déjà, ce qu'il est et qu'il ne connaît pas ? L'homme psychanalytique n'est-il pas prêt à accepter un savoir séculaire et inné, et dont l'exégèse seule est capable de le guérir de cette pathologie qui le définit en tant que sujet d'un monde qui le légifère ? Or ce savoir séculaire – le « totem »[7] freudien – se donne implicitement au sujet au titre d'un symbole que seul le mot de l'interdit indique encore dans son inconscient.

Nous avons admis que la personnalité freudienne était seulement pratique et que son principe transcendait toujours l'homme : sa connaissance lui en étant interdite par l'inconscience fondamentale qui le frappe et légitime la cause qui le gouverne. Alors la question demeure : Dieu est-il bien mort pour S. Freud ? Nous ne le pensons pas et nous affirmons même que le Dieu de la psychanalyse doit être recherché dans ce naturalisme qui, de bout en bout, conduit (et grève) la pensée freudienne. Et si le sujet psychanalytique est incapable d'advenir des jugements synthétiques de sa raison pratique et qu'il ne peut plus naître d'une volonté qui lui échappe, que lui reste-t-il donc pour fonder ce sentiment d'être ce qu'il est ; cette mêmeté éprouvée dans la disparité des expériences qui le fonde ? Nous pensons – et l'avons exprimé rapidement au chapitre précédent – qu'il ne lui reste, à ce sujet de la psychanalyse, que l'existence d'un texte

---

[1] F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, trad. fr. *op. cit.*, p. 353.
[2] *Ibid.*, p. 376.
[3] *Ibid.*, p. 312.
[4] *Ibid.*, p. 381.
[5] *Ibid.*, p. 328.
[6] *Ibid.*, p. 394.
[7] S. Freud, *Totem et tabou*, trad. fr. *op. cit.*

dont il devra se parer pour se montrer à l'autre, au titre de ce moi qu'il est pour lui-même. Il ne lui reste que *« le verbe »* : pure analyse formelle dès lors qu'il ne s'échange pas en parole, n'étant qu'une interprétation rétro-active de ce principe inconscient explicatif du monde, et de celui qui se le représente en lui pour être.

> Notre Dieu Λόγος réalisera ce que permet la nature extérieure à nous, mais il le fera très graduellement et seulement dans un avenir imprévisible, pour de nouveaux enfants des hommes. De dédommagement pour nous qui souffrons gravement de la vie, il n'en promet pas.
>
> S. Freud, *L'avenir d'une illusion* (*Die Zukunft Einer Illusion, 1927*), trad. fr., A. Balseinte, et *al.*, Paris, puf, 1995, p. 55.

II.2. Le structuralisme psychologique

II.2.1. L'inconscient dans l'Histoire

> Nous ne demandons pas seulement au patient de dire ce qu'il sait, ce qu'il dissimule à autrui, mais aussi ce qu'il ne sait pas. *[...]* Nous lui imposons d'obéir à *la règle fondamentale* analytique qui doit désormais régir son comportement à notre égard. Le patient est obligé de nous révéler non seulement ce qu'il raconte intentionnellement et de bon gré, ce qui le soulage comme une confession, mais encore tout ce que lui livre son introspection, tout ce qui lui vient à l'esprit, même si cela lui est *désagréable* à dire, même si cela lui semble *inutile*, voire *absurde*. Si, après ces injonctions, le malade réussit à supprimer son auto-critique, il nous livre une quantité de matériel, pensées, idées, souvenirs, qui subissent déjà l'influence de l'inconscient et sont souvent des rejetons directs de ce dernier. Nous sommes alors en mesure de deviner l'inconscient refoulé du patient et, en le communiquant à celui-ci, de permettre à son moi de connaître mieux l'inconscient.
>
> S. Freud, *Abrégé de psychanalyse* (*Abriss der Psychoanalyse, 1946*), trad. fr. A. Berman, Paris, puf, 1949, p. 41-42.

Même si par notre mise en perspective philosophique nous avons été amenés à critiquer la psychanalyse freudienne, nous en avons retenu qu'elle était, non seulement héritière des idées qui l'ont précédée, mais surtout tentative de réponse aux hiatus que ces réflexions ont soulevé. Aussi avons-nous pointé, dans la théorie de S. Freud, un effort de dépassement de l'explication cosmologique ancienne de l'être au monde. Il nous a également semblé que nous retrouvions, dans l'effort freudien, une ébauche de réponse à l'exclusion spéculative de l'homme au lieu d'une nature qui le transcendait et dont seul le respect pratique le faisait être. Enfin, S. Freud semblait éviter le retour subreptice du stoïcisme, vers lequel le nihilisme vital tendait parfois

sans réussir à systématiser la connaissance de l'homme et du monde dont il est. Et même si nous avions indiqué que les réponses psychanalytiques n'étaient pas suffisantes – ni plus ni moins que les autres réponses philosophiques, psychologiques, sociologiques, etc. – nous retenions que le principal mérite de S. Freud était de prendre en compte la symptomatologie psychiatrique, au titre d'une des caractéristiques de la vie humaine. En effet, la psychanalyse s'essaie indubitablement à un éclairage du symptôme de l'homme moderne ; symptôme dont le principe (au moins névrotique), se retrouve en cette exclusion du monde ressentie comme une angoisse dès lors que la science (ici la psychologie) détourne l'homme de ses croyances religieuses. Et si le versant *« biologico-energétique »* de la théorie freudienne nous laisse quelque peu dubitatifs, son pendant historique et langagier nous apparaît bien plus séduisant.

Nous avancions que le sujet psychanalytique semblait parfois se résumer à un texte que le thérapeute devait interpréter. Nous précisions alors que S. Freud faisait advenir, de ce même texte, la personnalité psychologique d'un sujet dont l'existence au monde était devenue pathologique. Nous reconnaissions par là et avec S. Freud, que cette *« existence-symptôme »* devait acquérir un sens (synthétique) qu'elle obtenait à la réflexion de l'histoire synchronique du sujet sur une diachronie anthropologique, subjectivement intériorisée. Or cette idée d'une explicitation de l'homme dans l'histoire nous semble se retrouver dans le système hégélien, dont S. Freud devait bien avoir connaissance. Mais là où Georg W. F. Hegel surmontait le particulier pour expliciter l'œuvre d'une « raison »[1] universelle se donnant comme « esprit du monde »[2], S. Freud retrouve, dans l'universel humain, les traces explicatives d'une (dé)raison particulière dont le sens subjectif se construit en regard d'une histoire devenue inconsciente. Et l'histoire des hommes se donne alors, à la lecture du psychanalyste, comme l'universalisation diachronique d'une (dé)raison individuellement inconsciente, mais dont l'inconscience partagée a forgé l'explication du tout. Autrement dit, alors que G. W. F. Hegel avait une foi inébranlable en la rationalité d'une histoire mondaine conduite par « l'Idée »[3], S. Freud retrouve, dans l'inconscient, l'essence de la mémoire du monde que l'homme fait être en mots et en actes. Si

---

[1] G. W. F. Hegel, *Introduction à la philosophie de l'histoire* [1830-1831], trad. fr. M. Bienenstock et N. Waszek, Paris, Le livre de Poche, 2011, p. 47.

[2] *Ibid.*, p. 49.

[3] G. W. F. Hegel, *Science de la logique* [1812-1816], *Livre 3, Logique du concept*, 3ème section, C, trad. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2016, p. 230 : « Ainsi, l'Idée est, *en premier lieu*, la *vie* ; le concept qui, différent de son objectivité, simple dans lui-même, pénètre son objectivité et, comme but à soi-même, a en elle son moyen et la pose comme son moyen, mais qui, dans ce moyen, est immanent et y est le but identique à soi réalisé. – Cette idée a, en raison de son immédiateté, la *singularité* pour forme de son existence. Mais la réflexion dans soi-même de son processus absolu est la suppression de cette singularité immédiate ; par là, le concept, qui, comme universalité, est, dans celle-ci, l'*intérieur*, fait de l'extériorité une universalité où il pose son objectivité comme égalité avec soi-même. »

pour G. W. F. Hegel, l'homme construit le monde et se retrouve dans et par l'histoire de cette construction, pour S. Freud au contraire, le monde construit l'homme et ne lui donne sens qu'à travers l'exégèse de ses propres productions. Ce qui pourtant unit les deux penseurs, c'est que l'un et l'autre soutiennent que l'histoire du monde contient le sens de l'homme. Qu'elle soit à l'origine de l'homme ou bien que l'homme soit à son origine, c'est l'histoire du monde qui contient le vrai de ce qu'est le sujet pensant pour lui-même. Et l'histoire du monde se manifeste d'abord et avant toute chose, pour le sujet pensant, dans la langue qu'il habite et dans les actes qui l'incarnent.

> Le langage et le travail sont des manifestations extérieures dans lesquelles l'individu ne se garde et ne se possède plus en lui-même ; mais laisse l'intérieur sortir tout entier de lui-même, et l'abandonne à autre chose. C'est pourquoi on peut dire tout aussi bien que ces manifestations extérieures expriment trop l'intérieur, et qu'elles l'expriment trop peu ; *trop* – parce que c'est l'intérieur lui-même qui éclate en elles, qu'il ne demeure pas d'opposition entre elles et lui ; elles ne donnent pas seulement une *expression* de l'intérieur, mais donnent immédiatement cet intérieur lui-même ; *trop peu* – parce que dans la parole et l'action, l'intérieur fait de soi un autre, et donc s'abandonne ainsi à l'élément de la métamorphose, qui invertit le mot prononcé et l'acte accompli et en fait autre chose que ce qu'ils sont en soi et pour soi en tant qu'actions de tel individu déterminé.[1]

La problématique de l'incarnation naturelle de l'Idée hégélienne, c'est qu'elle est à chaque fois l'oeuvre d'une subjectivité dont le particularisme psychologique exprime autant, sinon plus, l'Idée elle-même que la volonté individuelle. L'extériorisation de l'universelle Idée lui fait donc perdre son caractère d'universalité ; elle lui fait perdre sa substantialité spirituelle en la faisant être l'oeuvre de cette subjectivité-ci dont seules les passions, envies ou autres inclinations du moment, explicitent l'acte accompli. Ce que cette subjectivité-ci vise dans son action au monde, c'est son « moi »[2], en tant qu'il doit « être satisfait dans l'accomplissement »[3]. Aussi et par la constitution idéale d'un moi psychologique pré-séant, l'immanence de la conscience en ce qu'elle est pour elle-même semble s'évanouir. Se constitue alors une scission fondamentale – et déjà remarquée par E. Kant – entre une objectivité autonome, transcendante et une subjectivité dont seule la manifestation reste raisonnablement accessible. Tout l'effort de G. W. F. Hegel – nous semble t-il – sera donc de surmonter cette scission radicale en un système explicatif d'un tout. Pour le philosophe, le savoir repose essentiellement sur l'objectivation de l'universel dont

---

[1] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit* [1807], C, AA, V, trad. fr. B. Bourgeois, Paris, Aubier, 1991, p. 224.
[2] G. W. F. Hegel, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. fr. *op. cit*., p. 67.
[3] *Ibid.*

la conscience de l'homme témoigne dans les deux sens de sa terminologie : parce qu'elle est conscience de soi et parce qu'elle est conscience d'agir dans un monde que le respect doit fonder. Parce qu'elle est conscience de soi, la conscience de l'homme lui fournit les mobiles de sa volonté individuelle. Elle lui fournit le sens de ses propres actions, dès lors qu'elles témoignent du synchronisme dans lequel l'homme agit. Mais la conscience de soi, affirme également G. W. F. Hegel, est le fruit d'une histoire qui la fait être telle, à tel moment de l'histoire. Et c'est cette histoire elle-même qui s'exprime, par la conscience, d'une telle manière et à ce moment-ci où son expression acquière un sens diachronique et substantiel. Mais pour que l'histoire se manifeste dans son universalité conceptuelle –au sens où elle se détermine elle-même en tant qu'elle-même – la conscience doit exprimer librement la vérité de ce qu'elle est : individualisation de « l'Idée véritable de l'esprit concret »[1], auquel le moi ne doit pas s'opposer. Aussi la subjectivité constituée, avec son particularisme, n'est-elle plus un frein à l'acquisition du sens conceptuel que l'objectivation consciente semblait recouvrir. Au contraire, le sujet agissant est vrai, dès lors que ses actes dévoilent l'histoire universelle de l'Idée qui lui donne sens et le fait être ce qu'il est, dans le monde qu'il habite au moment de son action. Pour cela, le sujet agissant doit s'efforcer de faire être le substantiel dans son action : il doit agir délibérément un choix librement consenti, dont seule la « moralité »[2] assumée lui fait surmonter la « ruse »[3] de sa raison individuelle. C'est donc parce qu'il prend conscience de sa responsabilité au devant d'un monde qu'il extériorise, que l'homme réalise l'histoire et que l'histoire se réalise par la liberté des actions humaines[4] qui s'y impriment. C'est donc enfin dans l'histoire qu'elle fait être que la conscience se construit : elle se réfléchit d'abord dans l'objectivité du monde, puis s'y reconnaît dans ce mouvement de négation spéculative qu'elle imprime au monde afin d'y retrouver son concept[5].

> Dans le *concept* qui se sait comme concept, les *moments*, de ce fait, entrent plus tôt en scène que le *tout rempli et accompli* dont le devenir est le mouvement de ces moments. Dans la *conscience,* en revanche, le tout est plus précoce que les moments, mais c'est le tout non conçu. – Le *temps* est le *concept* lui-même qui *existe* et se représente, comme contemplation vide, à la conscience ; c'est pourquoi

[1] G. W. F. Hegel*, Encyclopédie des sciences philosophiques III, Philosophie de l'esprit* [1817], § 552, trad. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 339.

[2] *Ibid.*, § 416, p. 151.

[3] G. W. F. Hegel, *Science de la logique*, *Livre 3, Logique du concept*, 2ème section, C, trad. fr. *op. cit.*, p. 216 : « Le fait que le but se pose dans la relation *médiate* avec l'objet et *intercale entre* lui-même et cet objet un autre objet, peut être regardé comme la *ruse* de la raison. »

[4] G. W. F. Hegel, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. fr. *op. cit.*, p. 61 : « L'histoire mondiale est le progrès dans la conscience de la liberté ».

[5] Cf. G. Marmasse, *Hegel, Une philosophie de la réconciliation*, Paris, ellipse, 2018, p. 50.

> l'esprit apparaît nécessairement dans le temps, et apparaît aussi longtemps dans le temps qu'il n'a pas *appréhendé* son pur concept, c'est-à-dire, qu'il n'anéantit pas le temps.[1]

Ici – comme dans le troisième livre de « La science de la logique »[2] – le concept est essentiellement un retour à soi de la conscience de soi. Il est le moi dans son auto-phénoménalisation qui, partant de l'expérience réfléchie, la transcende vers lui-même et se réalise pleinement dans l'articulation dialectique des mouvements allant de la chose connue au sujet (la) connaissant. Et le concept dont il en va ici, est donc envisagé comme un effort synthétique reliant les pôles subjectifs et objectifs de la connaissance, en vue d'une explication du tout ; à savoir de la pensée dans sa formalité pure et non pas dans son effectivité psychologique.

Aussi et cela devient assez clair : le concept ne se réalise que par la science qui pense ensemble ces deux pôles, dans un effort d'unification universel. Or cette science, pour G. W. F. Hegel, c'est la philosophie. À l'inverse, la conscience (non philosophique) se suffit d'une expérience non thématisée et qui n'est donc qu'une totalité vide et aveugle des moments qui pourraient lui donner sens. Ne se saisissant que des moments divers de l'expérience, la conscience n'y retrouve que le temps qui la constitue elle-même, au sens où elle est depuis E. Kant, conditionnée par ces deux principes transcendantaux que sont le temps et l'espace. Et ces deux principes qui rendent l'expérience possible, sont donc aussi responsables de l'advenue du savoir conceptuel lorsque la conscience, dépassant sa propre constitution, réfléchit la totalité dialectique du champ phénoménal et, en en articulant les différents moments, (re)constitue l'histoire qui toujours déjà l'a définit au titre de l'Idée. Si la réalisation du savoir (philosophique) est hors du temps, c'est qu'elle s'en réfère à la circularité anéantissante d'un questionnement qui se répond à lui-même, en faisant le tour systématique des énigmes que l'histoire a déjà posé et auxquelles elle a répondu par ces objectivations humaines que sont le langage et le travail. Pour G. W. F. Hegel, l'histoire atemporelle (et finie) est la constitution systématique de la vérité spirituelle que la conscience peut saisir immédiatement en elle, dès lors qu'elle assimile en les dépassant, les mouvements temporels du concept qui ne sont que ses propres mouvements, à elle, dans le monde. Le côté spéculatif de la pensée s'unit donc au côté objectif de la nature pour former un tout, dans une réflexion n'étant rien d'autre que le dévoilement de l'objet réfléchit ; lequel objet

---

[1] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit,* DD, VIII, trad. fr. *op. cit.*, p. 518-519.

[2] G. W. F. Hegel, *Science de la logique, Livre 3, Logique du concept*, trad. fr. *op. cit.*

manifestait déjà la « métamorphose »[1] seconde de la volonté libre par laquelle s'exprimait, en premier lieu, l'Idée dans la conscience. Pour G. W. F. Hegel, cette union historique des raisons spéculative et pratique se réalise, non seulement par la philosophie (comme nous l'avons vu à l'issue de la *Phénoménologie de l'Esprit*), mais aussi par « l'art »[2] et « la religion »[3].

> L'homme n'est ce qu'il doit être que par l'éducation, par l'entraînement. Immédiatement, il n'est que la possibilité de devenir ce qu'il doit être, c'est-à-dire rationnel, libre : immédiatement, il n'est que sa destination, son devoir-être. *[...]* L'homme doit se faire lui-même ce qu'il doit être ; il doit tout conquérir lui-même, précisément parce qu'il est Esprit. Il doit se débarrasser de l'élément naturel. L'Esprit est donc son propre résultat. L'exemple le plus sublime est donné par la nature divine elle-même. *[...]* C'est seulement dans le christianisme que Dieu se révèle comme Esprit. Il est d'abord Père, Puissance, Universel abstrait et encore caché ; ensuite il est soi-même comme objet, un Autre que lui-même, un Être dédoublé : il est le Fils. Mais cet Autre que soi est également lui-même immédiatement : il se connaît et se contemple en lui – et c'est précisément cette connaissance et cette contemplation de soi qu'est en troisième lieu l'Esprit. Cela veut dire que l'Esprit est le Tout, et non l'un ou l'autre de ses moments.[4]

Même si cette citation est issue d'un texte problématique, nous la reprenons tout de même au titre du résumé des développements que G. W. F. Hegel propose en regard des progrès que la dévotion religieuse imprime à la conscience, dans son chemin vers l'Esprit. La comparaison trinitaire du mouvement faisant advenir le savoir absolu à la conscience de l'homme, n'est pas anodine. Nous l'envisageons comme un acte de foi, par lequel G. W. F. Hegel dévoile la plus sûre manière qu'a l'homme de connaître le Vrai[5]. En effet, cette « éducation »[6] de l'homme en soi le faisant être pour soi, le philosophe la nommera également « culte »[7], « sacrifice »[8] ou encore « recueillement »[9]. Et c'est ici – nous semble t-il – que le système hégélien prend tout son sens, en devenant vraiment systématique[10]. C'est par dévotion – du fait qu'il puisse se détourner

---

[1] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, C, AA, V, trad. fr. *op. cit.*, p. 224.

[2] G. W. F. Hegel*, Encyclopédie des sciences philosophiques III, Philosophie de l'esprit*, § 463, trad. fr. *op. cit.*, p. 167.

[3] *Ibid.,* §466*, p. 168.*

[4] G. W. F. Hegel*, La raison dans l'histoire* [1822-1830]*,* trad. fr. K. Papaioannou, Paris, Pocket, 2012., p. 89-90.

[5] G. W. F. Hegel, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. fr. *op. cit.*, p. 57: « Dans cette mesure, notre [forme d']observation est une Théodicée, une justification de Dieu ».

[6] G. W. F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, trad. fr., *op. cit.*, p. 89.

[7] G. W. F. Hegel*, Encyclopédie des sciences philosophiques III, Philosophie de l'esprit*, § 464, trad. fr. *op. cit*., p. 168.

[8] *Ibid.*

[9] *Ibid.*

[10] Cf. Ph. Grosos, *Système et subjectivité*, Paris, Vrin, 1996, p. 189 : « Système, cela signifie en vérité, conformément à l'exigence initial de Reinhold, Fichte et Schelling, l'auto-fondation du savoir en totalité, c'est-à-dire la possibilité de déployer l'essence de la manifestation dans le seul horizon d'une présence à soi absolue, d'une immanence sans retrait. »

du particularisme de sa volonté terrestre – que l'homme se fait être ce qu'il est en lui-même : l'Esprit. Avant même la philosophie, c'est dans la foi – par cette nécessaire sublimation morale de l'homme – que ce dernier, d'animal désirant, devient Concept Absolu. C'est alors – nous semble t-il encore – que G. W. F. Hegel et S. Freud se rejoignent plus précisément : là où leurs croyances semblent vider la religion de tout « espace de transcendance authentique »[1].

La psychanalyse freudienne est elle aussi un système se refermant sur la croyance en un principe universel et atemporel que l'homme est en soi. Ce principe n'éclaire pas seulement la totalité de cet homme-ci (ses paroles, son travail, ses actes plus ou moins symptomatiques, etc…) dans sa synchronie mondaine mais il explique, dans un même temps, l'histoire diachronique du monde que les hommes ont produit par leurs paroles, leurs travaux, leurs actes, etc… Et si la philosophie systématique de G. W. F. Hegel n'a pas vraiment fait école[2], il nous semble pourtant que nous retrouvons sa pensée globalisante et circulaire dans la psychologie freudienne : là où la conscience, proscrite, laisse le champ libre au retour effectif du sacré.
Pour S. Freud en effet, l'homme doit pouvoir se (faire) connaître grâce aux mouvements de sa propre psyché dont l'effectivité se retrouve dans l'histoire du monde. Mais s'il était question d'interroger la raison dans l'histoire hégélienne, il est question dans le freudisme, de se pencher sur la (dé)raison que la conscience n'ordonne qu'à peine. Aussi l'homme en société et la société des hommes s'éclairent, pour le psychanalyste, par les mouvements d'une instance psychique que l'histoire naturelle a déterminé, et qui détermine en retour les actes humains sans leur donner une raison évidente. Et si l'homme donc se comprend à la lecture de son inconscient, c'est parce que le texte qui s'y trouve n'est qu'une répétition symbolique de l'histoire universelle, et que cette répétition est nécessaire à l'interprétation circulaire du déterminisme naturel humain. Ici l'inconscient – le ça – est cette « Puissance substantielle »[3] cachée et qui ne se donne à être qu'en se prenant elle-même comme objet. Dépassant son existence, elle s'extériorise au titre de l'activité du moi ; lequel à son tour se reconnaît dans ses oeuvres comme ce qu'il est en soi et pour soi. Nous retrouvons alors dans le freudisme, une sorte d'innéisme trinitaire qui de manière circulaire et néantisante, fait de la connaissance humaine un effort synthétique et moral rendant possible un savoir (sur soi) quasiment absolu. Mais le saisissement du moi qui le fait être objet

---

[1] *Ibid.*

[2] G. Marmasse, *Hegel, Une philosophie de le réconciliation, op. cit.*, p. 129 : « Dans l'histoire de la philosophie, l'hégélianisme a eu le destin de ne pas avoir de vrais partisans. »

[3] G. W. F. Hegel*, Encyclopédie des sciences philosophiques III, Philosophie de l'esprit*, § 468, trad. fr. *op. cit.*, p. 169.

d'une connaissance totale et qui donc, pourrait lui faire dire « ce qu'il sait *[...]* mais aussi ce qu'il ne sait pas »[1] ; ce saisissement n'est pas un acte de la volonté libre. Le savoir (sur soi) est, dans le freudisme, entièrement déterminé par l'eidétique inconsciente que la psyché humaine ne fait que réfléchir en elle. La vérité ne peut se faire connaître que par accident, dès lors que la réflexion n'est plus entravée par cette « métamorphose »[2] (surmoïque) que la subjectivité consciente lui oppose. Si l'intérieur peut s'exprimer au dehors, il ne s'y exprime jamais librement ; cette expression étant forcément, pour le psychanalyse, cryptée par la traduction subjective que la censure mondaine à d'ores et déjà pré-déterminée dans la psyché. Aussi n'est-ce que grâce à une herméneutique savante qu'advient la connaissance de soi ; laquelle connaissance fournit secondairement les clefs du savoir sur le monde que le sujet, toujours déjà, contient. Le travail de la conscience – dépassement de la temporisation de ses propres mouvements mondains la faisant être Esprit atemporel – est impossible à la psyché psychanalytique, sauf à être instruit par l'interprétation d'un autre. Nous posons alors cette question : l'autre dont il en va dans la psychanalyse freudienne (le thérapeute), possède-t-il en lui et de manière immédiatement sue, le savoir ? Le psychanalyste a-t-il d'ores et déjà compris l'histoire dans son universalité et, la comprenant, s'est-il déjà fait Concept se déterminant lui-même ? Ne reconnaissons-nous pas ici S. Freud : celui qui, ayant réalisé son auto-analyse, peut proposer une explication synthétique de l'homme, au regard de la totalité formelle de son histoire (subjective et anthropologique) ? Nous garderons en mémoire cette question polémique au moment où il nous reviendra d'évoquer la question du transfert et de ses effets thérapeutiques.

La citation de S. Freud reprise en amorce de ce chapitre, nous conduit à une dernière remarque : la psychanalyse – comme l'hégélianisme – semble conduire le sujet à se réaliser au titre d'un esprit, au sens où ce dernier serait la réconciliation du moi avec lui-même. Car le moi, pour S. Freud, se scinde en trois parties (inconsciente, préconsciente et consciente) ; trois parties que le sujet doit pouvoir réconcilier, s'il veut être un et se comprendre lui-même dans son histoire. Et si l'histoire finie hégélienne n'était autre que le lieu où la raison s'apparaissait librement à elle-même, l'histoire freudienne est cet espace langagier atemporel (l'inconscient), excluant un moi dont le travail sera de revenir à ce qu'il est, par la suppression de cette exclusion qui l'a fait être.

---

[1] S. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 41.
[2] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, C, AA, V, trad. fr. *op. cit.*, p. 224.

> À l'origine le moi contient tout, ultérieurement il se sépare de lui un monde extérieur. Notre actuel sentiment du moi n'est donc qu'un reste ratatiné d'un sentiment beaucoup plus largement embrassant, et même… embrassant tout, sentiment qui correspondait à un lien plus intime du moi avec le monde environnant.[1]

Si la conscience en elle-même est forcément « malheureuse »[2] tant qu'elle n'a pas réalisé l'unification homogène d'une connaissance s'opposant à l'hétérogénéité de ce qu'est le monde pour elle, il en va de même pour le moi freudien ; malheureux tant qu'il s'oppose à lui-même, au sens où il est ce monde dont il se défend pourtant du dehors autant que du dedans. Du moi freudien – en guerre contre lui-même – découle la pathologie de l'homme qui ne se sait être ce que le monde a fait de lui. Le moi particulier s'oppose à la réalisation de son unité subjective (universelle), tant qu'il ne se reconnaît pas dans le monde au titre de cette histoire qui le légifère à l'angoissante exclusion qui l'a déterminé. Car l'angoisse fondatrice du moi freudien, n'est autre que cette moralité transmise du fond des âges, par le langage du monde se faisant entendre en l'homme. Aussi le moi, largement inconscient, se donne-t-il au psychanalyste « comme un texte »[3] issu du monde que l'angoisse a « censuré »[4]. Dès lors, l'histoire (freudienne) que le monde fait textuellement être en l'homme, ne se fera entendre qu'à confronter le moi à son angoisse existentielle que seule la foi en « Notre Dieu Λόγος »[5] peut vaincre. Dépassant le déterminisme naturel que sa psyché lui donne à exister au titre d'un symptôme, le moi freudien instruit ne redeviendra libre qu'à affronter sa propre angoisse ; ce mal qui le constitue intimement en mots. Il apparaît évident que, en renonçant à la conscience et donc à la philosophie, la psychanalyse freudienne s'organise comme un système où le sacré redevient principe, et où le savoir en passe par une exégèse du « Mal »[6] ; une telle affirmation rapproche évidemment le corpus freudien des efforts philosophiques de Sœren Kierkegaard.

---

[1] S. Freud, *Le malaise dans la culture*, trad. fr. *op. cit.*, p. 9.

[2] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, B, IV, trad. fr. *op. cit.*, p. 165.

[3] H. L'Heuillet, *La psychanalyse est un humanisme*, *op. cit.*, p. 28.

[4] *Ibid.*, p. 29.

[5] S. Freud, *L'avenir d'une illusion* [1927], trad. fr., A. Balseinte, et *al.*, Paris, puf, 1995, p. 55.

[6] S. Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse* [1844], trad. fr. K. Ferlov et J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1935, p. 115.

II.2.2. Topo-logiques

> Le démoniaque est *l'hermétisme et l'ouverture involontaire*. Ces deux définitions signifient comme de juste la même chose ; car l'hermétisme est précisément le mutisme, et, quand celui-ci doit s'exprimer, il faut que cela se fasse malgré lui, vu que la liberté, qui est au fond de la non-liberté, en entrant en communication avec la liberté du dehors, se révolte et trahit alors la non-liberté : ainsi c'est l'individu même qui se trahit malgré lui dans l'angoisse.
>
> S. Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse* (*Begrebet Angest, 1844*), traf. fr. K. Ferlov et J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1935, p. 127.

A l'issue de notre réflexion systématiquement conduite par la philosophie hégélienne, nous proposions de voir, dans la psychanalyse freudienne, une reconduction psychologique de l'innéisme ancien dont la formule trinitaire nous semblait découler de la théologie chrétienne. Cette idée, nous en avions déjà fait la remarque au regard de la transmission génétique de l'angoisse de castration freudienne, que nous rapportions à la même transmission du mal dans la théologie de St. Augustin. Au chapitre précédent, reprenant de G. W. F. Hegel que le savoir absolu de l'Esprit ne pouvait qu'être la synthèse dialectique des mouvements de la conscience, dépassant son effectivité mondaine grâce à sa dévotion sacrée ou à la science philosophique, nous reconnaissions qu'il en allait de même pour le moi freudien ; lequel pourtant se privait de la science philosophique par la non reconnaissance de la liberté de la conscience de soi.

Pour le moi aussi, il s'agit de dépasser ce « reste ratatiné d'un sentiment *[...]* embrassant tout »[1], vers son être vrai n'étant autre que l'histoire du monde contenue en l'inconscient qui le constitue secrètement. Devenant l'incarnation mondaine de ce « sentiment océanique »[2] omniscient qu'il est toujours déjà, le moi freudien est le second élément d'une connaissance trinitaire dont la première instance est l'inconscient (le ça). Nous avions été volontairement évasifs quant à dénommer la dernière instance psychanalytique rendant possible, par réunification néantisante, la connaissance du tout dont l'appareil psychique est le reflet individuel. Nous pouvons préciser maintenant que cette dernière instance est, à notre avis, le langage. C'est par le langage que se constitue toute la connaissance de soi (et du monde à travers soi) dans le freudisme. Premièrement, c'est grâce à l'interdit primordial énoncé que l'angoisse organisatrice de la moralité humaine se transmet. Deuxièmement, c'est par le langage du sujet souffrant que la souffrance prend sens pour lui, et qu'elle se dévoile comme le résultat d'un conflit interne et individuel que l'angoisse primordiale (universelle) a toujours déjà déterminé. Troisièmement,

---

[1] S. Freud, *Le malaise dans la culture*, trad. fr. *op. cit.*, p. 9.
[2] *Ibid.*, p. 6.

c'est parce qu'il parle que le sujet humain s'inscrit dans cette histoire universelle que le langage a constitué avant même la venue au monde de cet homme-ci, s'exprimant sur ce divan-là. Au total, c'est dans et par le langage que l'homme se réalise au titre de ce qu'il est, à savoir un sujet connaissant et dont la connaissance, lorsqu'elle allie l'objectif au subjectif, constitue un savoir systématique et absolu. Contenant en lui le tout de cette connaissance que l'unité dialectique du ça, du moi et du langage lui donne à être, le sujet humain peut donc implicitement « dire ce qu'il sait, *[...]* mais aussi ce qu'il ne sait pas »[1]. Et s'il ne parle pas, s'il ne se raconte pas et s'enferme dans son mutisme, alors le sujet humain devra affronter cette angoisse primordiale qui, sans raison, parle en lui et le menace d'un anéantissement dont il ne peut témoigner La psychanalyse nous indique que le mutisme – dont la stupeur schizophrénique est le modèle clinique – est à comprendre comme l'expression silencieuse d'une angoisse qui ne peut plus se mettre en forme ; autrement dit, qui ne peut plus se mettre en mots. Ici, l'angoisse seule parle en l'homme, en un langage que personne ne comprend tant l'unification dialectique langagière de l'épreuve vécue ne vient plus faire appel à la symbolique de l'interdit qui donnait sens à tout. Exclue du langage, l'angoisse (schizophrénique) fait disparaître le sujet. Ce dernier, ne pouvant plus se choisir au titre d'une existence s'occupant de telle ou telle possibilité d'être, demeure interdit au devant d'une « abîme »[2] de possibilités dont la liberté l'isole et le fait taire. Et puisque la psychanalyse freudienne ré-instaure telle quelle « l'angoisse subjective »[3] de S. Kierkegaard, il n'est pas étonnant qu'elle s'en réfère aussi au mal qui, déjà, structurait les traits existentialistes du philosophe.

Le freudisme se réfère bien au mal dans l'homme, non pas au sens où il serait un pêché génétiquement transmis, mais au sens où il est le défaut d'une censure surmoïque dont le langage est responsable par omission de l'interdit structurant le texte constitutif du sujet entier. C'est que le langage (universel) emprunte le particularisme des énoncés individuels pour donner forme au texte subjectif que le psychanalyste devra interpréter. Aussi n'est-il pas étonnant que ce particularisme se donne à exister, en l'homme, comme ce qui rend aléatoire l'organisation du dire en lui. Et si la psychanalyse nous enseigne que l'angoisse est universelle en l'homme : qu'elle est – comme le pêché pour St. Augustin – implicitement transmise de génération en génération, le symbole qui la fait être et lui donne sens pour le sujet, est individuellement différent et peut même faire défaut. Dans ce dernier cas et en l'absence d'une parole donnant

---

[1] S. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 41.
[2] S. Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, trad fr. *op. cit.*, p. 66.
[3] *Ibid*., p. 65.

sens à l'angoisse, la liberté abyssale de l'homme ne s'existe plus en possibilité et le sujet devient muet : il s'aliène au « démoniaque »[1] d'une a-moralité susceptible de l'anéantir puisqu'elle a déjà anéantie l'autre en lui-même. La fonction du déterminisme textuel que nous pointions dans le freudisme prend ici tout son sens : elle est à considérer comme une *« réduction »* existentielle de l'angoissante liberté. Et cette fonction justement, est identique à celle portée par la foi dans la philosophie de S. Kierkegaard. Ceci semble bien légitimer notre énoncé portant sur la foi en ce « Dieu Λόγος »[2] que S. Freud avançait comme ce qui, *in fine*, venait fermer son système sur un principe transcendantal et existentiellement opérant.

Les *« fidèles »* aurons sans difficulté, reconnu ici l'interprétation que donne J. Lacan du système freudien. En effet, la lecture *« logico-mathématique »* que J. Lacan fait du freudisme, s'appuie autant sur le système hégélien que sur l'existentialisme de Martin Heidegger dont l'inspiration venait de S. Kierkegaard. En fait, J. Lacan a reconnu la dimension sacrée dans laquelle le freudisme évolue et tentera de s'en dégager, tout en conservant la systématique de la psychanalyse ; laquelle deviendra alors un structuralisme psychologique organisé par la linguistique saussurienne.

> Si pour admettre un symptôme dans la psychopathologie psychanalytique, qu'il soit névrotique ou non, Freud exige le minimum de surdétermination que constitue un double sens, symbole d'un conflit défunt par-delà sa fonction dans un conflit présent *non moins* symbolique, s'il nous a appris à suivre dans le texte des associations libre la ramification ascendante de cette lignée symbolique, pour y représenter aux points où les formes verbales s'en recroisent les noeuds de sa structure –, il est déjà tout à fait clair que le symptôme se résout tout entier dans une analyse de langage, parce qu'il est lui-même structuré comme un langage, qu'il est langage dont la parole doit être délivrée.[3]

Nous pensons que l'effort lacanien était voué à l'échec tant qu'il maintenait ferme la systématique freudienne dont le déterminisme naturel constituait déjà une véritable aporie existentielle. En fait d'échec, la lecture que J. Lacan donne du freudisme en renforce le naturalisme, en le redoublant d'un structuralisme linguistique réducteur. Dès lors, le S. Freud de J. Lacan devient un dévot aveuglé par sa foi inaltérable en un « Dieu Λόγος »[4], dont la manifestation trinitaire s'est décalée au lieu d'une structure psychique se nouant autour du

---

[1] *Ibid.*, p. 127.

[2] S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, trad. fr., *op. cit.*, p. 55.

[3] J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » In *Écrits I, op. cit.*, p. 267.

[4] S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, trad. fr., *op. cit.*, p. 55.

« Réel »[1], du « Symbolique »[2] et de « l'Imaginaire »[3]. Si J. Lacan précisera à la fin de son enseignement ce qu'il convient d'entendre de cette « trinité infernale »[4], il utilise déjà ces trois registres depuis le début de son séminaire. Il les a d'ailleurs défini dans ses leçons de 1955-1956, intitulées « Les structures freudiennes des psychoses »[5]. Ici déjà est-il clair, que les trois registres sont les déclinaisons psychologiques de l'utilisation des mots où le symbolique représente le « signifiant »[6], l'imaginaire, « la signification »[7] et le réel, « le discours réellement tenu dans la dimension diachronique »[8]. Pour J. Lacan, lecteur de S. Freud, le symptôme du sujet se résout tout entier dans l'analyse de la parole adressée au thérapeute. La vérité de l'être (en souffrance), est contenue toute entière dans l'histoire des énoncés qu'il adresse à celui qui le reçoit pour l'en délivrer. Imprégné du structuralisme de son époque – dont les thèses ont hérité de la linguistique de Ferdinand De Saussure[9] – J. Lacan voit dans le langage une organisation, dans laquelle les mots ne signifient qu'à se reporter à d'autres mots : soit à ceux qui ne sont pas énoncés mais (sous)entendus, soit à ceux qui sont compris par celui qui entend. La signification du dire devient une équation dans laquelle le signifiant énoncé renvoie au signifiant entendu, dans le sens où le sujet entend bien dire quelque chose avec les mots qu'il utilise et dans le sens où l'auditeur entend bien les mots prononcés en leur imprimant sa propre signification. Si le mot prononcé renvoie à un autre mot (non dit), c'est donc bien qu'il est un symbole. Si encore la signification des énoncés ne peut advenir qu'à la croisée des représentations que l'orateur et l'auditeur se font individuellement des mêmes mots, c'est bien qu'elle n'est qu'imaginaire et encore assez peu assurée d'être uniforme. Pour autant et si le discours existe au titre d'une communication, c'est donc que l'essence de son être recouvre quelque chose de réel, uniquement pensable à faire le tour exhaustif des signifiants et des signifiés qui s'entrecroisent dans l'histoire globale d'une

---

[1] J. Lacan, *Le séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent*, *Leçon du 13 novembre 1973*, Ed. de l'Association Lacanienne Internationale, Publication hors commerce, p. 15.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] J. Lacan, *Le séminaire, Livre XXII, RSI*, *Leçon du 10 décembre 1974*, Ed. de l'Association Lacanienne Internationale, Publication hors commerce, p. 96.

[5] J. Lacan, *Le séminaire, Livre III, Les structures freudiennes des psychoses* [1955-1956], Ed. de l'Association Lacanienne Internationale, Publication hors commerce.

[6] M. Safouan, *Lacaniana I*, Paris, Fayard, 2001, p. 45.

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.*

[9] F. De Saussure, *Cours de linguistique générale* [1916], publié par C. Bailly, A. Séchehaye et A. Riedlinger, Paris, Payot, 1995, p. 99 : «Nous appelons *signe* la combinaison du concept et de l'image acoustique : mais dans l'usage courant ce terme désigne généralement l'image acoustique seule, par exemple un mot (*arbor*, etc.). On oublie que si *arbor* est appelé signe, ce n'est qu'en tant qu'il porte le concept "arbre", de telle sorte que l'idée de la partie sensorielle implique celle du total. L'ambiguïté disparaîtrait si l'on désignait les trois notions ici en présence par des noms qui s'appellent les uns les autres tout en s'opposant. Nous proposons de conserver le mot *signe* pour désigner le total, et de remplacer *concept* et *image acoustique* respectivement par *signifié* et *signifiant* ; ces derniers termes ont l'avantage de marquer l'opposition qui les sépare soit entre eux, soit du total dont ils font partie. »

parole devant être finie pour se faire entendre. Nous retrouvons ici – sous des atours psychologiques – l'interprétation qu'Alexandre Kojève donne du « Concept »[1] hégélien, au sens où il serait tout entier (contenu dans) le langage. Le sujet orateur peut donc toujours se faire Esprit, non pas, comme dans le freudisme pur, en se référant à la totalité universelle de l'histoire constitutive de son inconscient, mais ici en reportant son discours à la structure inconsciente du langage universel dont la parole n'est « qu'un reste ratatiné »[2]. Soit, l'inconscient lacanien n'est plus organisé par une eidétique des formes mais le naturalisme verbal de son histoire, conserve la puissance occulte d'un savoir océanique simplement fractionné par son individualisation.

J. Lacan l'a affirmé à plusieurs reprises, son projet de relecture du freudisme a pour but principal de se passer de l'Œdipe[3]. Il s'agit de refonder la psychanalyse dans une dimension qui ne serait pas mythique et qui donc, ne renverrait plus au sacré dont le support principal se donnait, dans l'œuvre de S. Freud, comme la figure du père. Et refonder la psychanalyse en dehors de sa référence au sacré c'est, pour J. Lacan, se focaliser sur la dimension langagière interprétative de la psychothérapie freudienne, quitte à en faire un dogme. Si pour J. Lacan l'inconscient n'est que structuré comme un langage, le sujet lui est tout entier langage « dont la parole doit être délivrée »[4]. Nous pensons qu'il faut entendre cet énoncé au sens maïeutique du terme. En effet, J. Lacan se sera beaucoup référé au Socrate de Platon en ce sens où il est, pour le médecin, le premier psychanalyste[5]. Aussi le psychanalyste peut-il voir dans sa thérapie un équivalent de la maïeutique socratique puisque, dans l'une comme dans l'autre, faire être le sujet revient à le faire se raconter. La psychanalyse doit maintenant accoucher du sujet par les voies du langage. Le sujet n'étant plus que langage, c'est d'évidence qu'il se structure par les trois registres que J. Lacan avait déjà dégagés de la linguistique saussurienne. Aussi la fin de l'enseignement lacanien se résumera-t-elle à proposer une topologie réformée, en cela qu'elle n'est plus – comme l'était celle de S. Freud – ordonnée par une neurologie énergétique, mais par un nouage verbal symptomatique que le psychanalyste devrait dénouer pour que le sujet puisse s'y loger. Pour J.

---

[1] A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* [1933-1939], Paris, Gallimard, 1947, p. 413 : « Or, la Vérité est la *coïncidence* du Réel ou de l'Objet-chosiste (Gegenstant) et du Concept (Begriff). On peut donc dire que, dans et par le Sage, le Concept a "atteint-ou-gagné" le Réel. Mais on peut dire aussi que c'est le Réel qui a "atteint-ou-gagné", dans et par le sage, son Concept. Or, l'Être qui se *révèle* par le Concept ou par le discours (Logos) n'est pas seulement Être pur et simple (Sein), mais Être spirituel, c'est-à-dire *Esprit* réel (Geist). »

[2] S. Freud, *Le malaise dans la culture*, trad. fr. *op. cit.*, p. 9.

[3] Cf. notamment J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique de désir dans l'inconscient freudien » In *Écrits II* [1966], Paris, Éd. du Seuil, 1999, p. 293 : « L'Œdipe pourtant ne saurait tenir indéfiniment l'affiche dans des formes de société où se perd de plus en plus le sens de la tragédie. »

[4] J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » In *Écrits I*, *op. cit.*, p. 267.

[5] Cf. J. Lacan, *Le séminaire, Livre VIII, Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques, Leçon du 21 décembre 1960*, Ed. de l'Association Lacanienne Internationale, Publication hors commerce, p., 85.

Lacan ce nouage – qui est la véritable organisation psychique du sujet – se donne à voir par analogie aux « armoiries des Borromées »[1]. Chaque anneaux du noeud borroméen n'est autre qu'un des registres du langage : le réel, le symbolique et l'imaginaire, s'imbriquant de manière (plus ou moins) flexible pour former la structure personnelle d'un sujet qui, selon son discours, s'extériorise au monde de manière (plus ou moins) symptomatique.

> Ce que Freud découvre dans l'inconscient, *[...]* c'est bien autre chose que de s'apercevoir qu'en gros on peut donner un sens sexuel à tout ce qu'on sait, pour la raison que connaître prête à la métaphore bien connu de toujours *[...]*. C'est le réel qui permet de dénouer effectivement ce dont le symptôme consiste, à savoir un nœud de signifiants. Nouer et dénouer n'étant pas ici des métaphores, mais bien à prendre comme ces nœuds qui se construisent réellement à faire chaîne de la matière signifiante.[2]

Si par réel nous devions entendre la globalité effective des représentations naturelles constitutives de l'intériorité psychique de l'homme, alors nous serions d'accord avec J. Lacan pour dire qu'il s'agit de la découverte freudienne. Pourtant et S. Freud est clair sur ce point, les représentions innées du sujet humain ne sont pas que des représentations de mots mais tout aussi bien des représentations de choses. Pour S. Freud, l'inconscient n'est pas structuré comme un langage : il est organisé par des représentations énergétiquement valantes dont seules les formes sont langagières. Et le τέλος de cette organisation n'est pas un mot mais un affect : l'angoisse, dont la forme individuelle qu'en prend sa représentation est à l'origine de l'hétérogénéité des symptômes humains. Nous connaissons les efforts de J. Lacan pour répondre à cela, puisqu'il consacrera tout son séminaire de 1962-1963 à faire de l'angoisse une notion qualificative du sujet, pour lequel la représentation verbale du désir prend les atours imaginaire d'un mot ne signifiant que pour lui[3]. Massifié dans la dimension d'un réel que le symbole n'articule plus en parole, le sujet angoissé se retrouve esseulé au lieu d'une structure qui se dénoue puisqu'il lui manque un registre fondamental. Ici, J. Lacan va abattre sa dernière carte : celle par laquelle les limites de sa systématique psychanalytique vont se manifester. Si l'angoisse reste à l'origine du symptôme existentiel de l'homme, J. Lacan pense que la parole doit pouvoir l'en délivrer et cela même si le sujet est exclu du langage (ce qui, en terme lacanien, veut dire qu'il manque à son discours toute la dimension du symbolique). Alors le sujet – peut-être aidé du psychanalyste ou

---

[1] J. Lacan, *Le séminaire, Livre XIX, ...Ou pire, Leçon du 9 février 1972*, Ed. de l'Association Lacanienne Internationale, Publication hors commerce, p. 73.

[2] J. Lacan, « Télévision » [1974] In *Autres écrits, op. cit.*, p. 516-517.

[3] J. Lacan, *Le séminaire, Livre X, L'angoisse* [1962-1963], Ed. de l'Association Lacanienne Internationale, Publication hors commerce.

en tout cas du langage – doit se reconstruire quitte à inventer une autre dimension langagière pour se faire tenir lui-même dans le discours qu'il produit. Cette invention, J. Lacan la nomme « sinthome »[1], en référence à l'ancienne écriture française du mot symptôme. Si le symptôme était a considérer comme la métaphore d'un conflit ancien réactivé sous la forme d'un conflit subjectif actuel ; le sinthome lui, tient du réel d'un langage que le sujet se fait être pour lui-même et qui lui assigne un nom propre. Un nom qui n'a pas été transmis par le père ancestral puisque la représentation de ce dernier n'existe même pas dans l'inconscient. Le sinthome vient donc re-nouer la structure subjective, précisément là où le symbole avait disparu alors que la censure surmoïque – habituellement supportée par la représentation paternelle – n'avait pu être transmise. L'exemple illustre que prend J. Lacan pour donner corps à son enseignement, c'est bien sûr celui de James Joyce dont l'écriture exigeante est pointée comme ce néo-langage faisant tenir une structure qui, sans cela, aurait été vouée au dé-nouage anxieux et, *in fine,* au morcellement subjectif. Grâce à son néo-langage que l'histoire retient en livres, J. Joyce se donne à être réellement, en tant qu'il est celui qui écrit et qui, par son écrit révolutionnaire, tend vers « la fin »[2] de la littérature.

Nous voyons déjà que J. Lacan n'a pu s'affranchir de la figure du père dont la faute ancestrale est toujours source d'angoisse civilisatrice. Car même s'il est réduit à un nom qui parfois n'existe qu'à se référer à son absence, le père, dans l'enseignement lacanien, est omniprésent. Caché derrière des néologismes et des équations, l'inconscient lacanien garde une dimension sacrée et sa connaissance en passe toujours par la référence à un mal génétiquement transmis, et dont l'abord verbal n'est qu'une prière savamment déguisée. L'existence du sujet lacanien est toute entière tributaire du langage, et le mutique (où celui qui parle sans référence à la symbolique du « Nom-du-Père »[3]) est voué au démoniaque – comme l'était Socrate dont les crises arrêtaient net toute activité[4]. De fait, l'analyse du discours en passe forcément toujours par une interprétation du mal sur lequel, tout entier, l'inconscient se construit. Autant dire que J. Lacan ne s'est pas défait de la référence biblique que S. Freud, déjà, voulait taire. Et même s'il ne le reconnaît pas, J. Lacan – en cela fidèle à S. Freud – propose de réaliser par sa psychologie,

---

[1] J. Lacan, *Le séminaire, Livre XXIII, Le sinthome* [1975-1976]*,* Ed. de l'Association Lacanienne Internationale, Publication hors commerce.

[2] J. Lacan, « Joyce le symptôme *»* [1979] In *Autres écrits, op. cit.*, p. 570 : « Que Joyce ait joui d'écrire *Finnegans Wake* ça se sent. Qu'il l'ait publié *[…]* laisse perplexe, en ceci que ça laisse toute littérature sur le flan. La réveiller, c'est bien signer qu'il en voulait la fin. »

[3] J. Lacan, *Le séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, *Leçon du 8 juin 1955*, Ed. de l'Association Lacanienne Internationale, Publication hors commerce, p. 302.

[4] Platon, *Le banquet*, 175a-175b, trad. fr., L. Brisson, Flammarion, 2008, p. 13.

la connaissance « éthico-religieuse »[1] que S. Kierkergaard promouvait comme « essentielle »[2]. Si le mal ne s'exprime qu'en silence ; le sujet, pour advenir et être, doit parler. Il doit se raconter et s'effectuer dans le verbe, comme un être dont la pratique du dire est déjà éthique dès lors qu'elle le détourne de la faute qui, de toujours, lui donne sens dans le monde qu'il habite de sa parole. Nous pourrions même dire que si le sujet parlant est pathologique dès son advenue au monde, c'est parce qu'il est issu d'une génération et que, par là, il contient en lui la faute de son père au nom duquel il doit se montrer moral s'il ne veut pas souffrir. La psychanalyse lacanienne, par la pratique du dire, propose alors au sujet de tendre vers la santé qui, à l'origine, devait bien exister avant que le traumatisme de la jouissance véritable (autrement dit de la connaissance absolue), inscrive en l'homme l'angoisse de l'interdit.

Notons enfin que si J. Lacan échoue dans son entreprise initiale, la construction langagière qu'il propose de l'inconscient freudien décèle une aporie bien plus grave dont l'exemple joycien est particulièrement frappant. Vidant ici le langage de toute dimension poétique, J. Lacan se rend coupable d'avoir voulu imposer une *« linguistique existentielle »,* dont l'objectivité topologique est incompatible avec la temporisation d'un être-au-monde dont le devenir est essentiel. En effet, si la structure borroméenne du sujet névrotique était au moins quelque peu adaptable, la structure psychotique que le sinthome noue dans le réel est, quant à elle, totalement définie et immuable ; la psychanalyse n'ayant même plus le pouvoir de l'aménager dans ses effets pour l'homme[3]. La topologie lacanienne tend alors vers un savoir objectif absolu et fige le subjectif dans une réification incompatible avec l'existence effective d'un être, qui pourtant s'ouvre toujours au monde en un mouvement phénoménal individuel et donc changeant. Sans pouvoir reconnaître cela, J. Lacan érige en dogme la dialectique du subjectif et de l'objectif, et sa linguistique ne réussit pas à allier ces deux dimensions en une connaissance que seule la morale (religieuse en son fond), peut encore joindre grâce à la transcendance d'un Être que le discours de l'homme (sa prière) essaie vainement de rendre effectif. L'existence individuelle de l'homme devient ici indifférente au regard du savoir que le psychanalyste acquiert sur elle et sur le monde. Et la psychothérapie ne consiste plus qu'à convaincre l'analysé qu'il devrait, lui-aussi, être indifférent à ce qui fonde son symptôme ; tout homme étant toujours déjà pathologique, jusqu'à sa fin.

---

[1] S. Kierkegaard, *Post-scriptum aux miettes philosophiques* [1844], trad. fr. P. Petit, Paris, Gallimard, 1949, p. 172.

[2] *Ibid.*

[3] J. Lacan, « Joyce le symptôme » In *Autres écrits, op. cit.*, p. 570 : « L'extraordinaire est que Joyce y soit parvenu non pas sans Freud (quoiqu'il ne suffise pas qu'il l'ait lu) mais sans recours à l'expérience de l'analyse (qui l'eût peut-être leurré de quelque fin plate). »

Aussi J. Lacan semble-t-il s'être fait un principe de ce que S. Kierkegaard critiquait lorsqu'il écrivait ceci :

> Le chemin de la réflexion objective rend le sujet contingent et fait par là de l'existence quelque chose d'indifférent, d'éphémère. Partant du sujet, le chemin va à la vérité objective, et, tandis que le sujet et la subjectivité deviennent indifférents, la vérité le devient aussi, et ceci justement constitue sa valeur objective, car l'intérêt gît, comme la décision, dans la subjectivité. Le chemin de la réflexion objective conduit donc à la pensée abstraite, aux mathématiques, à la connaissance historique de toute espèce *[...]*. Au bout du chemin on arrivera à cette contradiction que l'objectivité seule s'est formée et que la subjectivité a disparu, je veux dire la subjectivité existante qui a fait une tentative pour devenir ce qu'on appelle, dans un sens abstrait, la subjectivité, la forme abstraite de l'abstraite objectivité.
>
> S. Kierkegaard, *Post-scriptum aux miettes philosophiques* (*Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler, 1844*), traf. fr. P. Petit, Paris, Gallimard, 1949, p. 168-169.

II.3. La psychothérapie analytique à l'épreuve du transfert

II.3.1. Problématiques transférentielles

Nous avons avec J. Lacan, laissé la psychanalyse en une bien fâcheuse posture, réduite à ce qui nous semblait être un ersatz de religion dans laquelle le langage apparaissait au titre d'un dieu objectivé. Dès lors, c'est toute la passion du sacré qui disparaissait, précisément là où le risque de la foi véritable ne conduisait plus le croyant (en la psychanalyse), à délaisser l'objectivation incertaine de sa connaissance pour s'en remettre à une subjectivité dont l'intériorité est essentiel amour (de Dieu)[1]. Nous avancions même que l'incroyant, tout aussi bien que le mutique, se livrait au démoniaque tant qu'il ne mettait pas en mot son mal, intimement constitué par la transmission d'une jouissance fautive détachée du nom du père. Nous rappelions alors la représentation d'un Socrate entravé par son « *δαίμων* »[2] ; incapable de tout mouvement effectif au monde. Comme Socrate, perdu au lieu d'une intériorité dont la globalité signifiante (réelle) est tellement vaste qu'elle ne peut être qu'impensable, le sujet psychanalytique n'a même plus le

---

[1] S. Kierkegaard, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, trad. fr. *op. cit.*, p. 176-177 : « Sans risque, pas de foi. La foi est justement la contradiction entre la passion infinie de l'intériorité et l'incertitude objective. Si je peux saisir Dieu objectivement, je ne croie pas, mais justement parce que je ne le peux pas il faut que je croie, et si je veux conserver la foi je ne dois pas cesser d'avoir présent à l'esprit que je maintiens l'incertitude objective ».

[2] Cf. Platon, *Apologie de Socrate*, 31c-d, trad. fr. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2008, p.440-441, ou encore Platon, *La République*, Livre VI, 496c, trad. fr *op. cit.*, p. 379.

choix du symptôme (ou du sinthome) qui va l'exprimer et donner sens à ses actions. Le symptôme de l'homme – témoin d'une existence devenue essentiellement pathologique – est tout entier déterminé par l'architectonique de cette même intériorité impensable. Or ce dernier point est précisément ce qui différencie le sujet de la psychanalyse du Socrate de Platon. En effet, ce dernier ne restait pas aliéné au chaos indicible de son intériorité : il en retirait un savoir subjectif précieux. En y retrouvant la force vitale du mouvement archéologique qu'est la conscience pour l'homme, il tentait d'en faire advenir l'égal chez ses contemporains en leur proposant de réfléchir à l'essentiel d'une connaissance que l'objectivité de leur sophistique empêchait d'entrevoir. Et cette essence était, pour Socrate, le cheminement d'une question allant du monde à l'intériorité psychique contenant la nature (de l'homme), au titre d'une histoire non pas finie mais en devenir tant qu'elle pouvait se (re)mettre en questions.

Ici encore, nous pourrions voir en la maïeutique socratique l'ancêtre de la psychanalyse telle que S. Freud la promulguait. Pourtant et contrairement à J. Lacan, nous n'iront pas si loin et encore moins feront-nous fi de la différence fondamentale qu'il y a entre ces deux efforts. En effet, une réflexion formelle rapportée à la liberté de la conscience, n'est aucunement équivalente à une interprétation des associations libres rapportée à un système inconscient fermé. Car si le questionnement portant sur la conscience de soi et du monde implique une ouverture à soi et au monde, l'interprétation conduisant à une compréhension topologique du système, implique la fermeture de la recherche sur une structure forcément finie. Aussi Socrate n'a-t-il jamais livré d'interprétation à ceux qu'il soumettait à la question. Il préférait déclarer à tous que lui, Socrate, était un homme qui ne savait rien et qui, sachant cela, pouvait bien être plus savant que ceux qui prétendaient savoir[1]. Ne sommes-nous pas ici à l'exact opposé de la proposition freudienne, dont la volonté était celle de livrer une « technique »[2], aux apprentis savants concernés par la pathologie psychique ? La *« τέχνη »* freudienne n'exclue-t-elle justement pas toute question portant sur l'*« ἀρχή »* d'une pensée que le psychanalyste a déjà trouvé, et dont la *« πρᾶξις »* ne se résume plus qu'à mener son patient à la même conclusion ?

> Pourquoi « analyse », ce qui signifie démontage, décomposition, et fait penser à une analogie avec le travail du chimiste sur les substances qu'il trouve dans la nature et ramène dans son laboratoire ? Parce qu'une telle analogie existe effectivement sur un point important. Les symptômes et les manifestations morbides du patient sont, comme toutes ses activités animiques, d'une nature

[1] Platon, *Apologie de Socrate*, 21d, trad. fr. *op. cit.*, p.415.

[2] S. Freud, « De la psychothérapie » [1905] In *La technique psychanalytique*, trad. fr. J. Altounian et *al.* Paris, puf, 2007, p. 13.

> hautement composée. Les éléments de cette composition sont en fin de compte des motifs, des motions pulsionnelles, mais de ces motifs élémentaires le malade ne sait rien ou rien que de très insuffisant. Nous lui enseignons alors comment comprendre la composition de ces formations animiques hautement compliquées, ramenant les symptômes aux motions pulsionnelles qui les motivent, mettant en évidence dans les symptômes ces motifs pulsionnels jusque-là inconnus du malade, tout comme le chimiste extrait la substance fondamentale, l'élément chimique, de ce sel dans lequel il était devenu méconnaissable par sa liaison à d'autres éléments.[1]

On trouve ça et là dans l'oeuvre freudienne, des indications portant sur la technique de la psychanalyse que l'auteur espère apprendre à ses élèves[2]. Pour autant, sa « Méthodologie générale de la psychanalyse »[3] ne verra jamais le jour. Est-ce à dire que la technique psychanalytique ne recouvre aucune méthodologie ? Est-ce à dire encore que le savoir du psychanalyste ne pourrait s'apprendre méthodiquement et qu'il ne devait se découvrir qu'à la seule pratique ? En rapprochant pourtant le travail de l'analyste de celui du chimiste, S. Freud semblait nous indiquer que sa méthode pouvait s'enseigner, tout autant que s'apprennent les principes de la chimie. Avec cette citation que nous reprenons ici, il nous semblait que les découvertes de la psychanalyse ne souffraient effectivement pas d'équivoque. S. Freud y affirmait que l'âme était un composé énergétique dont les composants justement pouvaient s'objectiver, s'isoler en éléments simples : en principes que nous supposions limités en nombre s'il nous fallait retrouver, à l'identique, la précipitation en chaque psyché. Cette vision de la psychanalyse est évidemment ce qui valut à S. Freud de nombreuses critiques, notamment de la part des épistémologues et de Karl Popper en particulier[4]. En effet, nul ne peut affirmer la nature de l'âme et nul ne peut prétendre en avoir isolé les éléments si tant est qu'elle soit un composé. Pour se faire, le psychanalyste aurait dû non seulement prouver de manière irréfutable l'existence de ce que l'on dénomme *« âme »*, mais il aurait dû également en percer les mystères ;

---

[1] S. Freud, « Les voies de la thérapie psychanalytique » [1919] In *La technique psychanalytique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 146.

[2] Cf. le recueil d'articles couvrant l'oeuvre freudienne de 1904 à 1919, colligés et traduits en français sous le titre *La technique psychanalytique*, trad. fr. *op. cit.* Ainsi que les chapitres intitulés « Le transfert » et « La thérapeutique analytique » In *Introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit*. p. 525-566.etc…

[3] S. Freud, « Les chances d'avenir de la thérapie psychanalytique » [1910] In *La technique psychanalytique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 28.

[4] K. Popper, *Le réalisme et la science* [1983], trad. fr. A. Boyer et D. Andler, Paris, Hermann, 1990, p. 191 : « Freud ne compare à aucun moment sa propre théorie avec une autre interprétation prometteuse, en mettant en balance, à la lumière des données empiriques, leurs mérites respectifs. Jamais il ne soumet sa propre théorie à la critique : il la tient et s'ingénie à la vérifier *[…]*. Telles sont en gros les raisons qui m'ont conduit en 1919 à rejeter ce que prétendaient aussi bien les freudiens que les adlériens et les marxistes, à savoir que leurs théories étaient "fondées sur l'expérience" au même titre que les théories des autres sciences comme la neurologie expérimentale ou la biochimie. Je rejetais ces prétentions parce que je constatais que les théories en question ne satisfaisaient pas au critère de testabilité, réfutabilité ou falsificabilité. »

ce qui, jusqu'à présent et à notre connaissance, n'a donné lieu qu'à spéculations. Ne s'embarrassant pas plus du questionnement sur le principe de sa réflexion qu'il ne recherche de preuve affirmative de son inconscient, S. Freud avance que le psychanalyste embrasse effectivement ce savoir au fil d'une pratique guidée par son « auto-analyse »[1]. Car ce qu'il doit reconnaître dans la psyché de son malade, le thérapeute doit déjà le connaître au titre de ce qui le constitue lui-même, en son intériorité celée. Parce qu'il a réalisé le savoir que nous pointions plus haut, le psychanalyste peut déceler les réactions « animiques »[2] de l'analysé et les évaluer à l'aune des composés que sa propre psyché comprend, en tant qu'ils sont au principe de ces réactions qu'il se proposait de décrire. Si l'on considère alors que le dévoilement des composés pulsionnels du patient est induit par la présence du thérapeute – par son être, son discours et ses réactions dont le principe est la « composition des ses formations animiques »[3] – alors nous voilà en présence de la définition freudienne du « transfert »[4]. S. Freud n'ajoute à cela que, si les réactions « animiques »[5] du patient dévoilées par le thérapeute, suscitent en écho les réactions y ressemblant dans la psyché de ce dernier, c'est qu'il existe un « contre transfert »[6] dont le mouvement – inverse à celui du transfert – va de l'analysé à l'analyste.

> L'analysé voit en son thérapeute le retour, la réincarnation, d'un personnage important de son enfance, de son passé, et c'est pourquoi il transfère sur lui des sentiments et des réactions certainement destinés au modèle primitif. *[...]* Ce transfert est *ambivalent* et comporte à la fois des attitudes tendres, positives et hostiles, négatives, à l'égard de l'analyste qui est généralement mis par le patient à la place de l'un de ses parents, soit le père, soit la mère.[7]

À la lecture de ce qui constitue le transfert, nous imaginons sans peine que le contre transfert est tout autant ambivalent, et qu'il tient au psychothérapeute d'en faire quelque chose n'allant pas à l'encontre des soins que sa thérapie propose. Une question nous vient ici : pourquoi S. Freud a-t-il distingué les deux moments d'un mouvement semblant bien unique, dès lors qu'il se fonde dans un même temps d'échange thérapeutique ? D'ailleurs, le vocable *« contre transfert »* nous semble bien péjoratif, et porte à croire que l'analysé suscite essentiellement chez son thérapeute,

---

[1] S. Freud, « Les chances d'avenir de la thérapie psychanalytique » In *La technique psychanalytique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 31.

[2] S. Freud, « Les voies de la thérapie psychanalytique » In *La technique psychanalytique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 146.

[3] *Ibid.*

[4] S. Freud, « Les chances d'avenir de la thérapie psychanalytique » In *La technique psychanalytique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 28.

[5] S. Freud, « Les voies de la thérapie psychanalytique » In *La technique psychanalytique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 146.

[6] S. Freud, « Les chances d'avenir de la thérapie psychanalytique » In *La technique psychanalytique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 31.

[7] S. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 42.

un sentiment d'hostilité. Aussi et pour la suite de notre travail, nous n'utiliserons pas la notion de contre transfert et nous contenterons d'écrire sur le transfert, en gardant à l'idée que cela désigne un mouvement unique mais échangeable, dès lors que deux êtres s'explicitent mutuellement.

C'est donc à l'occasion de ce transfert que se noue et se dénoue les réactions « animiques »[1] que l'un subit, et que l'autre reconnaît et explicite. Implicitement à cette différenciation de ce qui se joue pour l'un et pour l'autre, il nous semble que la place des deux se définit ici d'une inégalité existentielle évidente. Nous l'avons déjà fait remarquer plus haut : le thérapeute, selon S. Freud, doit posséder la formule des composés « animiques »[2] s'il veut les expliquer à son patient. C'est par « auto-analyse »[3], disait S. Freud, que le psychanalyste acquière ce savoir sur lui-même (et sur le monde). Nous savons que cette affirmation a été comprise par les analystes de deux manières différentes : soit que l'accent portait sur *« auto »* à titre de soi-même, soit qu'il portait sur *« analyse »* au sens d'une thérapie potentiellement conduite par un autre. Dans tous les cas, pour être psychanalyste, il faut avoir été analysé. Et le seul à avoir réalisé une véritable auto-analyse au sens où, s'analysant soi-même, il a découvert les secrets de l'âme humain, c'est S. Freud. Nous l'avons vu par ailleurs : S. Freud n'a pas seulement découvert dans sa formalité le secret de l'âme humaine, puisqu'il a, grâce à cela, éclairé toute l'histoire du monde au titre de la réalisation effective de l'âme dans le monde. Pas étonnant dès lors que S. Freud n'ait été en accord avec aucun de ses continuateurs. En effet, reconnaître que la pensée doit continuer son effort vers la connaissance (d'elle-même et du monde dont elle est), c'est reconnaître que ce qui a déjà été explicité est insuffisant et souffre de hiatus qu'il conviendrait de combler ; c'est aussi reconnaître que le savoir (au sens hégélien du terme) est impossible par le système qu'on a proposé. Cela S. Freud ne l'a pas reconnu, et c'est précisément ce qui donne à son effort un manque de scientificité, au sens popperien du terme. Pour critique que soit cette attitude d'un homme de science, c'est pourtant par elle que S. Freud est devenu un « grand homme »[4], et que sa psychanalyse est restée une référence au moins culturelle, sinon thérapeutique[5]. C'est qu'il lui en a fallu de la « passion »[6] pour continuer son déchiffrage de la psyché humaine et pour y voir « le Concept *[...]* en train de se produire et qui s'imposera à la prochaine étape »[7]. Et à notre

[1] S. Freud, « Les voies de la thérapie psychanalytique » In *La technique psychanalytique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 146.
[2] *Ibid.*
[3] S. Freud, « Les chances d'avenir de la thérapie psychanalytique » In *La technique psychanalytique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 31.
[4] G. W. F. Hegel, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. fr. *op. cit*., p. 115.
[5] Nous affirmons cela en précisant que même le plus critique des ennemis de la psychanalyse la fait être et lui donne de la valeur par la critique qu'il lui oppose.
[6] G. W. F. Hegel, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. fr. *op. cit*., p. 69.
[7] *Ibid.*, p. 137.

avis, le concept freudien s'est effectivement imposé à s'écrire d'une minuscule pour signer son incapacité à faire être le savoir absolu. Pour autant, son impuissance ne recouvre pas le champ thérapeutique de la psychanalyse qu'une critique sérieuse aurait pu aider à construire. Enfin, réalisant la sentence de Zarathoustra[1], S. Freud ne pouvait livrer à ses apprentis une méthodologie sérieuse puisque sa technique se supportait surtout de lui-même et devenait, par là, essentiellement subjective[2]. C'est en s'y essayant pourtant qu'il prêta le flanc aux critiques épistémologiques et qu'il ne proposa que des conseils disparates, livrés incidemment au grès de ses quelques articles techniques. Car S. Freud, rappelons-le, « n'a jamais été un enthousiaste de la thérapie »[3] et ce qui l'intéressait au plus haut point, n'était autre que ce savoir qu'il voulait faire advenir de son décryptage de la psyché humaine et des actes qui l'y conduisait. Reléguée au second plan, la thérapie freudienne revêtira alors les atours subjectifs d'une technique pour laquelle la méthodologie n'est pas prise d'évidence.

À lire S. Freud, nous constatons que la visée thérapeutique de sa psychanalyse passe d'un renforcement du moi par la prise de conscience des composés « animiques »[4] constitutifs de l'inconscient, à celle de faire s'exprimer le conflit psychique par une voie différentielle ne donnant plus lieu à la formation de symptômes[5]. En effet, l'existence mondaine d'une structure inconsciente non aménagée par la psychanalyse, conduit inévitablement à la répétition expressive des symptômes. Aussi S. Freud découvre-t-il qu'à faire se « remémorer »[6] ses patients, il retrouve dans le transfert et sous une symbolique différente, la reproduction actuelle des schémas inconscients contre lesquels il luttait. Pointant d'abord les résistances du patient à la cure, il finit par en conclure à un nouveau levier thérapeutique que le psychanalyste devrait pouvoir utiliser à bon escient.

---

[1] F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. fr. *op. cit.*, p. 93 : « Médecin, guéris-toi toi-même ; tu guériras ton malade par surcroît. Ta meilleur cure sera de lui montrer un homme qui s'est guéri lui-même. »

[2] S. Freud, « Conseils aux médecins dans le traitement psychanalytique » [1912] In *La technique psychanalytique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 71 : « Je dois dire expressément que cette technique s'est révélée la seule approprié à mon individualité ; je n'ose pas disconvenir qu'une personnalité médicale constituée tout autrement puisse être poussée à préférer une autre attitude envers le malade et envers la tâche à mener à bien. »

[3] S. Freud, « Éclaircissements, applications, orientations » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 203.

[4] S. Freud, « Les voies de la thérapie psychanalytique » In *La technique psychanalytique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 146.

[5] S. Freud, « Sur l'engagement du traitement » [1913] In *La technique psychanalytique*, trad. fr. *op. cit*. p. 113 : « Ajoutons encore, à titre de correction, que la communication consciente du refoulé au malade ne reste pourtant pas sans effet. Elle ne produira pas l'effet souhaité – mettre fin aux symptômes –, mais aura d'autres conséquences. Elle suscitera d'abord des résistances, mais ensuite, lorsque celles-ci auront été surmontées, un procès de pensée au cours duquel se met enfin en place l'influence escomptée s'exerçant sur le souvenir inconscient. »

[6] S. Freud, « Remémoration, répétition et perlaboration » [1914] In *La technique psychanalytique*, trad. *op. cit.*, p. 122.

> Le moyen principal de dompter la contrainte de répétition du patient et de la transformer en un motif de remémoration se trouve dans le maniement du transfert. Nous la rendons inoffensive et même profitable en lui accordant ses droits et en lui laissant libre cours dans un certain domaine. *[...]* Lorsque le patient fait preuve de suffisamment de prévenance pour respecter les conditions d'existence du traitement, nous réussissons régulièrement a donner à tous les symptômes de la maladie une nouvelle signification transférentielle et à remplacer sa névrose ordinaire par une névroses de transfert dont il peut être guéri par le travail thérapeutique. Le transfert crée ainsi un royaume intermédiaire entre la maladie et la vie, à travers lequel s'effectue le passage de la première à la seconde.[1]

En rapprochant cette dernière citation de la précédente, nous dirons avec S. Freud, que le transfert est d'abord et avant toute chose, « amour »[2]. En effet, si le thérapeute est la « réincarnation »[3] transférentielle d'une personne de laquelle le patient « avait l'habitude de recevoir des marques d'amour »[4], c'est implicitement que toute la névrose de transfert se colorera de la même tonalité affective. Cela n'est pas étonnant d'ailleurs, si l'on considère que le conflit psychique– responsable de la pathologie humaine – trouve son origine dans la contrainte que la moralité sociale oppose aux pulsions sexuelles du sujet. Pas moins logique donc que ce conflit, en perdant son expression symptomatique, trouve sa résolution sinon dans la sexualité, au moins dans l'amour. Il est « impossible »[5], écrit S. Freud, que la résolution du conflit psychique s'effectue dans et par le sexuel. Car si le transfert – qui est un double mouvement temporellement unique – doit s'établir dans le respect que le patient contracte au regard des « conditions d'existence du traitement »[6], il est tout aussi attendu que le même respect éthique s'oppose à l'analyste. De fait, la règle énoncée par S. Freud interdisant au thérapeute « d'accepter la tendresse qui lui est offerte ou *d'*y répondre »[7] devient totalement tacite. Pour autant et pour implicite qu'elle soit, S. Freud répétera l'interdit au fil des conseils techniques qu'il prodiguera[8]. Il y fondera même, à notre avis, tout son dispositif psychothérapeutique.

---

[1] *Ibid.*, p. 124.

[2] S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 539 : « Le transfert peut se manifester soit comme une exigence amoureuse tumultueuse, soit sous des formes plus tempérées ».

[3] S. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 42.

[4] S. Freud, « Sur l'engagement du traitement » In *La technique psychanalytique,* trad. fr. *op. cit.*, p. 110.

[5] S. Freud, « Remarques sur l'amour de transfert » [1915] In *La technique psychanalytique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 130.

[6] S. Freud, « Remémoration, répétition et perlaboration » In *La technique psychanalytique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 124.

[7] S. Freud, « Remarques sur l'amour de transfert » In *La technique psychanalytique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 133.

[8] S. Freud, *La question de l'analyse profane* [1926], trad. fr. J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, R. Lainé et A. Rauzy, Paris, puf, 2012, p. 53 : « Céder aux exigences du transfert, accomplir les souhaits qu'a le patient d'une satisfaction tendre et sensuelle, n'est pas seulement refusé à juste titre par des considérations morales, mais est aussi, comme moyen technique pour atteindre à ce que vise l'analyse, tout à fait insuffisant. »

N’est-ce pas là, en fait, le but inavoué de l’aménagement spatial d’une cure pendant laquelle les regards (de l’analysé et de l’analyste) ne doivent se croiser sous aucun prétexte ? N’est-ce pas là encore, l’indice que la dimension corporelle ne devrait pas entrer en ligne de compte, lors de l’établissement de cette névrose transférentielle située à mi chemin entre « la maladie et la vie »[1] ? N’est-ce pas là enfin et surtout, la limite principale d’un soin qui, s’il ne s’en réfère pas à la vie en sa phénoménalité propre, a bien peu de chance de se manifester au titre d’une modification effectivement existentielle ?

En réponse à la première question, S. Freud avouait que son dispositif avait été mis en place « pour un motif personnel »[2], à savoir qu’il ne supportait pas d’être « dévisagé par les autres huit heures par jour (ou plus encore) »[3]. La réponse est claire et si le psychanalyste ne souhaite pas apparaître aux yeux de l’analysé, c’est parce qu’il ne veut pas être au titre de cette personne qu'il est pourtant, dans la tonalité affective qu’il occupe au moment où il est avec son patient. Nulle possibilité alors qu’une séduction s’ébauche d’un dispositif où le thérapeute, dans cette « tranquille supériorité »[4] où il se loge, est réduit au savoir qui le représente tout entier pour l’autre. Une nouvelle question survient alors : quel message phénoménal l’analysé peut-il retenir de ce dispositif, sinon celui que l’« homme qui s’est guéri lui-même »[5] a réalisé cet exploit par l’abandon complet d’une existence corporelle au profit de l’accroissement intellectuel des connaissances qu’il s’est fait du monde ? Autrement dit : l’analysé, s’il doit transférer ses sentiments sur le thérapeute, le peut-il autrement qu’à se référer à ce dernier au titre d’un homme pour lequel l’amour (du savoir) a éteint toute pulsion sexuelle ? Ainsi, le but de la psychanalyse ne serait-il pas celui de rendre entièrement moral l’homme dont l’histoire, commençant par la faute (sexuelle) commise par son père, le conduit inévitablement au pathologique par la répétition symbolique de cette même faute génétiquement transmise ? Nous comprenons ici l’insistance de S. Freud à énoncer une règle morale pourtant implicite et stipulant que l’analyste ne devrait, en aucun cas, céder aux avances (sexuelles) de son patient. C'est que l’énoncé de ce nouvel interdit redouble et renforce la valence (énergétique) de l’interdit civilisateur, sur lequel repose tout son système en tant qu’il se donne au titre du « complexe d’Œdipe »[6]. Et l’analyste,

---

[1] S. Freud, « Remémoration, répétition et perlaboration » In *La technique psychanalytique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 124.

[2] S. Freud, « Sur l’engagement du traitement » In *La technique psychanalytique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 104.

[3] *Ibid.*

[4] S. Freud, « Conseils aux médecins dans le traitement psychanalytique » In *La technique psychanalytique,* trad. fr. *op. cit.*, p. 73.

[5] F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. fr. *op. cit.*, p. 93.

[6] S. Freud*,* « Le moi et le ça » In *Essais de psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 278.

dans toute sa sagesse, n'est-il pas *in fine* la « réincarnation »[1] symbolique de ce père tout puissant dont l'analysé devrait pardonner la faute, s'il ne veut pas que l'histoire se rejoue à l'expression symptomatique qu'il ré-actualise ? Il est vrai que l'analyste, soulignait S. Freud, doit avoir fait le tour des connaissances qu'il peut acquérir sur l'âme humaine. Il doit donc, se chargeant de ce traumatisme originel, pouvoir se faire *« être-par »* la faute qui le fonde au monde dans une dimension existentiellement pathologique que lui, analyste, a dépassé. Alors peut-il se manifester comme le modèle sur lequel la vie humaine, par transfert, devrait pouvoir se (re)construire en une existence véritablement saine ; (re)construction qui, se détournant des enjeux pulsionnels propres au corps, devrait s'effectuer dans une dimension purement verbale.
Nous l'avons déjà dit et le répétons ici, le freudisme aspire à faire de l'homme un être dont la raison spéculative est toute entièrement conduite par la pratique d'une moralité, dont la référence reste sacrée en son fond. Et si l'intériorité subjective de l'homme n'est qu'amour de Dieu dans la philosophie de S. Kierkegaard, il en va ainsi pour S. Freud à cette exception près que l'objet d'amour s'est décalé de la transcendance divine au transcendantalisme verbal manifestant Dieu en l'homme. Le langage acquiert encore une fois cette position transcendantale qu'il ne cesse d'occuper dans le freudisme, où il apparaît comme un sésame pouvant faire et défaire la dimension pathologique de l'être pensant.

II.3.2. Au sujet de la narration

> Avec des mots un homme peut rendre son semblable heureux ou le pousser au désespoir, et c'est à l'aide de mots que le maître transmet son savoir à ses élèves, qu'un orateur entraîne ses auditeurs et détermine leurs jugements et décisions. Les mots provoquent des émotions et constituent pour les hommes le moyen général de s'influencer réciproquement. Ne cherchons donc pas à diminuer la valeur que peut présenter l'application de mots à la psychothérapie.
>
> S. Freud, *Introduction à la psychanalyse* (*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 1916-1917*), trad. fr. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1961, p. 12.

Dans ses « remarques sur l'amour de transfert »[2] S. Freud indique pour la première fois, comment l'émergence d'un tel affect pendant la cure constitue un véritable embarras pour le thérapeute. Le psychanalyste se demande alors comment il devrait y répondre et propose plusieurs solutions, avant de poser l'interdit que nous nommions plus haut. En aucun cas le

[1] S. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 42.
[2] S. Freud, « Remarques sur l'amour de transfert » In *La technique psychanalytique,* trad. fr. *op. cit.*, p. 132.

thérapeute ne devra céder aux avances de son patient puisque déjà, sa « dignité médicale »[1] le lui interdit. Mais il y a une raison encore plus fondamentale que S. Freud entrevoit à légitimer cette proscription : c'est qu'en l'aimant et en lui proposant ses faveurs, le patient souhaite « briser l'autorité du médecin en le rabaissant au rang d'amant »[2]. N'est-ce pas là, l'aveux que le psychanalyste se considère bien au-dessus de cette position existentiellement commune d'un homme conduit par ses pulsions et ses désirs ? N'est-ce pas là encore, la justification du déséquilibre existentiel que nous entrevoyions entre l'analysé et l'analyste ? N'est-ce pas là enfin, la preuve que la dimension corporelle ne saurait entrer en ligne de compte, pendant la cure, qu'au titre d'un des symptômes que l'analysé réactive dans le transfert ? Car avant même que le transfert puisse véritablement se mettre en place pour s'analyser, le patient « ne se remémore absolument rien de ce qui est oublié et refoulé, il l'agit. Il ne le reproduit pas sous forme de souvenir mais sous forme d'acte, il le répète, naturellement sans savoir qu'il le répète. »[3] Si donc le psychanalyste veut se faire le « modèle »[4] d'une vie a-symptomatique pour son patient, il lui incombe de pratiquer sa thérapie dans la plus totale « abstinence »[5], au regard des exigences pulsionnelles que son corps suscite forcément au titre de ce qu'il est toujours déjà, à savoir et justement un corps. Par cette cure qu'il conduit « dans la privation »[6] (corporelle), le psychanalyste se place au lieu pratique que le clerc connaît bien. Tout entier tourné vers le savoir que son ascétisme moral devrait pouvoir dévoiler à ses fidèles, le psychanalyste semble ne s'en référer qu'au symbolique d'une parole support de transcendance. Cette abstinence que S. Freud promeut, va même jusqu'à l'inhibition langagière retenant l'analyste de faire part, à l'analysé, des résultats de son analyse. Alors que, pendant la cure, l'analysé parle librement, l'analyste « construit »[7] de son côté la structure inconsciente du premier, en se retenant de tout énoncé relatif à cette construction tant que le moment n'est pas venu d'en faire part. Or, toute la question

---

[1] *Ibid.,* p. 130.

[2] *Ibid.*, p. 133.

[3] S. Freud, « Remémoration, répétition et perlaboration » In *La technique psychanalytique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 120.

[4] S. Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin » [1937] In *Résultats, idées, problèmes II*, trad. fr. *op. cit*., p. 263 : « C'est donc à bon escient qu'on exigera de l'analyste, comme une part de ce qui atteste sa qualification, un assez haut degré de normalité et de rectitude psychique ; à cela s'ajoute qu'il a, en outre, besoin d'une certaine supériorité pour agir sur le patient comme un modèle dans certaines situations analytiques, comme maître dans d'autres. »

[5] S. Freud, « Les voies de la thérapie psychanalytique » In *La technique psychanalytique*, trad. fr. *op. cit*., p. 148 : « La cure psychanalytique doit autant que possible être conduite dans la privation – l'abstinence. »

[6] *Ibid.*

[7] S. Freud, « Constructions dans l'analyse » [1937] In *Résultats, idées, problèmes II*, trad. fr. J. Altounian, A. Balseinte et *al.*, p. 269.

portant sur ce moment opportun de ce que S. Freud nomme la « psychosynthèse »[1], ne semble pouvoir être résolu tant le psychanalyste est resté évasif à son sujet.

> Nous avons analysé le malade, c'est-à-dire démonté son activité animique en ses constituants élémentaires, faisant voir en lui ces éléments pulsionnels pris un à un et isolément ; comment alors ne pas exiger que nous lui venions obligatoirement en aide dans la mise en place d'une nouvelle et meilleure composition de ces éléments ? *[...]* Nous nous sommes entendu dire : après l'analyse de cette vie d'âme malade doit nécessairement venir la synthèse de celle-ci ! Et à cela se sont bientôt rattachés aussi l'appréhension qu'on puisse donner trop d'analyse et trop peu de synthèse *[...]*. Je ne puis pourtant croire, Messieurs, que dans cet psychosynthèse une nouvelle tâche nous incombe. Si je pouvais me permettre d'être sincère et impoli, je dirais qu'il s'agit là d'une belle phrase vide de pensée.[2]

Plus loin dans son article, S. Freud décrira comment cette synthèse s'effectue sans l'intervention de l'analyste : « automatiquement et inéluctablement »[3]. Ici encore la pensée freudienne ne souffre pas d'équivoque. La construction que l'analyste fait par l'interprétation du discours de son patient, ne doit pas donner lieu à un savoir transmis. Premièrement, cette interprétation psychanalytique ne viendrait qu'augmenter la somme du savoir de l'analyste seul. Deuxièmement, l'analysé devrait trouver en lui cette vérité qu'il venait demander à l'autre mais que l'autre ne lui livrera pas. Et s'il ne lui livre pas cette vérité qu'il connaît pourtant, ce n'est pas pour laisser le sujet dans les conditions existentielles qu'il occupait avant de s'allonger sur le divan ; c'est pour cette seule raison que la vérité doit lui venir à la (re)construction que ses paroles font être, par délivrance de la langue. S. Freud l'a reconnu au fil de sa pratique : les interprétations que l'analyste donne des processus inconscients refoulés, sources des symptômes, ne viennent que renforcer les résistances du patient pendant la cure. Elles engendrent la répétition qu'il pointait plus avant[4], en donnant naissance à de nouveaux symptômes ou à des actes entravant le processus thérapeutique[5]. Pour éviter cela, l'analysé doit pouvoir se faire être dans le récit qu'il livre à l'analyste au sens où, entendant ce récit qu'il produit, il s'y (re)construit lui-même dans un travail d'élaboration que l'analyste ne conduit que discrètement. L'analyste n'est donc plus le principe objectivé de ce savoir que l'homme recherche sur lui-même (et le monde dont il est), mais il est une sorte de canal par lequel le langage se donne à être au titre de la vérité du monde que chaque psyché contient individuellement.

---

[1] S. Freud, « Les voies de la thérapie psychanalytique » In *La technique psychanalytique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 147.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 148.
[4] S. Freud, « Remémoration, répétition et perlaboration » In *La technique psychanalytique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 124.
[5] *Ibid.*, p. 120.

Reconnaissons alors que la création de l'inconscient n'a finalement pas fait avancer une connaissance spéculative, pour laquelle l'innéisme platonicien semble rester la référence tendue des grecs anciens aux psychanalystes. Mais si la connaissance spéculative a avancé grâce à la psychanalyse freudienne, c'est à se mouvoir dans une transcendance qui, du polythéisme grec, s'est décalée au monothéisme chrétien. En effet, ne retrouvons-nous pas, dans la pratique freudienne telle qu'il nous la propose ici, le cheminement de l'ecclésiaste cherchant à éveiller la foi par son catéchisme ? S. Freud le reconnaît sans ambages lorsqu'il écrit qu'à vouloir transmettre la vérité à des esprits non préparés, le psychanalyste se retrouve, tel le missionnaire, devant « des primitifs auxquels on a imposé le christianisme et qui continuent, en secret, à adorer leurs vieilles idoles »[1]. La visée thérapeutique de la psychanalyse consisterait donc en un catéchisme propre à amener l'analysé à cet amour du « Dieu Λόγος »[2], que le psychanalyste porte en son intériorité subjective de laquelle il retire la somme du savoir immense qu'il semble posséder. Comme tout catéchisme, l'effort de la psychanalyse reposerait alors sur l'éclairage historique de cette « puissance actuelle »[3] qu'est la névrose et, en en faisant l'exégèse, de lui trouver sa résolution à l'aune d'une compréhension morale prête à embrasser la faute qui lui a donné naissance.

> Nous pouvons dès lors remarquer qu'en mettant en relief la contrainte à la répétition nous n'avons abouti à aucun fait nouveau, mais seulement à une conception plus unitaire. Nous voyons maintenant clairement que l'état de maladie de l'analysé ne peut cesser avec le commencement de son analyse, que nous n'avons pas à traiter sa maladie comme une affaire d'ordre historique, mais comme une puissance actuelle. Cet état de maladie est donc amené pièce par pièce dans l'horizon et dans le domaine d'action de la cure ; et alors que le malade le vit comme quelque chose de réel et d'actuel, nous avons à y opérer le travail thérapeutique qui consiste pour une bonne part à ramener les choses au passé.[4]

L'interprétation historique que S. Freud propose à son patient, revêt ici et de toute évidence un caractère fondamentalement herméneutique. Mais le psychanalyste ne part pas de la conscience de soi et du langage qui la fait être, pour l'autre, dans la mise en forme de l'expérience vécue. En effet, ce qui intéresse S. Freud et qui à notre avis limite sa théorie (voire sa visée thérapeutique), c'est l'organisation eidétique de cet inconscient naturellement déterminé en chaque psyché. Gardant opérante cette énergétique transcendantale que son naturalisme implique, la

---

[1] S. Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin » In *Résultats, idées, problèmes II*, trad. fr. *op. cit.*, p. 249.
[2] S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, trad. fr., *op. cit.*, p. 55.
[3] S. Freud, « Remémoration, répétition et perlaboration » In *La technique psychanalytique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 121.
[4] *Ibid.*

psychanalyse freudienne se donne au titre d'une croyance dont le caractère sacré tend à faire de sa pratique une sorte d'alchimie qu'aucune méthodologie ne saurait réduire. S. Freud n'en a d'ailleurs pas fait mystère en reconnaissant, à la fin de son oeuvre, que sa théorie se fondait d'un « mode de pensée animiste »[1], dans lequel les phénomènes occultes comme la « télépathie »[2] avait encore une force considérable.

Nous l'avons déjà dit, les efforts de certains des continuateurs de S. Freud et ceux de J. Lacan en particulier, ont consisté en grande partie à reprendre la théorie précisément là où elle achoppait : sur ce « roc »[3] d'un animisme mythologique. Dégageant la théorie freudienne du naturalisme énergétique qui la bridait, J. Lacan se concentrera sur ce qui se passe en séance, entre l'analysé et l'analyste. Il a bien compris que ce dernier – loin d'être l'incarnation du « savoir absolu »[4] que S. Freud visait pour lui-même – ne devrait être pour son patient, qu'un « sujet supposé savoir »[5]. C'est l'analysé qui, par sa demande de compréhension adressée au thérapeute, érige ce dernier à la place imaginaire d'un savoir qu'il suppose et qu'il espère se voir transmettre. L'analyste lui, nous dit J. Lacan, doit bien savoir que cette place n'est qu'imaginaire et ne tient qu'à l'intention de son patient. Dès lors le travail psychanalytique consistera à accompagner un cheminement qui, en séance, amènera l'analysé à la compréhension que sa demande ne saurait attendre satisfaction. L'analysé doit reconnaître que l'analyste n'a pas le savoir qu'il lui demande mais que c'est lui-même, analysé, qui le possède en lui. Aussi limité que ce savoir puisse être lorsqu'il se met en lumière dans le récit livré à l'autre, il contient pourtant toute la vérité de cet être qui, se racontant, se fonde instamment dans l'oeil d'un passé éclairant un avenir. S. Freud l'avait entrevu et J. Lacan le rappelle alors : «*Wo es war, soll Ich werden* »[6]. Là où le ça était, *« je »* devrais pouvoir advenir au titre de cette première personne singulière, s'organisant à être le centre d'un récit qui la fait tenir à l'horizon d'un langage où sa pensée s'atteste. Aussi la

---

[1] S. Freud, « Sur une Wetanschauung » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 221.

[2] S. Freud, « Le rêve et l'occultisme » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 77 : « Je serais tenté de dire qu'en insérant l'inconscient entre le physique et ce qu'on appelait jusqu'alors le "psychique", la psychanalyse a préparé à admettre des phénomènes comme la télépathie. »

[3] S. Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin » In *Résultats, idées, problèmes II*, trad. fr. *op. cit.*, p. 268.

[4] J. Lacan, *Le séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* [1964]*,* Texte établi par J.-A. Miller, Paris Éd. du Seuil, 1973, p. 258 : « Il est bien certain, à la connaissance de tous, qu'aucun psychanalyste ne peut prétendre représenter, de façon si mince soit-elle, un savoir absolu. C'est pourquoi en un sens, on peut dire que celui à qui l'on peut s'adresser il ne saurait y en avoir, s'il y en a un, qu'un seul. Ce *un seul* fut, de son vivant, Freud. *[…]* Il ne fut pas seulement le sujet supposé savoir. Il savait, et il nous a donné ce savoir en des termes que l'on peut dire indestructibles, pour autant que, depuis qu'ils furent émis, ils supportent une interrogation qui, jusqu'à présent, n'a jamais été épuisée. »

[5] *Ibid.*

[6] S. Freud, « La décomposition de la personnalité psychique » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.,* p. 110.

narration que le sujet fait de lui-même en séance, devrait pouvoir donner sens à l'inconscient qui le constitue. Utilisant les formes prédéterminées de la linguistique, le sujet lacanien donne de son inconscient une interprétation textuelle où les métonymies et les métaphores se disputent la signification globale de sa subjectivité. Ainsi le psychanalyste peut-il voir, dans le symptôme de son patient, le signe qu'il existe dans son inconscient un signifiant indicible, et dont la signification pointe vers un désir ne pouvant advenir – initialement au moins – qu'en actes. Secondairement, ce désir subjectif et inconscient se manifesterait en s'abritant des signifiants énoncés, dès lors qu'ils pourraient contenir – en tant qu'ils articulent une demande adressée à l'autre supposé savoir – la globalité du signifié que l'être est, au titre de ce sujet du désir qu'il ne se sait être. Selon J. Lacan donc, « le symptôme *est* une métaphore »[1], précisément là où « le désir est une métonymie »[2]. Cette construction astucieuse à le mérite de proposer une méthodologie qui manquait effectivement à l'œuvre freudienne. Mais pour adroite qu'elle soit, elle n'en reste pas moins dangereuse dès lors que, s'appliquant comme un dogme, elle propose d'interpréter le sujet de la psychanalyse « jusqu'à ce que le texte disparaisse sous l'interprétation »[3]. La mise en garde de F. Nietzsche semble particulièrement bienvenue ici : là où l'utilisation d'une linguistique amputée de la réflexion sur ses bases, amènerait à subsumer l'homme à ce mouvement désirant dont il ne saurait se dégager, et duquel il s'existerait de tout temps en tant que sujet du désir[4]. Le témoignage langagier du sujet assurerait alors sa complète réification, et une bonne analyse de son discours suffirait à en faire le tour en éteignant précisément ce qui, de ce sujet, en était la définition. Car en effet le sujet, pour être en tant qu'il est constitué comme sujet, doit pouvoir se dissimuler derrière l'objet qui le (re)présente afin que l'examen de ce dernier n'englobe pas son sens à lui, sauf à le faire disparaître : à le tuer. Par sa tentative de dégager la psychanalyse de toute dimension sacrée, J. Lacan vide la réflexion freudienne de sa référence à une transcendance dont le mythe, pour réducteur qu'il était, avait le mérite de questionner. Entrevoyant le caractère aporétique de sa linguistique structurale, le psychanalyste français ne la tiendra pas jusqu'au bout et ré-instaurera – nous l'avons vu – la référence paternelle au titre de ce qui vient nouer l'objectivation langagière du désir à son

---

[1] J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient » In *Écrits I*, *op. cit*., p. 526.

[2] *Ibid.*

[3] F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, II, 38, trad. fr. *op. cit.*, p. 512.

[4] *Ibid.*, p. 511 : « À supposer enfin que l'on réussisse à expliquer l'ensemble de notre vie pulsionnelle comme le développement et la ramification d'une unique forme fondamentale de volonté – à savoir de la volonté de puissance, ainsi que c'est *ma* thèse – ; à supposer que l'on puisse ramener toutes les fonctions organiques à cette volonté de puissance et qu'on y trouve aussi la solution du problème de la génération et de la nutrition – c'est un seul et unique problème –, on se serait ainsi acquis le droit de déterminer de manière univoque *toute* force exerçant des effets comme : *volonté de puissance*. »

existence subjective maintenue opérante. Par là et à vouloir faire disparaître le mysticisme de l'enseignement freudien, J. Lacan en renforce la dimension chrétienne par une déférence au père dont la religion se nourrit pour rendre effectif son catéchisme.

Notons ici que notre analogie religieuse n'est pas une critique franche de la psychanalyse. En effet, c'est bien souvent par sa foi (en Dieu, en la médecine ou en quelque autre science) que l'homme trouve son salut et se détourne de cette souffrance qu'il ressent à devoir comprendre le monde avant de pouvoir s'y retrouver. La psychanalyse, plutôt que de proposer une herméneutique des textes anciens fondateur de l'humanité, s'intéresse au texte individuel que l'homme est pour lui-même, dès lors qu'il s'essaie à cette compréhension du monde dont il est. À notre avis, l'intérêt véritable de la psychanalyse réside justement ici : dans l'effort qu'elle demande à l'être pensant afin qu'il se pense lui-même et qu'il pense le monde que sa pensée fait être au titre de son monde à lui. Dans cette réalisation narrative, c'est toute la valeur ontologique de l'être qui prend vie dans la compréhension historique de ce qui l'a amené à se livrer ici et maintenant. Au-delà même de cette visée individuelle, il nous semble que la psychothérapie (analytique) est une invitation à questionner ce qui en général, amène l'homme à échanger avec l'autre sur une condition qui, de principe, les fait souffrir tous les deux. Par sa tentative de résoudre le symptôme psychique, S. Freud aurait pu toucher au fondement de la conscience de soi en tant qu'elle est irrémédiablement souffrance, tant qu'elle n'a pas trouvé une voie expressive faisant d'elle le témoin d'une individualité inscrite dans l'histoire. Par là, la psychanalyse n'aurait évidemment pas proposé à l'analysé de faire de lui un « grand homme »[1] de l'histoire mondiale universelle, mais aurait pu orienter cet homme-ci vers l'existence de l'être-là qu'il est toujours déjà, et dont la force se fonde à écrire librement son histoire au titre d'une conscience suffisamment assurée pour y prendre part.

> Chaque mot, chaque phrase, chaque attitude ou formule de politesse, chaque œuvre d'art et chaque fait historique ne sont compréhensibles que dans la mesure où une communauté relie celui qui s'y extériorise et celui qui comprend ; l'individu vit, pense et agit dans une sphère de communauté et il ne parvient à la compréhension que dans une telle sphère. Tout ce qui est compris porte en soi pour ainsi dire la marque du fait que c'est à partir d'une telle communauté qu'il est connu. Nous vivons dans cette atmosphère, elle nous entoure continuellement. Dans ce monde de l'histoire et de la compréhension, nous sommes partout chez

[1] G. W. F. Hegel, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. fr. *op. cit*., p. 115.

> nous, nous comprenons le sens et la signification de tout ce qui en fait partie, nous sommes nous-mêmes imbriqué dans ces dimensions de communauté.[1]

Nous voyons dans le projet herméneutique de Wilhem Dilthey, une des voies pouvant rendre efficace une psychanalyse dont le référentiel inconscient pourrait, sinon être abandonné, au moins se maintenir au titre d'une question. Mais la différence entre le thérapeute et le philosophe est grande. Ce dernier, réfléchissant le monde et la différence fondamentale qui fait de l'homme un être pouvant (se) penser (dans) le monde, n'a pas à se soucier de la santé de son prochain au sens où il n'a pas à en influer le cours, comme le monde le demande justement au psychothérapeute. Au fil de notre relecture du freudisme, il nous a semblé que la question portant sur le différentiel des deux pratiques avait été résolue. Aussi pour S. Freud et ses successeurs, l'arrêt des réflexions épistémologiques portées sur leur théorie a stoppé net tout questionnement philosophique et leur a permis d'exercer une pratique, fondée sur la croyance en l'effectivité de l'inconscient dans l'homme. Déplaçant l'amour de Dieu que le chrétien porte en lui vers celui du langage psychanalytique, le thérapeute peut s'adosser à un transcendantalisme réformé, pour accompagner son patient vers la compréhension du trouble qu'il ressent à n'être que ce qu'il est dans le monde.

Nous reconnaîtrons ici comment le nécessaire effort psychothérapeutique doit parfois se développer à l'arrêt des réflexions portées sur la théorie qui l'oriente. Néanmoins et après cette relecture de S. Freud, il nous a semblé que nous devrions poser à nouveaux frais la question du symptôme psychique dans sa phénoménalité propre. En effet, cette réflexion semble manquer à la théorie psychanalytique ; laquelle en partant d'une méconnaissance fondamentale entre phénomène psychique et phénomène physique, se développe là où le psychanalyste a « inséré »[2] l'inconscient dans ce hiatus qu'il ne problématise pas. Or, s'intéresser au phénomène de ce que la clinique nomme *« symptôme psychique »,* nécessite évidemment de le connaître au mieux pour le reconnaître dans le monde. Et puisqu'il nous semble que nous ne pouvons, en nous-même, faire l'expérience de la globalité du pathologique humain, nous aborderons ce champ à l'horizon d'une phénoménologie s'appliquant à ce qui constitue notre quotidien professionnel : la psychothérapie. Nous voyons déjà dans ce dispositif, l'ébauche de cette « communauté »[3] que W. Dilthey pointait comme à l'origine de la compréhension de soi et de l'autre, dans une interaction

---

[1] W. Dilthey, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* [1910], trad. fr. S. Mesure, Paris, cerf, 1988, p. 100.

[2] S. Freud, S. Freud, « Le rêve et l'occultisme » In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 77

[3] W. Dilthey, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad. fr. *op. cit.*, p. 100.

réciproque. Il nous faudra donc aborder la signification de cette *« com-préhension »* psychothérapeutique s'effectuant dans l'acte du rapprochement de deux consciences, au monde où elle se reconnaissent comme formant justement une communauté. Nous devrons donc initialement en revenir au phénomène de la conscience tel que les phénoménologues nous ont appris à le reconnaître. Cela nous aidera à questionner la pertinence de l'inconscient freudien ; lequel jusque là, distingue radicalement psychanalyse et phénoménologie. Mais pour distincts que soient ces deux champs, nous avons bien vu que S. Freud n'avait pas peur d'envisager sa théorie comme une application pratique de la philosophie qu'il essayait d'« atteindre »[1]. Or cette volonté semble justement avoir été poursuivie par l'un des amis et fidèles de S. Freud : Ludwig Binswanger qui donnera naissance à ce qu'il nommera « analyse existentielle »[2]. Réfléchissant alors l'existentialisme philosophique promu par le psychiatre helvète, nous reprendrons les thèmes de cet antécédent thérapeutique et y adosserons notre réflexion sur les possibilités d'une psychanalyse véritablement phénoménologique.

[1] S. Freud, « Lettre à W. Fliess du 01/01/1896 » In *La naissance de la psychanalyse,* trad. fr. *op. cit*., p. 125
[2] L. Binswanger, *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, trad. fr. R. Lewinter, Paris, Gallimard, 1970.

DEUXIEME PARTIE : Existence et analyse de la conscience de soi.

I. LES CONSTRUCTIONS SUBJECTIVES DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

I.1. Primauté phénoménologique du *« cogito »*

I.1.1. Comment le moi se fait être ?

> Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer. Et j'ai aussi certainement la puissance d'imaginer ; car encore qu'il puisse arriver (comme j'ai supposé auparavant) que les choses que j'imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi, et fait partie de ma pensée. Enfin je suis le même qui sens, c'est-à-dire qui reçois et connais les choses comme par les organes des sens, puisqu'en effet je vois la lumière, j'ouïs le bruit, je ressens la chaleur. *[...]* Il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe, et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser. D'où je commence à connaître quel je suis, avec un peu plus de lumière et de distinction que ci-devant.
>
> R. Descartes, *Méditations métaphysiques* [1641], *méditation seconde*, 21, In *Œuvres, tome VII*, publié par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, p. 29, trad. fr. J.-M. Beyssade, Paris, Flammarion, 2008, p. 160.

On a coutume de considérer la seconde méditation cartésienne comme « le commencement de la philosophie moderne »[1]. C'est en effet par cette réflexion que R. Descartes touche au fondement de la connaissance de l'homme, en découvrant son principe apodictique qui n'est autre que la conscience en elle-même. Avant toute chose et R. Descartes a bien raison d'y insister, il faut bien s'assurer que le sujet connaissant puisse être, pour s'éprouver comme connaissant et peut-être même comme sujet. Si donc la question de l'existence se referme un peu ici, la question de ce qui existe est maintenant grande ouverte. Les termes cartésiens eux-mêmes sont responsables de l'ouverture du questionnement portant sur le *« qui »* d'une existence que l'éprouvé du *cogito* a rendu évidente. « *Ego cogito, ergo sum* »[2] écrit R. Descartes ; soit *« je pense, donc je suis »*. Aussi l'être se donne-t-il là pour ce qu'il est, par la pensée qui le décèle dans son rapport immanent à elle. Dévoilant son existence par l'activité de sa conscience, l'être qui s'assure ici n'est qu'un pur « *Ego* »[3] anonyme, simple pronom appelé à faire tenir une conjugaison que la

[1] M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 17.
[2] R. Descartes, « Principes de la philosophie. Pars prima » [1644], VII, 2, In *Œuvres,* tome VIII*, op. cit.*, p. 7.
[3] *Ibid.*

conscience produit pour dire qu'elle est. L'ébauche de la « philosophie de la conscience »[1], s'effectue donc à l'horizon des questions portant sur sa quiddité ; laquelle revêt déjà une dimension langagière irréductible. Car sans mot pour la mettre en forme, l'existence de la conscience ne pourrait fonder apodictiquement cette ontologie (seconde), dont le principal mérite est de dégager l'être humain ainsi advenu du registre de l'ontique animal dont il était initialement. Définissant l'être humain par l'activité de sa conscience, l'immanence de leur relation que l'expression du *cogito* dévoile, cèle le moi que la formule subsume sous le pronom dit personnel. De fait, c'est toute la personne qui, à l'arrière de la réflexion et des mots qui lui donne forme, est toujours déjà là ; même si elle ne peut se faire connaître par le même cheminement logique. R. Descartes en est bien conscient lui qui, pour souligner ce chiasme, écrit qu'il lui semble bien que c'est son moi qui pense et qui, pensant, se donne à être par sa pensée. Ici et de fait, le problème devient plus profond : en invoquant un *« il »* dont la référence n'est pas précisée, c'est toute l'immanence fondamentale du moi à la conscience qui vacille, et ce principe que l'on croyait pourtant saisir, échoit maintenant à quelque chose dont la dimension transcendante devient évidente. Si l'enjeu essentiel de la phénoménologie se trouve déjà là, c'est également à partir de cette réflexion que le freudisme se construit : sur cette « transcendance au sein de l'immanence »[2] qui lui permet d'avancer l'hypothèse d'un inconscient revêtant de nombreux d'atours de la conscience cartésienne. Il nous semble que cette affirmation s'éclaire assez de notre première partie et nous allons maintenant questionner la phénoménologie qui, sans recourir à l'inconscient, s'essaie manifestement à la résolution de cette problématique. Déjà pouvons-nous constater qu'à la réflexion sur cette question, conduisant l'une et l'autre à des constructions subjectives bien différentes, psychanalyse et phénoménologie partent d'une méthode identique : suspendre l'attitude naturelle de l'existant à son monde, pour questionner leur rapport à l'horizon d'une fondation du moi vivant.

Nous l'avons vu, S. Freud refuse radicalement de considérer la condition ontique du moi comme ce qui lui donnerait sens dans la réalité faite sienne au sein du monde. Non dit-il, le sujet ne se constitue pas dans la représentation consciente d'un monde qu'il re-crée, par les mouvements grâce auxquels il s'y imprime au titre de moi. Le sujet se constitue ailleurs : dans la symbolique inconsciente du désir qui le fait être en même temps que sa réalité, dont le sens ne s'éclaire qu'à

---

[1] M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 8.

[2] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome 1, Introtruction générale à la phénoménologie pure* [1913], §57, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 190 : « La mise hors circuit du monde et de la subjectivité empirique qui s'y rattache laisse pour résidu un moi pur, différent par principe de chaque flux du vécu, avec lui se présente une transcendance *originale*, non constituée, une *transcendance au sein de l'immanence*. »

se rapporter aux mouvements expressifs de ce désir indicible. Aussi vrai que le *cogito* fait être l'ego dans un monde que sa pensée construit, le sujet de la psychanalyse (ou « sujet de l'inconscient »[1]) advient à l'expression symbolique d'un désir qu'il ne pense pas, mais qu'il agit au titre de moi vivant au sein du monde. Le freudisme nous a appris que le sens de l'être doit se (re)construire par une interprétation de ses actions subjectives (ontiques), dont le lexique se trouve dans l'histoire du sujet que ce dernier ne connaît pas. Mettant entre parenthèses le sens que l'analysé donne spontanément aux représentations qu'il se fait du monde, l'interprétation psychanalytique se rapporte aux liens accidentels que la pensée historique provoque en son activité diurne et plus encore nocturne. L'attitude naturelle conduisant l'être à la connaissance empirique (de lui-même et du monde) est donc suspendue, pour laisser libre cours à une ontologie proprement herméneutique. Mais cette ontologie – nous l'avons compris – n'en est pas vraiment une, tant elle ne peut se dégager de la subjectivité qui lui donne corps dans la dimension eidétique des représentations inconscientes. En effet, en écartant l'horizon ontique de l'existence au profit de sa seule représentativité inconsciente, la psychanalyse balaie en même temps tout le champ de l'apparaître qu'elle ne peut même plus reconnaître. Aussi est-elle forcée de replacer l'effectivité phénoménale de la manifestation, au lieu de cette subjectivité coupée de son fondement co-relationnel au monde. La scission dialectique sujet/objet est alors radicale et le freudisme se ferme à toute possibilité de thématiser l'ouverture ontologique de l'être pensant, dans un monde tendant de plus en plus vers un idéalisme transcendantal. Si donc leur point de départ semble identique, le champ d'application de la psychanalyse et de la phénoménologie semble être le négatif l'un de l'autre. Partant du *cogito* et de son effectivité immanente pour l'être au monde, la phénoménologie est pourtant bien confrontée, elle aussi, à la dialectique subjective qu'elle va tenter initialement de réduire, pour éclaircir le mouvement de son apparition phénoménale. Aussi une question fondamentale appert ici : l'ontologie phénoménologique peut-elle véritablement se dégager, par réduction, de cette subjectivité que la performance du *cogito* a dévoilée en la rejetant dans l'ombre ?

> Or si j'opère l'*ἐποχή* phénoménologique, le « moi un tel » est justiciable, comme l'ensemble du monde selon la position naturelle, de la mise hors circuit ; il ne subsiste que le pur vécu en tant qu'acte avec sa propre essence. Mais je vois également qu'en saisissant ce vécu en tant que vécu humain, abstraction faite de la thèse d'existence, on introduit toutes sortes d'éléments dont la présence n'est nullement nécessaire, et que d'autre part nulle mise hors circuit ne peut abolir la forme du *cogito* et supprimer d'un trait le « pur » sujet de l'acte : le fait « d'être

[1] H. L'Heuillet, *La psychanalyse est un humanisme*, *op. cit.*, p. 26.

> dirigé sur », « d'être occupé à », « de prendre position par rapport à », « de faire l'expérience de », « de souffrir de », enveloppe *nécessairement* dans son essence d'être précisément un rayon qui « émane du moi » ou, en sens inverse, qui se dirige « vers le moi » ; ce moi est le pur *moi* ; aucune réduction n'a prise sur lui.[1]

Ce saut dans la pensée husserlienne va nous aider à mettre en perspective le cheminement réflexif du père de la phénoménologie, au regard de cette question portant sur le *« qui »* de l'expérience phénoménologique elle-même. Car si Edmund Husserl reconnaît en 1913, que le moi en son essence propre ne peut entièrement se soumettre à la réduction phénoménologique, il nous semble que cela n'a pas toujours été le cas. Le philosophe nous a déjà appris à mettre « entre parenthèses »[2] tout « acte empirique »[3] de la conscience, par lequel elle perçoit le monde et elle-même percevant le monde. Héritier du doute cartésien, E. Husserl propose de suspendre les jugements qui accompagnent notre perception d'un monde, dont les représentations que nous nous en faisons sont déjà autant d'actes subjectifs ; c'est-à-dire inadéquats à la connaissance du monde en tant que tel. Or cette « attitude naturelle »[4], pour incapable qu'elle soit de nous livrer la vérité du monde qui nous accueille est tout aussi inapte à nous faire nous connaître en tant que nous sommes, nous aussi, choses du monde. Par la réduction phénoménologique, m'apparaît alors tout le champ de la transcendance du monde qui m'est extérieur et dont je suis, au moins à titre de corps. De ce champ transcendant appert maintenant le phénomène de mon être propre, dont l'immanence à moi-même survient de ma perception interne dès lors que je puis savoir que, pensant, *« je »* vis au sein d'un monde qui n'est pas moi. De là et immédiatement, la distinction des phénomènes psychiques et physiques se donne à moi et je puis reconnaître, avec F. Brentano, que seuls les phénomènes psychiques s'accompagnent de la représentation de la chose m'apparaissant, dans un rapport subjectif qui fonde le champ intentionnel de la phénoménalité. Tout aussi bien puis-je reconnaître les phénomènes physiques : ce sont ceux dont la présence me transcende au point que je doive, pour les connaître, me les représenter dans la pure intention de me les donner par la connaissance (subjective) que j'en acquiers.

L'« *ἐποχή* phénoménologique »[5] clarifie donc logiquement tout le champ de ma perception et rend possible la thématisation des principes de ma conscience, en tant qu'elle est ce part quoi se donne à moi le monde et moi-même existant le monde dans son apparition. Elle rencontre

---

[1] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome 1,* §80, trad. fr. *op. cit.*, p. 270.

[2] E. Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* [1919], §15, trad. fr. J. English, Paris, puf, 1991, p. 143.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid*., §1, p. 88.

[5] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome 1,* §80, trad. fr. *op. cit.*, p. 270.

pourtant cette difficulté fondamentale de maintenir l'immanence de ma conscience à moi-même, au lieu d'une réduction qui vient de me faire perdre de vue l'individualité que j'existais dès lors que je me savais, moi, vivant dans un monde qui n'est certainement pas le même pour l'autre. Le « moi empirique »[1] dit E. Husserl dans sa cinquième recherche logique, avec tout ce qu'il contient d'histoire subjective, doit tomber sous le coup de l'*ἐποχή* afin que ne reste actif, dans l'expérience, qu'un « moi phénoménologique »[2] a-spécifique et dont l'essence n'est rien de moins que la somme du divers des phénomènes psychiques constitutifs de la conscience en elle-même. Le sujet de la connaissance apparaît donc ici scindé en deux : il se constitue d'une partie proprement personnelle, objective et inconnaissable, et d'une partie phénoménologique, immanente, transparente à elle-même mais totalement dé-personnifiée. Et cette dernière partie de la subjectivité n'est que la pure effectivité du *cogito* cartésien : la performance de la conscience ne pouvant se connaître elle-même et ne faisant que se reconnaître, au titre du seul principe de ses propres mouvements vivants le monde. La conscience en reste donc ici, à cette intention noétique excluant la chose en soi au profit de sa seule représentation – phénoménale en mode de réduction ou bien subjective en mode naturel. Le champ transcendant de l'objet reste interdit au sujet de la connaissance qui ne peut que se le représenter, se représentant lui-même comme faisant partie intégrante de ce monde qui le transcende. La dialectique subjective est alors perdue dès lors que le sujet, devant s'objectiver pour se connaître, disparaît immédiatement au profit de cet objet qu'il devient pour lui-même. Cette première solution husserlienne menace donc de l'intérieur sa phénoménologie, là où « l'unité de la conscience »[3] ainsi constituée éclate immédiatement par la scission qui s'opère dans le moi, dont la partie « empirique »[4] est une réification faisant s'évanouir l'immanence subjective de la conscience à elle-même. Cette première solution n'a certainement pas dépassé le kantisme et E. Husserl peut reconnaître que son « moi transcendantal »[5] n'a toujours pas « élucidé de quelle façon la conscience vient *[…]* s'insérer dans le monde réel, comment ce qui en soi est absolu peut perdre son immanence et revêtir le caractère de transcendance »[6].

---

[1] E. Husserl, *Recherches logiques*, *tome II, 2* [1901], §4, trad. fr. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, puf, 2010, p. 153.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

[5] E. Husserl, *Méditations cartésiennes* [1929], §11, trad. fr. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1986, p. 21.

[6] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome 1,* §53, trad. fr. *op. cit.*, p. 178.

Plus tardivement, dans les *Ideen I*, la dualité du moi tend à disparaître. E. Husserl y maintient la nécessité de réduire la personnalité psychologique, mais affirme désormais que le moi reste entièrement opérant à l'arrière plan de l'expérience, y compris phénoménologique[1]. Pour autant, la personnalité que la psychologie classique ne cesse de théoriser, ne peut en aucun cas donner lieu à l'advenue de cette vérité universelle que la philosophie tente d'atteindre. Et si l'essence du moi ne peut pas se réduire, il convient dit E. Husserl, de mettre entre parenthèses « toutes les sciences de la nature et de l'esprit »[2]. Il l'avoue lui-même dans une note en bas de page, la progression de ses études a nécessité l'abandon de sa première solution logique[3]. En rejetant entièrement le moi empirique dans ses *Recherches logiques*, il réfutait la nécessité de ce « regard »[4] subjectif qui maintenant accompagne et traverse tout acte de la conscience. Et si cette réflexion sur le moi et sur son effectivité dans les actes de conscience est simplement esquissée dans les *Ideen I,* elle donnera lieu à un développement plus conséquent dans la quatrième *Méditation cartésienne*[5].

> Je me suis, dans une expérience évidente, constamment donné comme *moi même*. Cela vaut pour l'*ego* transcendantal et pour tous les sens d'*ego*. Puisque l'*ego* monadique concret contient l'ensemble de la vie consciente, réelle et potentielle, il est clair que le problème de l'*explicitation phénoménologique de cet ego monadique* (le problème de sa constitution pour lui-même) *doit embrasser tous les problèmes constitutifs en général*. Et, en fin de compte, la phénoménologie de cette constitution de soi pour soi-même coïncide avec la *phénoménologie en général*.[6]

Cet « ego monadique »[7] – qui bien sûr s'en réfère par définition à G. W. Leibniz[8] – est déterminé par E. Husserl comme « l'*ego pris dans sa plénitude concrète* »[9]. Il semble donc subsumer tous les sens phénoménologiques que E. Husserl aura donné au moi, mais se distingue de l'ego transcendantal dont nous verrons la constitution dans le chapitre suivant. Pourtant et de manière assez énigmatique, le philosophe refuse encore l'unification des différents sens du moi que l'expérience phénoménologique a décelé. Plus conséquent encore, l'utilisation de la notion

---

[1] *Ibid.*, §80, p. 270.
[2] *Ibid.*, §56, p. 188.
[3] *Ibid.*, §57, p. 190.
[4] *Ibid.*, p. 189.
[5] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 30-41, trad. fr. *op. cit.*, p. 55-74.
[6] *Ibid.*, §33, p. 58.
[7] *Ibid.*
[8] G. W. F. Leibniz, *Monadologi*e [1714], Paris, Flammarion, 2008, p. 799 : « La *Monade* dont nous parlons ici, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés *[…]* Ces monades sont les véritables Atomes de la Nature, et en un mot les Éléments des choses. »
[9] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §32, trad. fr. *op. cit.*, p. 57.

leibnizienne de « monade »[1] nous porte à croire que le moi, irréductible, est toujours déjà là : constitué au titre d'une essence simple et immuable[2]. Par cette dénomination, E. Husserl indique que le moi est un étant, qu'il est du domaine de l'ontique et que, comme tel, il est simplement donné au titre d'un des principes de toute expérience possible. La question de son ontologie semble se refermer ici, sans possibilité d'une élucidation phénoménologique. Le philosophe propose donc un projet – l'étude phénoménologique de la constitution du moi donné – qu'il ne semble pas avoir les moyens de mettre en forme. Aussi la pleine signification substantielle du moi se donne-t-elle, dans la phénoménologie husserlienne, par le retour d'une expression leibnizienne déjà assez discutable. Le moi husserlien est donc passé d'une abstraction transcendante peu assurée (dans les *Recherches logiques*) à un « pôle d'identité vide »[3] (dans les *Ideen*), pour devenir une substance irréductible à toute phénoménologie. Dès lors, si l'*ἐποχή* avait pu ouvrir le champ d'une connaissance objective devenant possible, la subjectivité en elle-même, se retranche maintenant derrière une philosophie substantielle posée en face d'une phénoménalité qui ne la constitue plus. Le moi « monadique »[4] revêt bien les caractéristiques d'une vérité philosophique universelle au sens où, présent en chaque conscience, il contient toute les possibilités d'existence de cette conscience donnée. Le moi « dans sa plénitude concrète »[5] est à la conscience son eidétique propre ; un principe qu'elle ne connaît pas mais dont elle thématise les composants en agissant, dans le monde, les possibilités qu'il contient et qui opèrent à l'arrière plan de son activité. En fait, la phénoménologie husserlienne retombe ici dans un psychologisme que nous connaissons bien, puisqu'il n'est autre que celui de l'inconscient freudien tel que nous l'avons décrit dans notre première partie.

Si le moi existe toujours déjà au titre d'un étant que la conscience possède en elle – avant sa réalisation au monde la faisant être au titre de ce moi (transcendantal) – c'est que l'« ego monadique »[6] s'est initialement constitué génétiquement. E. Husserl peut maintenant distinguer une « genèse active et une genèse passive »[7]. Retombant en un certain idéalisme, « les principes

---

[1] G. W. F. Leibniz, *Monadologi*e, *op. cit.*, p. 799

[2] *Ibid.*, p. 800 : « Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer, comment une Monade puisse être altérée ou changée dans son intérieur par quelque autre créature, puisqu'on n'y saurait rien transposer ni concevoir en elle aucun mouvement interne qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là-dedans *[…]* Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. *[…]* Ainsi, ni substance ni accident peut entrer de dehors dans une Monade. »

[3] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §32, trad. fr. *op. cit.*, p. 56.

[4] *Ibid.*, p. 58.

[5] *Ibid.*, p. 57.

[6] *Ibid*., p. 58.

[7] *Ibid.*, § 38, p. 65.

de la genèse active »[1] du moi se donnent comme sa réalisation dans le monde, où il se reconnaît au titre de la « synthèse »[2] raisonnable des mouvements qui font de lui ce qu'il est, au sein d'un monde devenu sien. Plus interessant nous semble être « le principe de la genèse passive »[3] qui trouve sa définition dans la notion « d'association »[4].

> L'association embrasse un ensemble étendu de lois essentielles de l'intentionnalité qui président à la constitution concrète de l'*ego* pur ; elle désigne *une région d'apriori « inné »*, sans lequel un *ego* en tant que tel aurait été impossible. C'est seulement grâce à la phénoménologie de la genèse que l'*ego* devient compréhensible comme un ensemble fini de fonctions systématiquement cohérentes dans l'unité de la genèse universelle ; et cela, par échelon qui doivent nécessairement s'adapter à la forme universelle et constante du *temps*, car ce dernier se constitue lui-même dans une genèse continuelle, passive et absolument universelle, qui, par essence, s'étend à toute donnée nouvelle.[5]

L'association pour E. Husserl, est ce principe qui rend compréhensible le sens que le moi acquiert dans le monde où il vit. Ce sens est passif, préexistant et, contenu par la conscience, il la fait être pour elle-même, dès lors qu'elle peut secondairement le thématiser par la méthode phénoménologique. Le moi obtient ici un sens d'être par la seule réitération passive d'une signification d'ores et déjà contenue en lui : un sens qu'il ne connaît initialement pas mais que son existence temporelle lui dévoile, dans la dimension acquise de l'« habitus »[6]. C'est parce qu'il y a eu un acte originaire, constitutif de mon moi « monadique »[7], que je peux m'éprouver comme identique à moi-même dès lors que le mouvement de ma conscience réitère passivement son origine qui, toujours déjà, me constitue dans le temps.

Il est bien superflu de souligner comment la pensée husserlienne rejoint par là le freudisme, dans lequel la répétition désirante des conflits inconscients se donnait au titre de l'explicitation du sujet, au monde qu'il habitait de sa pathologie. La seule différence ici – mais une différence de taille qui va permettre de faire se décaler la phénoménologie de sa genèse husserlienne – est la notion de temporalité comme principe dernier du sens ontologique de l'être. Aussi devons-nous reprendre maintenant toute la construction subjective husserlienne dans sa dimension temporelle que nous avons volontairement écartée jusque là.

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.* § 39, p. 67.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, §39, p. 68.
[6] *Ibid.*, §32, p. 56.
[7] *Ibid.*, §33, p. 57.

I.1.2. L'identité au temps des esquisses

> Qu'est-ce qui caractérise le vécu de la *durée* ? A perdure, le A de chaque moment un de la durée n'est pas un [A] séparé, mais le A identique. Tout comme les points temporels sont continuellement d'un seul tenant, le A est continuellement le même. *Nous avons conscience de l'identité continuelle* temporelle. Nous l'avons de sorte que le continuel changement du A, [changement] qui s'adjoint au A continûment présent, non seulement fait continuellement *un* avec celui-ci, mais trouve aussi en lui son *remplissement*. Le A passé est continuellement *le même* que celui présent. C'est un *contenu d'identité continuel*.
>
> E. Husserl, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps* (*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, 1893-1917*), trad. fr. J.-F. Pestureau et M. Richir, Grenoble, Millon, 2003, p. 72-73.

Nous avons vu avec F. Brentano que la perception consciente de telle chose du monde pouvait se décomposer en perception de la chose et perception de la conscience percevant la chose[1]. Après « l'*ἐποχή* phénoménologique »[2], le côté purement objectif devient inaccessible et seule l'intentionnalité retient la chose du monde dans la noèse, la donnant à la conscience dans l'acte de percevoir. E. Husserl peut donc retenir que tout acte de la conscience comprend un pôle objectif intentionnel et un pôle subjectif dont le fondement immanent s'origine de la même performance que celle qui, du *cogito,* faisait être l'ego. Or, si F. Brentano envisageait la description dans un présent figé (le temps de la description), E. Husserl lui, la comprend à l'horizon d'une temporalité qui n'est autre que la condition de donation de la chose à la conscience percevante, dans ce monde où elles existent de conserve. La chose perçue, précise E. Husserl, ne peut à aucun moment l'être en son entièreté concrète puisque, par nécessité, la réduction phénoménologique a rendu évidente sa transcendance inaccessible, au titre de l'étant qu'elle est dans le monde. Si je perçois la face antérieure de mon bureau sur lequel repose mon travail, je ne puis dans le même temps, percevoir ses faces latérales ou sa face postérieure. Si je me déplace de ma position actuelle, non seulement j'occupe un espace différent mais le temps qu'il m'a fallu pour le parcourir, me donne la perception de ce bureau à l'horizon d'un futur rendu présent et rendant passée ma perception de son côté qui, d'antérieur, m'est devenu postérieur. Aussi et par le déplacement spatio-temporel opéré, je puis m'attendre à ne retrouver *« mon bureau »* que si celui-ci reste le même, et qu'aucun « mauvais génie »[3] ne l'a modifié

---

[1] F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 166.

[2] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome 1,* §80, trad. fr. *op. cit.*, p. 270.

[3] R. Descartes, « Méditations métaphysiques », *méditation première*,13, In *Œuvres, tome VII, op. cit.*, p. 22, trad. fr. *op. cit.*, p. 150.

« entre temps ». La donation de la chose du monde s'effectue donc grâce à des « esquisses »[1] intentionnelles dont la fluence des vécus que j'en ai, me font dire que telle chose m'est apparue. Il s'agit évidemment des résultats de la cinquième recherche logique husserlienne ; de laquelle nous retenons que la temporalité de l'apparition intentionnelle, fonde non seulement l'apparaissant dans sa phénoménalité mais tout aussi bien le sujet *« récepteur »* de l'apparition. Aussi « l'aperception »[2] d'un étant quel qu'il soit – d'un « A »[3] – est-elle responsable, dans la « complexion concrète de vécus »[4], de la fondation du « moi phénoménologique »[5] dont on comprend plus clairement qu'il ne peut exister hors la temporalité phénoménale qui le fait être. Mais l'esquisse recouvre l'objet pour la conscience : elle le maintient à distance au profit de ses vécus intentionnels dont l'acte initial est justement l'intention remplissante de son appréhension au sein du monde. Que cela soit vrai pour mon bureau, ce n'est pas gênant puisque sa transcendance physique est précisément ce qui le distingue de l'immanence de mon vécu interne ; lequel me fait dire justement qu'il est *mon* bureau, celui que j'ai choisi pour travailler par commodité, esthétique, ou que sais-je encore. Par contre, cette phénoménologie de l'aperception ne peut aucunement rendre compte de ce « A »[6] que je perçois en même temps que chaque esquisse ; lequel est moi qui, dans la spatio-temporalité mouvante me faisant appréhender ce bureau, m'a également fait dire que j'étais le même, en face des différents cotés de l'objet aprésenté. Nous avons vu que ce « A »[7] qui est moi, E. Husserl l'appelait « empirique »[8] et adoptait face à lui – dans ses *Recherches logiques* – une « position sceptique »[9]. Une posture qui ne peut tenir bien longtemps dès lors que je constate que le monde se peuple d'objets que je reconnais comme mes possessions, et dont l'existence temporellement durable à mes côtés atteste bien que je suis resté même en face de leur présence reflétant mes choix, mes goûts, etc. Par ma présence au sein d'un monde que je m'approprie, je m'atteste de mon identité dans un flux de vécus dont l'aperception se teinte d'une sensibilité me faisant me reconnaître au titre de moi étant ici et maintenant.

---

[1] E. Husserl, *Recherches logiques*, *tome II, 2*, §2, trad. fr. *op. cit*., p. 148.
[2] *Ibid.*, §14, p. 189.
[3] E. Husserl, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. *op. cit.*, p. 72
[4] E. Husserl, *Recherches logiques*, *tome II, 2*, §12, trad. fr. *op. cit*., p. 179.
[5] *Ibid.*
[6] E. Husserl, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. *op. cit.*, p. 72.
[7] *Ibid.*
[8] E. Husserl, *Recherches logiques*, *tome II, 2*, §4, trad. fr. *op. cit.*, p. 153.
[9] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome 1,* §57, trad. fr. *op. cit.*, p. 190.

> En tout cas, dans l'ensemble du domaine phénoménologique (dans l'ensemble : c'est-à-dire à l'intérieur du plan de la temporalité constituée qu'il faut constamment conserver) cette dualité et cette unité remarquables de la *ὕλή sensuelle et de la μορφή intentionnelle* jouent un rôle dominant. En fait ces concepts de matière et de forme s'imposent franchement à nous quand nous nous présentifions quelques intuitions claires, ou des appréciations, des actes de plaisir, des volitions, etc., clairement opérés. Les vécus intentionnels se présentent alors comme des unités grâce à une donation de sens (en un sens très élargi du mot).[1]

C'est parce que je m'attends à retrouver mon bureau tel que je le connais – l'ayant choisi tel au moment de son achat – que mon expérience doit remplir cette attente qui est la mienne et qui pourra me faire dire que rien n'a changé chez moi. Cet allocution *« chez moi »* est ici à prendre en tous les sens du terme : je m'attends aussi bien à ce que rien ne change dans ma maison, qu'à ce que rien ne change dans la perception sensorielle que j'ai de cette pièce où se trouve *« mon bureau »,* et par laquelle je m'atteste identique dès lors qu'aucune surprise ouvre mon être à l'horizon d'une modification imprévue qu'il me faudrait affronter avec les moyens de ma conscience (c'est-à-dire ma raison ou ma déraison). Cette expérience quotidienne phénoménologiquement réduite ici, est lourde de conséquences. D'une part elle dévoile la temporalité phénoménale dans laquelle mon présent (à l'ouverture *« de mon bureau »),* s'est déjà nourri d'un passé dans lequel j'ai eu l'intention d'entrer dans cette pièce, sans me douter qu'elle aurait pu changer à l'avenir qui s'ouvrait à moi alors même que j'en franchissais le seuil. Et si, franchissant le seuil, ma conscience retient les esquisses vécues dès lors que *« je prends possession »* des lieux, les moments hylétiques de ma perception actuelle concordent avec mes attentes (protentives) qui reçoivent ici un remplissement formel, duquel le sens de mon acte appert tout entier. Aussi puis-je dire : *« j'entre dans mon bureau »*. D'autre part – et nous allons voir ce que cela implique pour E. Husserl – c'est bien moi qui ai eu l'intention d'entrer dans cette pièce pour y trouver *« mon bureau »* : c'est-à-dire pour m'y trouver au lieu d'un monde qui est celui qui m'est le plus proche et qui me fait exister – disons, tel que je suis (chez) moi. En fait, cette expérience dévoile la « thèse d'existence »[2] que E. Husserl souhaitait « abstraire »[3] à sa réflexion phénoménologique. Dans tous les cas enfin, l'unité du vécu prend ici sa dimension phénoménale dans la donation du sens qu'il acquiert pour moi qui le vis ici et maintenant. Cette donation de sens s'exprime ici par l'énoncé *« j'entre dans mon bureau »,* où le mot *« bureau »*

---

[1] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome 1,* §85, trad. fr. *op. cit.*, p. 289.
[2] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome 1,* §80, trad. fr. *op. cit.*, p. 270.
[3] *Ibid.*

vient qualifier la pièce dans laquelle je pénètre et où je m'attends à y trouver le meuble qui lui donne son nom et sur lequel repose mon travail.

> Tout vécu est en lui-même un flux de devenir, il est ce qu'il est, *en engendrant de façon originelle* un type eidétique invariable : c'est un flux continuel de rétentions et de protentions, médiatisé par une phase elle-même fluante de vécus originaires, où la conscience atteint le « maintenant » vivant du vécu, par opposé a son « avant » et à son « après ».[1]

Le génie d'E. Husserl est d'avoir pu précisément qualifier cette notion de vécu phénoménal, en y distinguant la sensation de la forme à l'horizon temporel de leur corrélation. L'expérience phénoménologique s'en trouve immédiatement clarifiée mais la thèse de l'existence du sujet réalisant l'expérience n'a, quant à elle, pas vraiment avancé. Car pour réaliser cette expérience – qui laisse tout le champ objectal de côté – il nous faut indubitablement un sujet constitué. E. Husserl s'en rend bien compte lorsqu'il écrit qu'« en tout cogito actuel un "regard" qui rayonne du moi pur se dirige sur "l'objet" de ce corrélat de conscience, sur la chose, sur l'état de la chose, etc. »[2]. Issu de « l'abstraction *[...]* de la thèse d'existence »[3] opérée ici, le moi devient un « pur »[4] regard, à savoir un « pôle d'identité vide »[5], comme le philosophe le qualifiera plus tard. Ceci n'est pas pour nous étonner dès lors que nous retenions que « l'être réel du moi *humain* »[6] avait été décrit par E. Husserl, comme « un être nécessaire et absolu, qui par principe ne se donne pas par esquisse et apparence »[7]. Exclu du champ phénoménal, l'être du vécu est équivalent à son apparaître. Aussi n'y a-t-il pas de différenciation entre le moment hylétique de mon vécu, et mon être vivant le sensualisme que la perception ouvre en moi. Par là, le vécu phénoménologique devient un « absolu »[8] ; à savoir qu'il est en parfaite adéquation avec la réalité de la chose qui m'apparaît[9]. Par là surtout, la possibilité d'une ontologie de mon être propre s'évanouit et le moi pur en reste à cette « monade »[10] toujours déjà constituée et identique à elle-même, dans un flux changeant des vécus qui ne fait que l'attester automatiquement. Nous

---

[1] *Ibid.*, §78, p. 254.

[2] *Ibid.*, §84, p. 284.

[3] *Ibid.*, §80, p. 270.

[4] *Ibid.*, §78, p. 254.

[5] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §32, trad. fr. *op. cit.*, p. 56.

[6] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome 1,* §49, trad. fr. *op. cit.*, p. 163.

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.*

[9] E. Husserl, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. *op. cit.*, p. 167 : « Si le perçu est un immanent, et également ainsi un donné en son existence, les deux individus réaux (*realen*) *coïncident* : perception et perçu (par exemple le son-de-sensation) dans leur mode temporel – donné adéquatement en tout état de cause –, dans leur durée et dans les points de cette durée. »

[10] G. W. F. Leibniz, *Monadologi*e, *op. cit*., p. 799.

retrouvons ici la forme quelque peu tautologique de la citation que nous reprenions en amorce de notre chapitre. Il y était question de l'identité continuée d'une chose à titre de sa présence permanente, attestée par l'absoluité de son apparition ne se donnant pas par esquisse mais comme un continuum plein, où le remplissement vécu était, à tout moment, adéquat avec son être propre. Appliquée au moi humain, l'identité ainsi fondée ne peut se donner qu'au titre d'une monade comme cela deviendra tout à fait explicite dans les *Méditations cartésiennes*. Or, si cette notion de monade que E. Husserl reprend pour qualifier l'être « pur »[1] du moi humain nous semble autant discutable, c'est que sa définition même semble exclure toute possibilité d'aménagement de cet être ; possibilité qui constitue pourtant le principe de toute psychothérapie. Nous parlons évidemment ici du moi pur husserlien, puisque le moi empirique est, quant à lui, temporel et donc changeant : il est un flux de vécus adéquats à son être réel, c'est-à-dire à son moi pur. Se saisissant par réflexion, il n'est identique à lui-même seulement si toutes ses esquisses concordent et attestent de son identité d'ores et déjà constituée dans l'acte originaire de sa perception ; laquelle a « sombré en arrière »[2], dans un passé rétentionnel qui ne se donne plus que par une sorte de miroitement transcendantal. Nous pourrions donc dire que la donation originaire du moi (pur) constitue cette « queue de comète »[3] temporelle – implicitement inconsciente et sur laquelle se fonde l'aperception de moi-même, dans le flux de mes vécus mondains. Car si mon intention se porte maintenant sur cette donation originaire, elle devra en passer par la thématisation temporelle et transcendantale de mon flux de vécus, par laquelle j'atteindrais mon identité attestée par le remplissement intentionnel de ma perception interne allant de mon ego empirique actuel à ma monade *« historique »*. Phénoménologiquement réduite ici, l'aperception du moi humain se donne finalement au titre d'un « *ego* transcendantal » qui « se constitue pour lui-même *[...]* dans l'unité d'une histoire. »[4]

> À l'*ego* transcendantal concret correspond alors le « moi » de l'homme, l'âme saisie purement en elle-même et pour elle-même, âme polarisée dans un moi, pôle de mes *habitus* et de mes traits de caractère. Au lieu d'une phénoménologie transcendantale eidétique, nous avons alors une théorie eidétique de l'âme, portant sur l'*eidos* : âme dont les horizons eidétiques ne sont, toutefois, pas explorés. Car

---

[1] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome 1,* §78, trad. fr. *op. cit.*, p. 254.

[2] *Ibid.*, §28, p. 91.

[3] E. Husserl, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. *op. cit.*,, p. 183 : « Tout phénomène a sa queue de comète, ou tout phénomène est une continuité de phases, avec une phase la plus haute dont nous disons qu'elle s'évanouit. Tout phénomène "surgit", "dure, change" – objectivement parlant. Mais d'un autre côté tout est en changement (en un sens nouveau). Le surgissement d'un phénomène dans l'appréhension objective est intervention de [quelque chose] de neuf, le durer du phénomène [est] un changer, parce qu'avec ce qui reste égal [en soi] est donnée une queue de comète de phases s'évanouissant "de même contenu", et ainsi de suite. »

[4] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §37, trad. fr. op. cit., p. 64.

> si on les explorait on trouverait la voie vers la phénoménologie absolue, celle de l'*ego* transcendantal, qui ne connaît aucun horizon capable de conduire hors de sa sphère transcendantale et d'en révéler le caractère relatif.[1]

E. Husserl l'avoue ici, la voie de la « phénoménologie absolue »[2] du moi transcendantal est impossible, parce qu'elle bute sur une nécessaire réification qui ferait perdre au moi humain son caractère proprement subjectif. Sans cela, l'être (du moi) demeure pour la conscience en quelque sorte collée à son apparition, et la thèse de son existence ne peut conduire qu'à une impasse tant elle en reste à l'intuition d'une plénitude transcendantale, absolument adéquate à sa manifestation. Il en va également ainsi pour la dimension ontique du monde que E. Husserl ne questionne pas, mais qu'il réduit à un quelque chose pouvant tout aussi bien n'être pas. Oublieuse du mouvement corrélationnel de son apparition, la dimension phénoménale de la manifestation husserlienne se rabat sur une intériorité d'essence subjective : seule responsable de l'apparaître. Aussi et à l'apparition du moi mondain ne correspond plus que cette essence de l'être dont il en va de son être même comme d'un objet se donnant à lui-même, par l'adéquation de ses vécus à son identité constituée. Par là, E. Husserl semble avancer une intuition apodictique de ce que M. Heidegger va problématiser au titre ontologique de l'« être-au-monde »[3]. Son propos n'étant pas ontologique, la phénoménologie husserlienne semble affirmer que, sans réification le moi est inconnaissable, alors qu'en mode de réduction il s'objective et s'évanouit au lieu d'un transcendantalisme ré-instauré. Ce problème insoluble chez E. Husserl, donnera lieu aux réflexions ultérieures des phénoménologues ; lesquels chercheront une voie alterne afin que l'étude phénoménologique du moi se détourne de cette réification aporétique. Nous verrons cela dans les chapitres suivants mais notons déjà que les efforts de E. Husserl pour rendre compte de la phénoménalité du corps propre et des sensations qu'il procure à la conscience, sera riche de conséquences sur le travail de ses continuateurs. C'est effectivement en reprenant la notion husserlienne « de chair »[4] que Maurice Merleau-Ponty notamment, abordera cette question du sensualisme d'une existence subjective qui, justement, n'existerait pas sans lui. Car s'il convient de fonder cette intuition originaire husserlienne ouvrant l'existence du sujet au lieu d'une histoire qui le (re)constitue dans le flux temporel de ses vécus, il est peut-être question d'en revenir à cette sensibilité corporelle qui m'a fait me connaître une première fois, et me fait

---

[1] *Ibid.*, §35, p. 62.

[2] *Ibid.*

[3] M. Heidegger, *Être et temps* [1927], §12, trad. fr.F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 86.

[4] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *tome 2, Recherches phénoménologiques pour la constitution* [1913], §40, trad. fr. E. Escoubas, Paris, puf, 1996, p. 220.

me reconnaître dans l'éprouvé affectif de mes vécus temporellement fluents. Il y a là peut-être, cette « auto-affection »[1] intentionnelle originaire et purement subjective ; laquelle rend possible l'ouverture de la conscience à la « mondéité »[2] d'un monde devenant celui de cette conscience-ci, se percevant là en lui.

> Si j'adopte l'attitude réflexive sur mon moi en tant que moi des fonctions, je trouve donc cette appartenance égoïque particulière de la chair comme étant la « mienne », mienne comme rien d'autre ne peut l'être, et qui doit avoir partie liée à tout ce que je m'approprie. Mais préalablement à la réflexion, le moi est déjà constitué en tant que centre fonctionnel et en tant que moi habituel des fonctions effectivement accomplies et habituellement supprimées. À cet égard, il est dans un développement toujours en progrès. Et en outre, il est constitué comme ne « faisant » constamment « qu'un » avec sa chair, comme ne la possédant pas seulement de façon présente mais comme exerçant par elle en tant qu'organe toutes les autres fonctions externes ; face à elle se tient le monde en partie ouvert, en partie connu. C'est le monde des choses, que je me suis déjà approprié dans mes fonctions, qui possèdent la marque de ma subjectivité opérante, à savoir les sédiments de la signification issus de telles fonctions, qui ne renvoient donc pas seulement à ma fonctionnalité mais à mes activités charnelles afférentes.[3]

Pour E. Husserl le corps propre vivant – traduit ici par la notion de « chair »[4] – est une possession du moi monadique toujours déjà constitué à l'arrière plan des vécus qui lui donnent sens au monde. Le corps husserlien est donc un centre d'existence subjectif : il est le lieu où se trouve retenue l'intuition originaire à partir de laquelle se déploient tous mes « habitus »[5], dont mes actes témoignent au titre de ré-effectuations présentes des sédiments incarnés de mon histoire. Tout comme l'unité de la conscience est temporelle, mon corps en tant qu'unité subjective se constitue lui aussi dans et par le temps : il retient les esquisses passées et offre un point de départ aux protentions dont le flux s'écoulant me donnera sens. Le corps est donc l'incarnation atemporelle du temps pour chaque conscience vivante. Il est la possibilité qu'a la conscience de se connaître temporellement, par les associations intentionnelles liant ses actes au sens qu'ils ont toujours déjà dans ce monde que le moi s'est « approprié dans *ses* fonctions »[6]. Le corps vivant est donc ce lieu à partir duquel peut s'effectuer les synthèses associatives passives, sur le lit sédimentaire des significations qu'il contient génétiquement. Il est le socle

---

[1] M. Henry, *L'essence de la manifestation* [1963], Paris, puf, 2003, p. 288 : « L'auto-affection est la structure constitutive de l'essence originaire de la réceptivité. »

[2] M. Heidegger, *Être et temps*, §12, trad. fr. *op. cit.*, p. 87.

[3] E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité I* [1905-1928], §3, trad. fr. N. Depraz, Paris, puf, 2001, p. 75.

[4] *Ibid.*

[5] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §32, trad. fr. *op. cit.*, p. 56.

[6] E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité I*, §3, trad. fr. *op. cit.*, p. 75.

vivant de la conscience temporelle que j'ai de mon identité, dans ce flux changeant de mes vécus ; lesquels, n'altérant pas cette identité qui est mienne, me donnent à exister (en conscience) au titre de cette unité psycho-physique que je sais être. En un mot et pour finir, si l'inconscient freudien devait trouver son équivalent dans la phénoménologie d'E. Husserl, nous le rapprocherions volontiers de cette notion de corps vivant.

C'est effectivement grâce aux sensations qui naissent de mon corps que je peux être au monde, au titre d'une présence unique. En effet, je ne puis faire l'expérience d'une seule chose à la première personne et cette chose est mon corps propre. C'est la seule chose que je peux immédiatement mobiliser et qui, percevant le monde, se perçoit elle-même de manière immanente dans chaque perçu. Par le sensualisme de mon corps propre qui se donne à moi à chaque fois que je vis quelque esquisse, j'ai la ré-effectuation de cette perception originairement adéquate qui me dévoile à moi-même en « archi-présence »[1]. E. Husserl fait remarquer alors que les autres animaux (dont les hommes sont), se donnent également à moi à chaque fois qu'il m'apparaissent, sur cette modalité de l'archi-présence qui les distingue des autres choses du monde. Lorsqu'un autre s'avance vers moi, je le reconnais immédiatement en tant qu'homme dès lors que s'adjoint à son archi-présence animale, une « apprésentation »[2] temporelle de vécus de conscience qui le rapproche, par « intropathie »[3], de l'expérience que j'ai du monde à travers cette unité que je me sais être. Loin de confondre ses vécus psychiques avec les miens faisant corps à ma conscience, je fonde dans cette intersubjectivité intropathique qui me dévoile, l'unité de mon être à la première personne ; laquelle atteste de mon identité pour moi et pour celui qui me perçoit à la troisième personne.

Si donc, *in fine*, l'intersubjectivité a pu rendre compte de l'identité physico-psychique du moi, la question de cette donation originaire en archi-présence qui fonde l'expérience identitaire de la conscience de soi, reste une énigme. En effet, E. Husserl ne semble pas avoir vu que l'affectivité de mon *« auto-présentation »* – se réitérant dans l'intropathie que mes semblables supportent par la perception de mon être vivant – s'ouvre implicitement à moi de l'extérieur et non pas de ma propre subjectivité. En pensant à l'inverse, la phénoménologie husserlienne court le risque de voir disparaître le subjectif, par sa réification réflexive. Mais l'abord phénoménal de cette

---

[1] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *tome 2*, §44, trad. fr. *op. cit*., p. 230.

[2] *Ibid.,* §45, p. 231-232 : « Je fais l'expérience des corps qui dans l'extériorité me font face, de même que d'autres choses, en archi-présence ; mais je fais l'expérience de l'intériorité du psychique par apprésentation. Je rencontre ainsi, dans mon monde environnant physique, des corps propres, c'est-à-dire des choses matérielles du type de la chose matérielle constituée dans l'expérience solipsiste que j'appelle "mon corps", et je les appréhende en tant que corps propres, c'est-à-dire que j'éprouve en eux par intropathie un sujet égologique avec tout ce que cela comporte et avec le contenu particulier qui est requis, cas par cas. ».

[3] *Ibid.*

affectivité qui m'ouvre le monde – et que E. Husserl semble éviter – nécessite de thématiser mon existence et les principes de cette dernière dans la constitution de mon être ici et maintenant, que M. Heidegger nommera mon « Dasein »[1].

I.2. L'historicité poétique de l'être-au-monde

I.2.1. Affectivité et ouverture du monde

> Les tonalités remontent plus originellement jusqu'à notre essence ; en elle, nous nous atteignons d'abord nous-même – comme un Dasein. C'est précisément parce que l'essence de la tonalité ne consiste nullement en un épiphénomène, mais qu'elle reconduit au fondement du Dasein, que cette essence demeure pour nous en retrait ou déformée. C'est la raison pour laquelle nous saisissons d'abord l'essence de la tonalité à partir de ce qui nous frappe de prime abord, c'est-à-dire par les manifestations extrêmes de la tonalité, par ce qui perce puis se résorbe. C'est parce que nous les prenons par leurs manifestations que les tonalités semblent être des occurrences parmi d'autres. Et ainsi nous ne remarquons pas l'être-accordé caractéristique, le fait que le Dasein comme tel soit originellement et entièrement transi par la tonalité.
>
> M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (*Die Grundbegriffe Der Metaphysik, 1929*), §17, trad. fr. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992, p. 110.

Nous l'avons vu avec E. Husserl, l'expérience phénoménologique implique la constitution première d'un sujet temporellement stable. Aussi la question subjective de l'identité nous a semblé primordiale et c'est en la déroulant que nous constations qu'elle n'avait pu trouver de réponse satisfaisante dans l'œuvre husserlienne. Or, c'est justement parce que la phénoménologie d'E. Husserl ouvre cette question sans y répondre, qu'elle se pérennise dans les réflexions des phénoménologues ultérieurs et notamment celles de M. Heidegger.

En se décalant de toute anthropologie psychologique, M. Heidegger avance l'idée que cette identité que nous cherchons à appréhender, est toujours déjà transportée par l'être de l'« étant que nous sommes chaque fois nous-même »[2] et qu'il nomme Dasein. Ce *« là-être »* que nous sommes en présence du monde s'ouvrant à nous de la place que nous occupons en lui, n'est autre chose que l'essence ontologique de notre humaine condition. C'est donc au titre de ce que nous

---

[1] M. Heidegger, *Être et temps*, §2 , trad. fr. *op. cit.*, p. 31 : « Cet étant que nous sommes chaque fois nous-mêmes et qui a, entre autres possibilités d'être, celle de questionner, nous lui faisons place dans notre terminologie sous le nom de *Dasein*. »

[2] M. Heidegger, *Être et temps*, §2 , trad. fr. *op. cit.*, p. 31.

sommes essentiellement qu'il nous faut entendre ce Dasein, en cela qu'il constitue notre « vérité »[1] la plus propre et la plus immédiatement universelle. Une telle prémisse posée, M. Heidegger peut affirmer que « le principe d'identité nous parle de l'être de l'étant »[2] : c'est parce que nous pouvons dire de l'étant qu'il est, que, étant, il lui « appartient l'identité, l'unité avec lui-même »[3]. De fait et puisque le Dasein de l'homme est cet étant primordial qui « repose dans son existence »[4], il est immédiatement et essentiellement l'identité que l'homme est à chaque fois, alors qu'il existe le monde dans lequel il se tient. Il nous faut déjà préciser ici qu'en pointant le Dasein de l'homme au titre de son essence propre, M. Heidegger se place en deçà de la conscience de soi ; laquelle, à aucun moment, ne recouvre le Dasein. Nous pourrions donc dire de ce dernier qu'il est « préréflexif »[5] et ne peut se thématiser qu'à l'effort herméneutique justement proposé par *Sein und Zeit*[6]. C'est d'ailleurs en cela que la philosophie heideggerienne est une véritable phénoménologie : abandonnant l'attitude naturelle de « l'être-au-monde »[7] – qui va du « dévalement »[8] de « l'être-jeté »[9], à l'oubli de soi dans « l'improriété »[10] du « on »[11] – elle propose une ontologie herméneutique se développant à l'horizon d'une expérience existentielle réduite. En visant l'être de l'étant que nous sommes à chaque fois nous-même, la pensée heideggerienne dégage l'essence de notre existence ; c'est-à-dire les « existentiaux qui caractérisent l'ouverture originale de l'être-au-monde »[12]. C'est évidemment en retenant la notion d'intentionnalité – qu'il reprend de F. Brentano et d'E. Husserl – que M. Heidegger propose de faire du « souci »[13] et de la « préoccupation »[14], les deux principes ontologiques de l'être-au-monde du Dasein. Parce que le Dasein trouve sa modalité existentiale la plus propre au titre d'une préoccupation pour le monde, l'être-au-monde peut exister son souci comme un tracas causé par le monde dont il s'occupe intentionnellement, afin de se l'approprier pour y être cette

---

[1] M. Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique » [1929] In *Question I et II*, trad. fr. H. Cobin, Paris, Gallimard, 1968, p. 33.

[2] M. Heidegger, « Identité et différence » [1957] In *Question I et II*, trad. fr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1968, p. 260.

[3] *Ibid.*

[4] M. Heidegger, *Être et temps*, §9 , trad. fr. *op. cit.*, p. 73. Nous reprenons ici la traduction française proposée par H. Corbin In M. Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique » In *Question I et II*, *op. cit.* p. 33.

[5] J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 16.

[6] *Ibid.*

[7] M. Heidegger, *Être et temps*, §12 , trad. fr. *op. cit.*, p. 86.

[8] *Ibid.*, §38, p. 223.

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*, § 27, p. 171.

[11] *Ibid.*

[12] *Ibid.* § 31, p. 193. A noter que nous oublions à dessein le néologisme « ouvertude » proposé par F. Vezin dans sa traduction (très discutable) de *Sein und Zeit*. Nous le remplaçons par « ouverture ».

[13] *Ibid.*, §12, p. 91.

[14] *Ibid.*

conscience-ci dans ce monde-là. Le souci existential du Dasein est donc ce qui le caractérise en propre, au sens où le Dasein est par définition ce « là »[1] qui le constitue, en tant qu'existant actuellement *« son »* ici. Dans sa spatialité qui l'oriente dans le monde où il vit, le Dasein s'y retrouve lui-même en tant que lui-même. Enfin, c'est parce que sa préoccupation le dispose à appréhender le monde, que l'être-au-monde peut s'ouvrir à l'extérieur, dans cette tonalité affective faisant être *« son »* monde ; c'est-à-dire celui dont il se soucie ici et maintenant.

> La disposition est un mode existential fondamental dans lequel le Dasein est son là. Elle n'est pas seulement une caractéristique ontologique du Dasein mais, en raison de ce qu'elle découvre, elle a du même coup la signification d'un principe méthodologique pour l'analytique existentiale. Celle-ci, comme d'ailleurs toute interprétation ontologique, ne peut que pour ainsi dire se mettre à l'écoute quant à son être d'un étant qui a déjà été auparavant découvert. Et elle s'en tiendra aux possibilités de détection exceptionnelles par leur vaste portée qu'a le Dasein, afin d'en obtenir des éclaircissements sur cet étant. L'interprétation phénoménologique doit donner au Dasein la possibilité de découvrir originalement afin de le laisser pour ainsi dire s'expliciter lui-même. Elle ne fait que l'escorter dans cette mise à découvert pour élever la teneur phénoménale de ce qui est découvert au niveau du concept existential.[2]

Déjà voyons-nous ici la différence fondamentale que la phénoménologie heideggerienne imprime à la tonalité affective qui accompagne subjectivement toute expérience humaine : d'un épiphénomène hylétique pour E. Husserl, elle devient avec M. Heidegger la vérité essentielle de l'être du Dasein. Car être là ne signifie pas seulement être à l'endroit où l'on se trouve pour être ; cela implique le fait d'exister cette spatio-temporalité *« là »*, au titre de l'ouverture qu'elle donne à être à l'étant qui s'y tient pour être (ce qu'il y est). Il y a donc ici l'indice d'une activité d'existence qui faisait défaut au moment hylétique husserlien ; lequel nous donnait l'impression que l'étant – dont l'existence était seulement conjecturée – ne faisait que subir un affect s'ajoutant à son être de surcroît. Telle une monade, le moi toujours déjà même ne pâtissait pas de ce sensualisme corporel qui ne l'affectait seulement que pour l'attester comme immuable : identique à lui-même. Et s'il nous semblait retrouver cette plénitude de l'être (soi-même) dans la définition heideggerienne du Dasein, ce n'était que faire fi du *« là »* le constituant en propre, au titre d'une essentielle disposition à exister cette corrélation *« subjectivo-mondaine »* absolument

---

[1] M. Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique » In *Question I et II*, trad. fr. *op. cit*., 1968, p. 34.

[2] M. Heidegger, *Être et temps*, §29, trad. fr. *op. cit.*, p. 184. Là encore nous abandonnant la traduction de F. Vezin qui rendait « *Befindlichkeit* » par « disposibilité ». Nous lui préférons la traduction que F. Dastur propose dans son ouvrage intitulé *Heidegger*, Paris, Vrin, 2007, p. 112.

« intotalisable »[1] qu'il est au monde. Car « être-au-monde »[2] n'est pas synonyme d'être en face du monde : cela veut dire être dans et par un monde faisant de l'étant ce qu'il est, grâce à l'accordage affectif qui lui donne sens en cela qu'il fonde immédiatement l'existence de son *« ici et maintenant »*. C'est pour cela que l'être-au-monde du Dasein est avant toute chose une disposition à être dans et par le monde. Et puisque le Dasein est une essentielle disposition à exister le monde dont il se préoccupe pour être, nous pourrions dire qu'il ne saurait être sans monde pour faire de lui ce qu'il est. Or justement, l'homme recevant son existence du Dasein qu'il est, la reçoit de l'accordage affectif qui, du monde, ouvre en lui une modalité d'être qui le *« pénètre »* tout entier et décèle cette possibilité qu'il a de l'exister, ou bien de s'en détourner pour être autrement. Par sa disposition à être, le Dasein « est »[3] avant toute chose cet étant qui décèle les possibilités du monde ; lesquelles s'ouvrent en lui pour acquérir le sens qu'elles auront pour lui, dès lors qu'il les choisira au titre de l'existence du « là » sur lequel il s'accorde présentement à son monde. Aussi pour M. Heidegger le Dasein est-il essentiellement une ouverture disposée à exister, à l'horizon de cette préoccupation qu'il a du monde et dont l'expérience qu'il en fait est celle de déceler les possibilités constitutives du monde dans lequel il se tient. Mais cette constitution substantielle du monde est également la constitution subjectivement propre de l'homme, dont le Dasein peut aussi bien être de manière ontique (sur la modalité d'être-jeté), que de manière ontologique s'il décide de questionner le sens qu'il est pour lui-même et pour le monde par lequel il se tient comme unique et différent de cette « mondéité »[4] qu'il est pourtant toujours déjà.

> « Mondéité » est un concept ontologique et il désigne la structure d'un moment constitutif de l'être-au-monde. Or nous connaissons en celui-ci une détermination existentiale du Dasein. Il s'ensuit que la mondéité est elle-même un existential. En posant ontologiquement la question du « monde », nous n'abandonnons donc nullement le champ thématique de l'analytique du Dasein. Ontologiquement, « monde », loin d'être une détermination *de* l'étant que, par essence, le Dasein *n'*est *pas*, est, au contraire, un caractère du Dasein lui-même. Cela n'exclut pas que la recherche consacrée au phénomène « monde » ne doive en passer par l'étant au sein du monde et par l'être de cet étant.[5]

---

[1] Ph. Grosos, *Phénoménologie de l'intotalisable*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013, p. 62.

[2] M. Heidegger, *Être et temps*, §12 , trad. fr. *op. cit.*, p. 86 : « L'expression composée "être-au-monde" montre déjà à la façon dont elle est frappée qu'il s'agit avec elle d'un phénomène *unitaire*. Cette première constatation doit être vue en son entier. L'impossibilité d'en dissocier les éléments composants n'exclut pas que cette constitution comporte une multiplicité de moments structuraux. »

[3] *Ibid.*, §9, p. 74 : « Le Dasein *est* chaque fois sa possibilité et ne l'"a" pas seulement à la façon dont on a simplement en sa possession un étant là-devant. »

[4] *Ibid.*, §14, p. 99.

[5] *Ibid.*

Même si sa traduction française reste discutable, le sens de cette affirmation heideggerienne ne souffre pas d'équivoque. Nous en comprenons d'une part, que l'objectivité du monde n'est pas une totalité déjà constituée et en face de laquelle la subjectivité humaine se tiendrait dans le souci qu'elle en aurait. Il n'y a donc pas une subjectivité *« pure »* dans un monde qui ne serait pas elle, mais une subjectivité constituée du monde et dont l'identité ne se différencie qu'à l'horizon d'une existence affectée lui donnant un sens, là où les possibilités du monde l'ajustent. Nous en comprenons d'autre part, que l'objectivité du monde reste active au devant d'un Dasein qu'elle constitue au titre de l'unité d'être justement ce qu'elle n'est pas. De fait, l'objectivité du monde ne devrait pas être phénoménologiquement réduite, si l'on veut en retirer la compréhension ontologique de l'homme que le Dasein dispose à l'horizon d'un monde dont la mondéité recèle le sens d'être. De par sa structure existential d'être-au-monde le Dasein – et l'homme qu'il fonde existentiellement – n'est pas une totalité fermée sur une identité immuable que la phénoménologie pourrait déceler par réduction. Si elle occupe bien une position spatiale de laquelle son être fait sens, la constitution dernière de cette vérité identitaire que la conscience de soi vise, ne prendra sa signification que dans le devenir de son existence mondaine. En effet, le Dasein est essentiellement une ouverture aux possibilités qui sont les siennes, et que le monde lui « apprésente »[1] dans cette tonalité affective par lesquelles il les existe. Le Dasein s'atteste ainsi comme identique à lui même, dès lors qu'il se reconnaît à chaque fois au lieu de cette mondéité aux possibilités innombrables et temporellement fluentes. Dans son souci existential, le Dasein est fondamentalement préoccupé par lui-même, au sens où d'abord et avant toute chose, il se souci d'être ce qu'il est dans l'existence de telle possibilité que le monde à ouvert en lui. Aussi le Dasein est-il cet étant qui, toujours « en avance »[2] sur lui-même, se meut dans le monde vers lui-même : vers son « à venir »[3] qu'il projette en tant que ce qui lui manque pour être ce qu'il vise. « En train d'être »[4], le Dasein est forcément inachevé : il existe comme une force

---

[1] M. Heidegger, « De l'essence de la vérité » [1930] In *Question I et II*, trad. fr. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1968, p. 170 : « "Apprésenter" signifie ici, en écartant tous les préjugés "psychologistes" et "épistémologiques", le fait de laisser surgir la chose devant nous en tant qu'objet. Ce qui est ainsi opposé à nous doit, sous ce mode de position, mesurer [couvrir] (*durchmessen*) un domaine ouvert à notre rencontre, mais aussi demeurer la chose en elle-même et se manifester dans sa stabilité. »

[2] M. Heidegger, *Être et temps*, §46, trad. fr. *op. cit*., p. 289 : « Le moment premier du souci, l'« avance sur soi »veut bien dire : le Dasein existe chaque fois à dessein de lui-même ».

[3] *Ibid.*, §65, p. 385-386 : « "Avenir" ne désigne pas ici un maintenant qui n'est *pas encore* devenu réel et ne le *sera* qu'une fois mais au contraire la venue dans laquelle le Dasein s'en vient jusqu'à soi en son pouvoir-être le plus propre. La marche d'avance rend le Dasein *proprement* à venir si bien que la marche d'avance n'est elle-même possible que dans la mesure où le Dasein, pour autant qu'il est *en train d'être*, s'en vient toujours déjà jusqu'à soi, c'est-à-dire est de tout son être à venir ».

[4] *Ibid.*

(comme volonté aurait dit F. Nietzsche) qui le conduit à épuiser les possibilités apprésentées par monde, afin de se faire être ce qu'il n'est « pas encore »[1] tout à fait. Mais cette plénitude de l'être vers laquelle tend le Dasein, il ne la trouvera qu'à l'arrêt de cette fuite en avant vers lui-même ; mouvement existentiel qui le constitue en tant qu'il vit (dans) le monde de ses possibilités. Autrement dit et M. Heidegger apparaît particulièrement clairvoyant sur cette question, la plénitude de l'être ne sera atteinte, par le Dasein, que dans sa propre mort au sens où elle est « la possibilité de la pure et simple impossibilité du Dasein »[2]. Existant au lieu des possibilités qui sont les siennes et qu'il tente d'épuiser de son vouloir être en devenir, le Dasein est – par essence – un « être vers la mort »[3]. Est-ce à dire que l'identité subjective que nous recherchions n'existerait finalement pas, sauf à se résumer à un nom inscrit sur une stèle ?

Nous l'avons remarqué avec R. Descartes : le sujet, existant son Dasein comme ouverture aux possibilités du monde dont il est, se signale à titre d'étant dès lors que sa pensée lui permet de s'affirmer en première personne. Aussi et « en disant Je, le Dasein s'exprime comme être-au-monde »[4]. Mais en s'ex-primant ainsi, le sujet im-prime son être dans le monde en l'attestant en tant que ce qu'il (y) est ; sans l'expliciter verbalement, cet énoncé cèle son identité d'être en supposant autant son histoire que son à-venir, dans cette essentielle visée de lui-même qu'il vit au-monde. Car *« je suis »* signifie tout aussi bien *« j'étais »,* avant d'être ce que je deviens dans le monde où je me tiens. En disant de lui qu'il est, l'homme révèle donc cette « substance »[5] qui le constitue et qui n'est autre que son « existence »[6]. Par cet énoncé donc, le sujet pointe la substantialité de ce Dasein qui le fait être et révèle, dans le même temps, la temporalité qui lui donne sens en lui permettant d'effectuer cette synthèse langagière dans laquelle il se tient tout entier. Nous en venons avec M. Heidegger, à ce constat que le temps est précisément ce qui fait être l'étant : le Dasein tout aussi bien que le monde dont il est. Le temps « temporalise »[7] et par cette action, donne à l'étant son être dans un monde temporel l'accueillant comme *« ce-là »* qu'il y est actuellement. Le temps n'est donc pas *« dans »* le monde, pas plus qu'il n'est *« dans »* le sujet. Aussi la temporalité qui permet au sujet d'exister n'est-elle pas en-soi ; c'est-à-dire qu'elle n'existe pas dans le monde mais le transcende pour le faire être. Constitutive de l'ouverture au

---

[1] *Ibid.*, §48, p. 297 : « Il appartient au Dasein de devoir *devenir* lui-même ce qu'il n'est pas encore, c'est-à-dire de l'être. »

[2] *Ibid.* §50, p. 305.

[3] *Ibid.*, §51, p. 307.

[4] *Ibid.*, §64, p. 381.

[5] *Ibid.*, §63, p. 374 : « La substance de l'homme est son existence. »

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*, §65, p. 389. Là encore nous ne retenons pas la traduction de F. Vezin et remplaçons « temporer » par « temporaliser ».

monde qu'est le Dasein en son pouvoir-être, elle permet à l'étant d'apparaître. La temporalité rend possible l'apparition phénoménale de l'étant, par cette donation qui retient son « être-été »[1] et le projette vers son à-venir. La temporalité heideggerienne, comme l'affirme M. Henry, est donc bien « l'essence de la manifestation »[2].

Par sa temporalité le faisant être, l'étant acquiert une histoire formée des « ekstases »[3] du temps qui éclairent son identité, dans le mouvement de son apparition. Renversant la thèse kantienne, le temps heideggerien (re)devient transcendant ; mieux, il est la transcendance même et fonde la substance d'être constitutive du Dasein, et du monde dont il est. Dans leur apparition conjointe, Dasein et monde se différencient de l'être (temporel) qui les transcende pour les faire se tenir l'un et l'autre ensemble, au titre de deux étants corrélés. Le sujet (tout comme l'étant là-devant constitutif du monde) devient donc essentiellement temporel, et son être lui échappe puisque son immanence à être ce qu'il est se replie sur ce temps transcendant le faisant être. Aussi le Dasein, se temporalisant pour être, s'apparaît-il à lui-même comme ekstatiquement hors de lui-même.

> La vraie question, c'est : qu'est-ce qui rend ontologiquement possible que l'étant puisse se rencontrer intérieurement au monde et, en se rencontrant, être objectivé ? Le retour à la transcendance du monde fondée de manière horizontale ekstatique donne la réponse. Si le « sujet » est ontologiquement conçu comme Dasein existant dont l'être se fonde sur la temporellité, il faut alors dire : le monde est « subjectif ». Mais ce monde « subjectif » étant transcendant temporellement, il est alors « plus objectif » que tout « objet » possible.[4]

M. Heidegger l'avait déjà précisé : afin qu'il ne court pas le risque de disparaître dans l'objectivité du monde, le sujet doit « pour ainsi dire s'expliciter lui-même »[5] dans l'ouverture temporelle que son Dasein réalise en étant au monde. En fait, ce que le Dasein effectue en (se) décelant (dans) le monde dans lequel il se tient, n'est autre chose que cette unité « horizontale eksatique »[6] de laquelle il tire un sens d'être proprement « historial »[7]. Ce qu'il convient de reconnaître alors, c'est que la non réduction de la thèse du monde – inhérente au fait que

---

[1] *Ibid.*

[2] M. Henry, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 124.

[3] M. Heidegger, *Être et temps*, §65, trad. fr. *op. cit*., p. 389 « *La temporellité est l'« hors-de-soi » original en et pour soi-même.* C'est pourquoi nous nommons les phénomènes ainsi caractérisés de l'avenir, de l'être-été et du présent les *ekstases* de la temporellité. » Notons encore une fois, que nous délaissons (en dehors des citations) la traduction française de F. Vezin dont le néologisme « temporellité » rend le texte heideggerien assez abscons. Nous le remplaçons, selon le contexte par « temps »ou par « temporalité ».

[4] *Ibid.*, §69, p. 429.

[5] *Ibid.*, §29, p. 184.

[6] *Ibid.*, §69, p. 428.

[7] *Ibid.*, § 72, p. 441 : « L'analyse de l'historialité du Dasein s'attache à montrer que cet étant n'est pas "temporel" parce qu'il "se tient dans l'histoire", mais, inversement, qu'il n'existe et ne peut exister historialement que parce qu'il est, du fond de son être, temporel. »

l'homme soit d'abord et avant tout un être-au-monde – implique la disparition de la transcendance du monde. Ce dernier fonde l'intériorité même du Dasein ; lequel étant, s'extériorise par la temporalisation ekstatique dans laquelle il se tient historialement. L'identité subjective se donne alors comme une radicale extériorité et l'homme acquiert par là ce que M. Heidegger nomme son « ek-sistence »[1].

À la fin de *Sein und Zeit* l'ontologie heideggerienne aboutit à ce constat que le sujet humain est une transcendance radicale, dont la temporalisation ekstatique le fait exister aux côtés de ce qu'il est ontiquement. L'être se tient en quelque sorte à l'extérieur du sujet étant, et seul le recours à une néantisation de son moi pourra rendre l'immanence d'être à cet étant qu'il est toujours déjà tant qu'il est. Il s'agit ici de la conséquence inévitable de la thèse de l'être-pour-la-mort puisque, si être vraiment signifiait déjà mourir, nous aurions dû reconnaître qu'être pleinement signifiait logiquement n'être pas. M. Heidegger ne semble donc pas s'être décalé de la philosophie de la conscience husserlienne et doit abandonner son herméneutique ontologique s'il veut « laisser-être l'étant »[2] tel qu'il est, dès lors qu'il s'atteste dans le monde par sa manifestation la plus libre. Or cette libre manifestation de l'être de l'étant, M. Heidegger l'avait déjà repérée à la disposition affective de cet être découvrant le monde, par l'émotion que le monde ouvre en lui afin qu'il s'y meuve au titre de ce qu'il (y) est. Et si mon sentiment est purement immanent à ce que je suis en train d'être, l'histoire de mon affect émerge à la corrélation de ce qui émeut et de ce moi ému par la manifestation temporelle de l'étant m'accordant affectivement ici et maintenant ; un étant grâce auquel *« je »* me tiens intentionnellement et me dévoile au monde dont je suis. De là, nous comprenons la primauté accordée par M. Heidegger à la réflexion sur l'art en général et la poésie en particulier. En effet, nous avons là le prototype de cette puissance de l'être ayant fait advenir un étant dont l'histoire explicite, non seulement son être propre mais aussi bien la tonalité affective qu'il ouvre au Dasein ; lequel Dasein par son vouloir-être en face de l'étant, se décèle historialement dans l'accordage émotionnel que l'oeuvre d'art suscite en lui.

> Dans leur essor historial et leur être, le grand art et ses oeuvres ne témoignent de leur grandeur que pour autant qu'ils accomplissent une tâche décisive dans l'existence historiale des hommes : notamment la tâche de rendre manifeste le mode de l'œuvre, ce que l'être des choses est dans sa totalité et de conserver dans

[1] M. Heidegger, « De l'essence de la vérité » In *Question I et II*, trad. fr. *op. cit*., p. 177 : « Dans le Dasein se conserve pour l'homme le fondement essentiel, longtemps non fondé, qui lui permet d'ek-sister. "Existence" ne signifie pas ici *existentia* comme apparition d'un étant simplement donné. Mais « existence » ne doit pas s'entendre davantage comme l'effort existentiel, par exemple moral, de l'homme soucieux d'une ipséité, basée sur sa constitution psycho-physique. L'ek-sistence, enracinée dans la vérité comme liberté, est l'ex-position au caractère dévoilé de l'étant comme tel. »

[2] *Ibid.*, p. 175.

> l'œuvre cette révélation. L'art et son oeuvre ne sont nécessaires qu'en tant qu'un chemin et qu'un séjour [*Aufenthalt*] de l'homme, où la vérité de l'étant dans sa totalité, c'est-à-dire l'inconditionné, l'absolu s'ouvre à lui.
>
> M. Heidegger, *Nietzsche I (1936-1940)*, trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 82.

I.2.2. Poétique de l'être

> Il faut que l'être soit mis à découvert, pour que l'étant apparaisse. Or, précisément, ce qui demeure est le fugitif. « Ainsi est rapide Éphémère tout le céleste ; mais en vain, non. » (IV, 163 sq.). Mais que cela demeure, voilà qui est « confié pour souci et service à ceux qui œuvrent en poètes » (IV, 145). Le poète nomme les dieux et toutes les choses en ce qu'elles sont. Cette nomination ne consiste pas à pourvoir simplement d'un nom une chose qui auparavant aurait été déjà bien connue ; mais le poète disant la parole essentielle, c'est alors seulement que l'étant se trouve par cette nomination nommé à ce qu'il est, et est ainsi connu *comme* étant. La poésie est fondation de l'être par la parole.
>
> M. Heidegger, *Approche de Hölderlin* (*Erlauterungen zu Hölderlins Dichtung, 1951*), trad. fr. H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier et J. Launay, Paris, Gallimard, 1973, p. 52.

Comprendre l'être de l'étant – ce qui semble être la visée de M. Heidegger – nous est apparu comme un effort phénoménologique allant de la description de l'étant tel qu'il est, à l'explicitation de ce qui le fait être et constitue son histoire. Or, si ce travail doit être véritablement phénoménologique, c'est qu'il convient de l'effectuer à l'horizon d'une apparition pure ; c'est-à-dire sans que le pôle récepteur de la manifestation ne soit à l'origine de quelque modification de l'apparaissant en train d'apparaître. Ici précisément, la phénoménologie de la conscience trouvait ses limites en deux positions dont la radicalité menaçait l'entreprise. D'un côté si la conscience est seule responsable de l'apparition, le monde risque de disparaître au lieu d'un idéalisme aporétique. De l'autre côté, si la conscience ne fait que pâtir d'une apparition autonome alors, ne pouvant plus expliciter son existence et celle du monde qui la fait être, elle tend à se réduire à une monade d'où rien ne sort ni entre. Dans l'un et l'autre cas, la dialectique du sujet et de l'objet demeure inopérante : là où le monde objectif a disparu au profit du sujet dans le premier cas, et là où le sujet s'évanouit dans l'objectivité du monde dans le deuxième. Nous avons déjà vu comment la phénoménologie husserlienne semblait pencher tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. Nous aurons également reconnu comment la première position caractérisait plus nettement la psychanalyse freudienne ; elle qui faisait de l'inconscient cette instance psychique

constituée de représentations mondaines introjectées dont la puissance – attisée par l'appel excitant du monde – était responsable de l'état symptomatique du sujet.

S'il n'est pas question d'inconscient dans la phénoménologie heideggerienne, la transcendance temporelle de l'être-au-monde (qui nous apparaît comme la conséquence inéluctable de l'ontologie herméneutique de *Sein und Zeit)*, semble rejoindre cette même position existentiellement intenable : celle d'un sujet ne pouvant pas, dans le même temps, être et s'expliciter en tant qu'étant. Pourtant le Dasein est, avant toute chose, « cet étant que nous sommes chaque fois nous-même et qui a, entre autres possibilités d'être, celle de questionner »[1]. Ce qui donc essentiellement, caractérise ce Dasein que nous sommes à chaque fois nous-même, c'est bien cette capacité que nous avons de questionner et ce faisant, de faire *« être »* la vérité du monde dont nous sommes. Et si cette capacité fait de nous ce que nous sommes au monde, il est impossible qu'elle soit également dans le monde duquel nous nous différencions grâce à elle. Dès lors et s'il est incontestable que le Dasein est dans le monde, il est tout aussi incontestable qu'il y soit au titre de cette « visée »[2] qui le constitue en propre : celle de pouvoir « entendre »[3] le monde en s'entendant lui-même, au monde qui le fait être étant dans l'espace-temps d'une apparition ainsi dialectisée. Par cette modalité existentiale qui le caractérise, le Dasein existe comme ce qui, dans le monde, entend le monde pour être (là) ; c'est-à-dire à l'horizon phénoménal d'une apparition mondaine de laquelle appert – dans un même temps – le sujet et l'objet qui le (dé)cèle. En effet, dans l'entendre qu'il est, le Dasein se vise en propre au sens où il se projette en tant que lui-même, dans « l'explicitation »[4] du sens acquit par la manifestation de ce qui – intentionnellement – se manifeste à lui. À l'interface des champs objectif et subjectif, l'explicitation qui caractérise ce que nous sommes à chaque fois nous-même, menace ici de nous faire retomber dans la représentativité que nous critiquions dans la philosophie de la conscience ou dans celle, inconsciente, de la psychanalyse freudienne.

> Maintenant cet étrange état de choses – que l'étant et l'être soient toujours découverts à partir de la différence et en elle – pourrait faire l'objet d'une interprétation massive, qui l'expliquerait ainsi : notre pensée représentative est agencée et constituée de telle sorte que, par un processus qui, si l'on peut dire, se

---

[1] M. Heidegger, *Être et temps*, §2, trad. fr. *op. cit*., p. 31.

[2] *Ibid.*, §31, p. 191.

[3] *Ibid.*, §31, p. 189 : « Le Dasein est en telle façon qu'il s'est chaque fois entendu ou ne s'est pas entendu à être de telle ou telle manière. Comme entendre de cette sorte, il "sait" *où* il en est avec lui-même, c'est-à-dire avec son pouvoir-être. Ce "savoir" n'est pas d'abord dû à une immanente perception de soi, il fait, au contraire, partie intégrante, de l'être du là qui est essentiellement entendre. Et c'est seulement *parce que* le Dasein est ententivement son là, qu'il peut se fourvoyer et se méprendre. »

[4] *Ibid.*, §32, p. 195.

> déroule au-dessus de sa tête, mais a son origine dans sa tête, d'emblée, entre l'étant et l'être, elle installe partout la différence. Sur cette explication en apparence évidente, mais vite trouvée, il y aurait beaucoup à dire et plus encore à questionner, et avant tout ceci : d'où vient cet « entre », dans lequel la différence doit être pour ainsi dire glissée et insérée ?[1]

Nous pensons que cette interface qui, « entre l'étant et l'être »[2], donne au Dasein son existence différenciée du monde dont il est, M. Heidegger va la trouver et la définir par son acception du « *λόγος* »[3] grec. Passant du langage au discours dans l'œuvre du philosophe allemand, le *« λόγος »* apparaît comme le principe responsable de l'être de l'étant que nous sommes à chaque fois nous-même. M. Heidegger précise ainsi que le sens de l'étant apparaissant – pour le Dasein à qui *« ce-là »* apparaît – émerge au lieu de « préalables acquis, de visée et de saisie »[4] ; lesquels sont, toujours déjà, contenus dans la langue. Dès lors, l'intelligence de l'être (du monde et de soi-même) à lieu – pour le Dasein en tant qu'entendre – non pas grâce à une représentation introjectée de la volonté autonome du monde, mais par la possibilité qu'il a de nommer les choses du monde. La langue dans laquelle il s'atteste, fait du Dasein cette différence qu'il est au sein du monde qui l'abrite. C'est dans la langue empruntée au monde que le Dasein existe son là, en tant qu'il est ceci ou cela que son « énoncé »[5] nomme pour se l'approprier. Dans *Sein und Zeit,* M. Heidegger reconnaît à l'énoncé une triple modalité de laquelle appert l'explicitation entendue du Dasein dans le monde : il « est une monstration qui détermine et communique »[6]. La langue donc, au sens initial du *« λόγος ἀποφαντικός »,* décèle l'étant en train d'être que le Dasein peut alors entendre et déterminer par nomination, pour le communiquer à un autre Dasein et ainsi se signaler comme étant entendu. Par cette triplicité phénoménale de l'énoncé, M. Heidegger semble mettre en avant la primauté ontologique qu'aurait la parole sur la langue. Aussi peut-il écrire un peu plus loin que le « soubassement ontologique de la langue est la parole »[7]. Mais en maintenant ainsi une différence d'essence entre la langue (ontique) et la parole (ontologique), M. Heidegger ré-affirme cette transcendance de l'être-au-monde que nous discutions plus avant. Dès lors – et c'est ce qui appert évidemment de *Sein und Zeit* – le langage a la possibilité d'apparaître au simple titre d'un énoncé de faits, d'où ne se manifeste aucune vérité sur l'être. Seule la parole, c'est-à-dire l'énoncé adressé, dévoile l'étant en train d'être et se donne comme la vérité de cet

---

[1] M. Heidegger, « Identité et différence » In *Question I et II*, trad. fr. *op. cit.*, p. 297.
[2] *Ibid.*
[3] M. Heidegger, *Être et temps*, §33, trad. fr. *op. cit*., p. 200.
[4] *Ibid.*, §32, p. 196.
[5] *Ibid.*, §33, p. 199.
[6] *Ibid.*, p. 202.
[7] *Ibid.*, §34, p. 209.

étant qui, parlant, « s'exprime »[1] dans l'ouverture du monde que son adresse fait être pour lui et l'autre qui entend. Cette ouverture au monde que le Dasein est à chaque fois pour lui-même, trouve donc son effectivité existentielle dans l'entendre et s'exprime dans la parole adressée. Grâce à cette dernière, le Dasein se signale au titre du là qu'il existe affectivement dans le monde s'ouvrant à lui et qui, en tant qu'il le comprend verbalement, se donne comme le monde qui s'ouvre en lui : son monde à lui. Transi par la langue qu'il « habite »[2], le Dasein s'explicite en tant qu'étant à son monde, dès lors qu'il peut nommer ce qui, du monde, l'affecte en lui assignant cette place qui est la sienne et de laquelle il se tient pour être. La parole en vient donc à produire l'être de l'étant, par le langage qui est ce *« là »* dans lequel il se tient en son entièreté : dans le sens ententif qu'il acquiert dès lors qu'il s'exprime comme cet étant-là, tellement affecté par le monde s'ouvrant ici et maintenant grâce aux mots qui le disent. Aussi la parole est-elle implicitement poésie tant son effectivité est bel est bien une production de l'être pour l'étant qui parle. En effet, *« produire » et « faire »* dérivent du grec *« ποιεῖν »* dont le substantif est *« ποίησις »* : *« poésie »*. La poésie est donc déjà, ici et de manière logique, la production de l'être de celui qui parle et qui, dans cette expression, se tient tout entier en tant qu'il est celui qui, en parlant, se donne à être (ce qu'il est) dans le monde qui l'accueille.

En reconnaissant cela, nous avons déjà délaissé le premier M. Heidegger et nous acheminons avec le second, vers « le Dit »[3] en tant qu'il est « fondation »[4] poétique de l'être. Par son histoire préexistante au Dasein qu'elle utilise, la langue est le fondement historial de l'être (du Dasein) existant en mots. Avant même toute représentation (de soi et du monde), la pensée se donne à être subjectivement en soi et pour soi, en se tenant « dans l'œil du mot »[5]. Trouvant dans le langage son « abri »[6], la parole donne au sujet pensant son sens d'être ce qu'il est, dans ce

---

[1] *Ibid* : « En parlant, le Dasein s'*ex*-prime, non parce qu'il est tout d'abord, en tant qu'"intérieur", claquemuré par rapport à un extérieur mais au contraire parce que, comme être-au-monde ententif, il est déjà "au-dehors". L'exprimé, c'est justement l'être-au-dehors, c'est-à-dire dans chaque cas la forme de la disposition (l'humeur) dont il a été montré qu'elle intéresse pleinement l'ouverture de l'être-au. Être le messager de l'être-au disposé appartient à la parole et c'est ce qui se décèle au niveau oral dans l'intonation, la modulation, le tempo de la parole, "dans la manière de parler". La communication des possibilités existentiales de la disposition, c'est-à-dire la découverte de l'existence, peut être la fin que se fixe la parole qui "parle en poème". »

[2] M. Heidegger, « …L'homme habite en poète… » In *Essais et conférences* [1954], trad. fr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 224.

[3] M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?* [1951-1952], trad. fr. A. Becker et G. Granel, Paris, puf, 2010, p. 32 : « Le Dit qui est poésie et le Dit qui est pensée ne sont jamais *identiques* ; mais ils sont parfois *le même*, savoir lorsque l'abîme entre poésie et pensée, nettement tranché, s'ouvre béant. Cela se produit quand la poésie est poésie sublime et quand la pensée est pensée profonde. »

[4] M. Heidegger, *Approche de Hölderlin*, trad. fr. *op. cit.*, p. 52 : « La poésie est fondation de l'être par la parole. »

[5] M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique* [1935], trad. fr. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 74.

[6] M. Heidegger, « Lettre sur l'humanisme » [1946] In *Questions III et IV*, trad. fr. R. Munier, Paris, Gallimard, 1966, p. 124 : « Le langage est à la fois la maison de l'Être et l'abri de l'essence de l'homme. »

monde que la langue organise pour lui. Aussi la différence essentielle de ce que le Dasein est dans le monde où il se trouve, se fonde de cette possession du parlant par le langage[1] ; ce dernier, parlé par celui qui parle, explicite le parlant en le faisant se comprendre comme étant tel dans le monde où il est et que le mot décèle. La différence de l'être et de l'étant se place bien ici en dehors de la pensée, tout en ayant son origine dans la pensée : par cette ouverture qu'elle est, à la langue du monde signifiant vers elle. Et si la parole donne au Dasein son être, c'est parce que la langue est le fondement de l'être pour celui qui parle. C'est de manière implicite donc que la langue dévoile l'être, dès lors qu'elle est parlée et ce même si elle ne sert qu'au « bavardage »[2]. Dès lors, ce dernier est tout autant responsable de l'être que le poème lui-même puisque, comme lui, il pointe l'être qui lui a donné son existence mondaine ; laquelle existence conserve justement l'être qui s'y abrite tant qu'elle est. Mais le bavardage ne dévoile pas l'être de la même manière que le poème : il le cèle de mots ne pointant qu'en direction de l'étant qui dit pour être, et ce même si son dire ne dit rien (sur l'être). En effet pour M. Heidegger, le langage et l'art sont responsables d'une « patéfaction »[3] (*Erschliessung*) de l'être. Nous comprenons cette *« patéfaction »*, non seulement comme un rendre patent, mais aussi comme une massification. Dans cette entente, le mot et l'œuvre d'art, même s'ils contiennent l'être en eux, ne le font apparaître qu'à lui « faire-violence »[4] : en le masquant sous l'étant en train d'être. Nous avons là semble-t-il, une première néantisation de l'être, appelée à faire être l'existence (plus pleine) de celui qui, toujours déjà, est en avance sur lui-même alors qu'il est, parlant, en train d'être. Abandonnant la radicalité de l'être-vers-la-mort, M. Heidegger trouve ici – dans la langue parlée – cette néantisation de l'être responsable de l'existence mondaine de l'étant au monde. Et si l'homme habite le langage pour être, alors son existence mondaine lui redevient immanente puisqu'elle se tient précisément *« là »* où il est *« pour »* être ce qu'il est. Aussi la parole, amenant toujours déjà cette néantisation de l'être qu'elle est en elle-même, « est toujours aussitôt bavardage »[5] tant que l'événement du dire n'a pu se faire entendre. Inversant la proposition de *Sein und Zeit,* la langue semble se poser en tant que primauté ontologique par rapport à son

---

[1] M. Heidegger, *Les hymnes de Hölderlin* [1934-1935], trad. fr. F. Fédier et J. Hervier, Paris, Gallimard, 1988, p. 35 : « Ce n'est pas nous qui possédons le langage, c'est le langage qui nous possède, pour le meilleur et pour le pire. »

[2] M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 26.

[3] *Ibid.*, p. 140 : « Or, en vérité, l'art est patéfaction de l'être de l'étant. »

[4] *Ibid.*, p. 177 : « Le mot déchoit de la hauteur de son faire-violence originaire, qui est patéfaction de l'être, jusqu'à devenir simple signe, et cela de façon que celui-ci se superpose ensuite lui-même à l'étant. »

[5] *Ibid.*

énoncé, et « le dire »[1] peut alors se donner comme cette parole parlant d'elle-même au sens où elle est, par essence, le « laisser être »[2] de l'étant en train d'être en parlant.

Contrairement à « la parole »[3] de *Sein und Zeit,* « la Dite »[4] ne recouvre plus cet espace transcendant de l'être-au-monde faisant ek-sister le Dasein, dans un monde où il s'atteste comme un étant que la langue désigne. Elle est la pure et simple ouverture du Dasein, à l'horizon de laquelle se tient son être-au-monde dans le rassemblement ententif de son discours[5]. C'est dans et par son dire (se disant), que l'être vient à se donner à celui qui parle et ce, parce que son langage tient ouvert le monde en (et pour) lui. Alors, dans cette ouverture immanente que la langue fait être pour lui, le sujet se tient tout entier grâce au rassemblement de son être et de son étant dans ce monde où, sans médiation, il s'atteste de son discours.

> La langue n'est pas la simple traduction extérieure en sons d'expériences intérieures poétiques, une sorte d'emballage bien utile pour les transmettre à d'autres personnes. Quand Hölderlin, dans la première strophe déjà citée de *Tout comme au jour de fête…*, dit que les poètes doivent tendre au peuple les éclairs des dieux *« sous le voile / Du chant »* (IV, 153, v. 59 *sq*), cette parole du voile et du voilement a un tout autre sens. La poésie elle-même n'est qu'un événement exceptionnel dans l'événementialité plus large du langage qui tient sous sa puissance l'homme dans son historicité. Le poétique est l'ajointement fondamental du *Dasein* historique, ce qui revient donc à dire : la langue en tant que telle constitue l'essence originelle de l'être historique de l'homme. Non ne pouvons pas définir d'abord l'essence de l'être de l'homme pour le gratifier après-coup et par-dessus le marché du langage ; au contraire, l'essence originelle de son Être est la langue elle-même.[6]

La phénoménologie devait nous donner accès à l'essence de l'homme en tant qu'elle est cette libre attestation de lui-même, au titre d'une différence de ce qu'il est au monde. Au risque de trop objectiver le sujet ou de subjectiver le monde par excès, M. Heidegger oppose l'auto-

---

[1] M. Heidegger, « *Moira* » In *Essais et conférences*, trad. fr. *op. cit.*, p. 299.

[2] M. Heidegger, « La parole dans l'élément du poème » [1953] In *Acheminement vers la parole*, trad. fr. J. Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976, p. 77 : « La polyphonie de cette parole poétique n'est pas le relâchement du laisser-aller, mais la rigueur du laisser-être ».

[3] M. Heidegger, *Être et temps*, §34, trad. fr. *op. cit*., p. 209.

[4] M. Heidegger, « D'un entretien de la parole » [1953-1954] In *Acheminement vers la parole*, trad. fr. *op. cit*, p. 133. Répondant au « japonais » qui lui demande quel mot utiliser pour parler du « déploiement » de la langue, M. Heidegger avance : « le mot *die Sage* – la Dite. Il entend et sous-entend : le dire et ce que dit le dire, en même temps que ce qui est à dire. »

[5] M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 132 : « Λόγος signifie la parole, le discours, et λέγειν signifie parler. Le dialogue est le discours alterné de la conversation, le monologue est le discours d'un seul. Mais λόγος ne signifie pas originairement discours, dire. Le mot même ne désigne rien qui se rapporte d'une façon immédiate au langage. Λέγω, λέγειν, en latin *legere*, c'est le même mot que notre colliger (cf. cueillir des cerises, collecte, récolte) ; la "lecture" n'est qu'une espèce du "colliger". Ce mot signifie : poser une chose à côté d'une autre, les mettre ensemble, bref : rassembler ; dans cette opération les choses sont en même temps distinguées les unes des autres. »

[6] M. Heidegger, *Les hymnes de Hölderlin*, trad. fr. *op. cit.*, p. 72.

fondation de l'étant dont il en va de son être propre, en cela qu'elle s'effectue grâce à la langue qu'il parle. Car « la Dite »[1] n'est certainement pas achèvement de l'entendre historial du Dasein, comme voulait l'être l'existence ek-statique de l'être-au-monde : elle n'est que l'ouverture du cheminement qu'il se doit d'accomplir pour être. Dans l'histoire qu'elle transporte avec elle, la Dite est bel et bien le fondement immanent de l'histoire dont le Dasein se nourrit, pour être ce qu'il est et se projeter sur les possibilités existentielles que le monde ouvre en lui dans la signifiance des mots par lesquels il les entend. Et si la Dite est pur laisser-être, c'est qu'elle ouvre l'existence du Dasein à l'horizon de sa libre entente de l'être qui parle (dans) sa langue. Car « l'ajointement fondamental »[2] de l'historialité du Dasein, s'il nécessite l'éclaircie de l'être qu'est la Dite, ne s'effectuera qu'à « l'événement appropriant »[3] d'une entente de son être dès lors que, libre de parler, « la parole parle »[4] au Dasein qui l'écoute. Or, cet événement qui de l'entente du dire s'en vient à ce que le Dasein s'approprie son être par la parole entendue, nécessite que le Dasein puisse entendre, à savoir qu'il se taise et écoute en silence. « Ainsi donc parler ce n'est pas en même temps écouter ; parler est *avant* tout écouter. »[5] Arrêtant son « dévalement »[6] au monde pour répondre à « l'appel du souci »[7], le Dasein s'approprie son être dans le silence gardé à l'horizon de cette éclaircie langagière que la parole lui ouvre. Il se forge ainsi un « moi »[8] dont la principale fonction est de l'arracher à l'angoissant chaos « de l'incommensurable impossibilité de l'existence ».[9]

C'est sans étonnement que nous retrouvons ici la philosophie de S. Kierkegaard ; lequel avait déjà vu comment le langage lui-même, parlant en l'homme, était responsable de l'existence subjective de l'être, dont la conscience qu'il en a caractérise la différence le faisant être au

---

[1] M. Heidegger, « D'un entretien de la parole » In *Acheminement vers la parole*, trad. fr. *op. cit*, p. 133.

[2] M. Heidegger, *Les hymnes de Hölderlin*, trad. fr. *op. cit.*, p. 72.

[3] M. Heidegger, « La parole » [1950] In *Acheminement vers la parole*, trad. fr. *op. cit*, p. 34 : « *La parole parle comme recueil où sonne le silence.* Le silence apaise dans la mesure où il supporte monde et chose en leur déploiement. Supporter monde et chose sur le mode de l'apaisement, tel est l'appropriement (*das Ereignis*) de la Dif-férence. » On notera que nous prenons le parti de traduire *« das Ereignis »,* non pas par *« appropriement »,* mais par *« événement appropriant »*.

[4] M. Heidegger, « Le chemin vers la parole » [1959] In *Acheminement vers la parole*, trad. fr. *op. cit*, p. 241 : « Alors la parole parle elle-même ? Comment pourrait-elle opérer cette merveille, elle qui n'est pas équipée d'organes vocaux ? Et pourtant la *parole* parle. Elle observe et suit d'abord et en propre ce qui se déploie dans le parler : le dire. La parole parle cependant qu'elle dit, c'est-à-dire montre. Son dire tire sa source de la Dite un jour parlée et jusqu'à ce jour encore imparlée, qui traverse et lie le tracé-ouvrant de la parole en son déploiement. »

[5] *Ibid.*

[6] M. Heidegger, *Être et temps*, §38, trad. fr. *op. cit.*, p. 223.

[7] *Ibid.*, §57, p. 331.

[8] *Ibid.*, §57, p. 332 : « L'appel provient *de* moi tout en me tombant *dessus*. »

[9] *Ibid.*, §53, p. 317.

monde[1]. Trouvant dans le langage l'appel de la « conscience morale »[2], l'existence humaine se dégageait de son abîme d'angoisse à l'organisation ententive des possibilités devenues les siennes dès lors qu'elle pouvait les nommer. Bien sûr, S. Kierkegaard ne proposait pas ici d'ontologie fondatrice. Il ouvrait seulement la voie à la possibilité d'une herméneutique phénoménologique, vers laquelle M. Heidegger s'oriente grâce à l'auto-fondation historiale de l'être que la parole dévoile au Dasein, lorsqu'il se tait et écoute ce qui du monde se signale librement à lui comme lui-même.

> Histoire (ίστορείν : reconnaître, porter à la connaissance ce qui est advenu) signifie la connaissance d'un advenir. Le genre et le mode de connaissance permettant de connaître un passé s'appelle historique. Il se déploie en tant que dévoilement, critique et interprétation de sources, et exposition de ce que l'on y a trouvé. *[...]* Ce qui se produit historiquement me concerne personnellement : je suis cet advenir. Le devancement est un mouvement conduisant le Dasein à son propre avenir. Un tel se devancer soi-même est le mouvement fondamental dont naît l'histoire, car c'est par lui que le passé se découvre. Cet advenir n'est pas un changement, un simple passage, mais, dans la mesure où nous nous précédons, nous sommes cet advenir même. Ce qui lui appartient structurellement, c'est que nous avons un savoir de nous-mêmes. C'est là que l'advenir est originellement découvert. Nous nous rapprochons de cette structure de l'historicité de la même manière que du temps. Nous sommes l'histoire, c'est-à-dire notre propre passé. Notre avenir vit du passé.[3]

Comme le fait justement remarquer Jean-François Courtine, l'œuvre de M. Heidegger, malgré sa visée herméneutique, est « très pauvre en détermination et même en questionnement de *l'historique* »[4]. Dans ses *Conférences de Cassel* – même s'il lui rend hommage – M. Heidegger va rapidement se décaler de la pensée de W. Dilthey, en soulignant comment la philosophie herméneutique de son *« maître »,* se déployant à l'horizon *« factif »* de la vie humaine, doit être dépassée par une ontologie phénoménologique sinon exclusive, au moins première. Pour autant, nous retrouvons chez les deux philosophes cette idée que toute détermination du caractère historial (ou historique pour W. Dilthey) du sujet parlant, se fonde de l'historicité première de la langue dans laquelle il se tient[5]. Nous tenons là peut-être, ce que nous recherchons ; à savoir

---

[1] S. Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, trad. fr. *op. cit.*, p. 128 : « Cette imperfection du récit, la question de savoir comment a pu venir à quelqu'un l'idée de dire à Adam ce que, selon son essence, il ne peut pas comprendre, ce défaut tombe, quand nous considérons que celui qui lui parle est le langage ».

[2] M. Heidegger, *Être et temps*, §57, trad. fr. *op. cit.*, p. 331.

[3] M. Heidegger, *Les conférences de Cassel* [1925], trad. fr. J.-C. Gens, Paris, Vrin, 2003, p. 203.

[4] J.-F. Courtine, *Archéo-Logique*, Paris, puf, 2013, p. 161.

[5] W. Dilthey, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad. fr. *op. cit.*, p. 88 : « Toutes ces déterminations du Moi et des objets ou des personnes, telles qu'elles procèdent des relations vitales, sont élevées à la réflexion et exprimées dans la langue. »

cette possibilité qu'à l'homme d'exister immédiatement (dans) le monde grâce à cette conscience d'être qui le fait être du monde, tout en le différenciant de ce dernier et des étants qui y sont déjà. Ce fait jour ici, le chemin que nous souhaitons prendre quant à proposer une psychanalyse pouvant éclairer le symptôme psychique, en tant qu'il est un phénomène par lequel se manifeste la conscience de l'homme à l'ouverture d'une explicitation de son être ; lequel ne serait *« malade »* qu'à se manifester comme dis-cordance à l'horizon d'une intersubjectivité qu'il contribue à fonder. Mais pour nous avancer sur ce chemin, il nous faut encore réfléchir cette tension sous-tendant l'œuvre heideggerienne dans son historicité propre. Aussi et à relire cette citation de M. Heidegger à la lumière de sa phénoménologie du langage, il nous apparaît que le « dévoilement »[1] historial de l'être du Dasein ne pourrait advenir qu'au lieu de cette parole qui, lui parlant, le ferait être dans le monde où il s'expliciterait en tant qu'il y serait subjectivement. Si donc l'existence de l'homme semblait s'assurer de l'immanence historiale de la langue qui l'habite, son ek-sistence subjective quant à elle, ne devrait s'en référer qu'à sa facticité historique dont l'herméneutique reconduit à son être-au-monde ; lequel être se pose comme transcendance temporelle de cette première existence, lui apparaissant maintenant au titre de ce qu'il ne peut *« être »* en propre. Pour exister alors, l'homme devrait pouvoir se tenir au lieu de cette transcendance historique qu'il vit en la disant, mais qui l'éloigne de lui-même dès lors qu'il la pense sans l'énoncer. Cela nécessite que le moi existé par le Dasein puisse phénoménalement advenir là où la transparence de sa conscience risque de le faire disparaître, en le faisant sombrer dans l'anonymat de l'être sur lequel il se fonde. Aussi l'objectivation de son histoire réfléchie menace-t-elle l'immanence de la conscience de soi, advenue d'un énoncé par lequel le moi s'existait en première personne. L'effort herméneutique de la compréhension de l'homme (et non plus du Dasein), requerra donc une interprétation seconde de l'œuvre heideggerienne, à l'aune d'une prise en compte de la facticité historiale de sa vie subjective. Pour ce faire homme (ou femme), le Dasein devra se ré-approprier ontiquement cette ontologie première sur laquelle il se tient de tout son être-au-monde : il devra s'exister à l'horizon de ses propres expériences du monde, dans la narration (ou le témoignage) de lui-même, que les philosophies de P. Ricœur et d'Emmanuel Levinas vont nous aider à thématiser.

[1] M. Heidegger, *Les conférences de Cassel*, trad. fr. *op. cit.*, p. 203.

I.3. Le phénomène de l'existence

I.3.1. De l'Ek-sistence à l'existence

> Si l'on choisit pour l'existant que nous sommes nous-mêmes et que nous comprenons comme « réalité-humaine », le titre de « sujet », il faut alors dire ceci : la transcendance désigne l'essence du sujet, elle est la structure fondamentale de la subjectivité. Jamais le sujet ne commence par exister tout d'abord comme « sujet », pour ensuite devenir *également* transcendant, *au cas où* des objets se sont présentés ; non, *être*-un-sujet, cela signifie : exister en transcendance et comme transcendance.
>
> M. Heidegger, « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" » (*Vom Wesen des Grundes, 1929*) In *Questions I et II*, trad. fr. H. Corbin, Paris, Gallimard, 1968, p. 105.

En quittant la philosophie de la conscience pour l'ontologie du Dasein, nous nous sommes volontairement décentrés de la réflexion portant sur la constitution du sujet humain. Pour autant, la considération de ce qui, de l'homme, fait de lui ce qu'il est au titre de cette différence essentielle du monde dans lequel il se tient, ne peut aucunement faire l'impasse d'une réflexion sur son langage et l'historialité que ce dernier implique pour celui qui le parle. Il nous semble d'ailleurs que toute la philosophie (européenne) de la raison humaine qui poursuivra les efforts de M. Heidegger, va se nourrir de ces derniers en les extrapolant à l'horizon d'une anthropologie subjectiviste, que le philosophe n'a lui-même que peu pensé (voire même qu'il a radicalement refusé[1]). En un mot, si le sujet « des temps modernes »[2] fondait la certitude qu'il était grâce au cogito cartésien, il va maintenant et de surcroît, pouvoir *« se donner »* un monde objectif en y attestant son existence de cette auto-fondation historiale qu'il puise de la signifiance des mots empruntés à la langue. Mais cet énoncé n'est-il pas déjà une entorse faite à la phénoménologie heideggerienne ? N'est-ce pas là une interprétation de sa philosophie, guidée par la « subjectivité transcendantale »[3] husserlienne ? N'est-ce pas là enfin la raison avancée par M. Heidegger à ce

---

[1] M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique* [1929], trad. fr.A. De Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, p. 270 : « Une réflexion critique sur l'idée d'une anthropologie philosophique ne met pas seulement en lumière son imprécision et sa fatale insuffisance, mais elle manifeste avant tout que nous ne disposons ni d'une base ni des cadres nécessaires à un examen approfondi de son essence. »

[2] M. Heidegger, *Nietzsche II* [1939-1941], trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 114 : « La détermination moderne de l'homme en tant que "sujet" n'est pas non plus aussi claire que prétend nous le faire accroire l'application courante des concepts : "sujet", "subjectivité", "subjectif", "subjectiviste" ».

[3] M. Heidegger, « Mon chemin de pensée et la phénoménologie » [1963] In *Questions III et IV*, trad. fr. *op. cit.*, p. 329 : « "Transcendantal" suppose la mise en jeu de la "subjectivité" du sujet connaissant, agissant et posant des valeurs. Les dénominations "subjectivité" et "transcendantal" indiquent que la phénoménologie, d'un mouvement conscient et résolu, revenait à la tradition de la philosophie des Temps modernes, et ce bien entendu de manière telle que la "subjectivité transcendantale" accédât à la possibilité de recevoir grâce à la phénoménologie une détermination plus originelle et universelle. »

qu'il nomme « l'incompréhension »[1] de *Sein und Zeit* ? À savoir que la question de « l'essence de l'homme »[2], plutôt que de se poser à l'horizon anthropologique d'une réflexion subjectiviste, devrait pouvoir se déplier « hors de la relation sujet-objet »[3] en laissant être le Dasein en tant qu'être-entendu et fondamentalement ek-sistant au lieu de cette langue qui l'abrite. Telle qu'elle, l'avancée heideggerienne semble pouvoir aider notre projet d'une compréhension de l'homme par lui-même, sans qu'il soit besoin d'un subjectivisme dont l'application semble faire violence à l'auto-fondation existentielle de l'homme par la parole. Dès lors et avant de nous risquer sur ce chemin, il nous faut comprendre les enjeux de cette discussion par l'éclairage des phénoménologies qui suivront ; lesquelles s'échafaudent sur les bases de ce que M. Heidegger propose d'une (im)possible lecture anthropologique de sa philosophie.

C'est principalement dans son *Nietzsche II* que M. Heidegger aborde de front cette question de la *« subjectivation »* de la « métaphysique des Temps modernes »[4], dont nous ne doutons pas que la phénoménologie soit héritière. Repartant de R. Descartes et de l'énoncé du cogito, il avance que la philosophie de la conscience s'est méprise en traduisant *« cogitatio »* par « penser »[5] et non pas, plus précisément, par « re-présenter »[6]. Or, dans le re-présenter en tant qu'acte, ce qui se tient est tout autant le représenté que celui qui se (le) représente. Aussi et selon M. Heidegger, cela n'est pas à entendre au sens où la représentation fonderait le sujet humain au titre d'une conscience qui, toujours déjà, serait « conscience de soi »[7]. Cette idée – cartésienne en son fond – ne serait qu'une interprétation de ce qui n'indiquait rien d'autre que « l'appartenance essentielle de celui qui se re-présente, à la constitution du re-présenter »[8]. Alors et en occupant une place de psychothérapeute, nous posons cette question : qu'est-ce donc que la (re)présentation humaine de cela qui apparaît sinon sa mise en mots, dont le sens fait être en même temps ce-*« là »* et l'étant parlant qui se fonde en (face de) lui ? La réponse à cette question sera tout d'abord

---

[1] M. Heidegger, *Nietzsche II*, trad. fr. *op. cit.*, p. 156.

[2] *Ibid.*, p. 155 : « L'essence de l'homme se détermine à partir de l'essencifier de la vérité de l'Être par l'Être même. »

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*, p. 119.

[5] *Ibid.*, p. 127 : « Traduit-on ici de façon irréfléchie *cogitatio* par "penser", l'on sera tenté de croire que Descartes interprétait tous les modes de comportement de l'homme en tant que penser et en tant que formes de la pensée. Cette opinion convient parfaitement à la notion courante que l'on a de la philosophie de Descartes, à savoir qu'elle serait un "rationalisme" ».

[6] *Ibid.*, p. 124.

[7] *Ibid.*, p. 126 : « C'est là ce que tout d'abord énonce la proposition : *cogito est cogito me cogitare*. Dès lors que nous l'avons élucidée, nous pourrions aussi l'interpréter de la sorte : La conscience de l'homme est par essence conscience de soi. »

[8] *Ibid.*

déterminée par le maintien ou non des parenthèses qui la structurent. Qu'elles disparaissent (en laissant paraître leur contenu) et la philosophie se rapprochant de la psychanalyse, *« retombera »* dans la doctrine de la représentation où le sujet se fondait d'un transcendantalisme duquel son identité ne pouvait plus advenir de l'immanence de sa conscience à elle-même. Si maintenant les parenthèses en venaient à véritablement effacer le contenu qui s'y abritait, nous nous positionnerions là où l'ouverture historiale opérée par la langue parlée, semblait interdire au parlant d'être le sujet de sa propre parole. Et s'il n'est plus *« sujet »*, qui donc est-il celui qui, du mot, se donne à exister un monde que sa langue lui (ap)présente ? La réponse heideggerienne – nous l'avons vue – énonce que la langue n'est pas une représentation du monde : elle est le monde existant essentiellement dans l'impropriété de ce Dasein que nous sommes à chaque fois nous-mêmes. Recevant de cet existential qu'il est toujours déjà au titre de Dasein son ek-sistence fondée sur une radicale extériorité, l'homme perd cette intériorité subjective que la dialectique classique lui assurait. Comment dès lors pourrait-il véritablement exister (dans) le monde, d'une manière purement immanente à la conscience qu'il en a ? Autrement dit, peut-on à partir de l'ek-sistence du Dasein, vivre une identité qui nous définirait comme ce que nous sommes nous-même, dans la différence que notre moi fonde en face de celui d'un autre (étant du monde) ? Autrement dit encore, comment pourrait-on passer de l'ek-sistence du Dasein à l'horizon extatique de son ouverture à l'être, à la compréhension de l'homme existant le monde à l'auto-fondation affective d'un sens que ses paroles font être, dès lors qu'elles témoignent de lui-même précisément *« là »* où il se tient ?

> L'homme est, et il est homme, pour autant qu'il est l'ek-sistant. Il se tient en extase vers l'ouverture de l'Être, ouverture qui est l'Être lui-même, lequel, en tant que ce qui jette, s'est acquis l'essence de l'homme en la jetant dans « le souci ». Jeté de la sorte, l'homme se tient « dans » l'ouverture de l'Être. Le « monde » est l'éclaircie de l'Être dans laquelle l'homme émerge du sein de son essence jetée. L'« être-au-monde » nomme l'essence de l'ek-sistence au regard de la dimension éclaircie, à partir de laquelle se déploie le « ek- » de l'ek-sistence. Pensé à partir de l'ek-sistence, d'une certaine manière le « monde » est précisément l'au-delà à l'intérieur de l'ek-sistence et pour elle. Jamais l'homme n'est d'abord homme en deçà du monde comme « sujet », qu'on entende ce mot comme « je » ou comme « nous ». Jamais non plus il n'est d'abord et seulement un sujet qui serait en même temps en relation constante avec des objets, de sorte que son essence résiderait dans la relation sujet-objet. L'homme est bien plutôt d'abord dans son essence ek-sistant dans l'ouverture de l'Être, cet ouvert seul éclaircissant l'« entre-deux » à l'intérieur duquel une « relation » de sujet à objet peut « être »[1].

[1] M. Heidegger, « Lettre sur l'humanisme » In *Questions III et IV*, trad. fr. *op. cit.*, p. 110-111.

Dans sa lettre à Jean Beaufret, M. Heidegger discute sa théorie en critiquant l'interprétation existentielle que Jean-Paul Sartre en a donné dans son ouvrage *L'être et le néant*[1]. Affirmant que l'humanisme existentiel de J.-P. Sartre se constitue au lieu d'un « oubli de l'Être »[2], M. Heidegger précise que « la pensée qui s'exprime dans *Sein und Zeit* est contre l'humanisme »[3], dès lors qu'elle constitue un véritable retour à l'être (que le penser grec a originellement ouvert). Sauf que la pensée de *Sein und Zeit* s'applique au Dasein de l'homme et non pas à l'homme lui-même, dont on est pourtant bien forcé de constater qu'il existe individuellement dans ce jet au monde que son Dasein lui ouvre existenti*a*lement. Alors, si l'homme doit se constituer de cet « Ouvert »[4] qu'est essentiellement l'être de son Dasein, il faut bien que cette ouverture se soit créée dans une *« originarité »* que M. Heidegger ne semble pas vouloir nommer. Passant du Dasein à l'homme, le philosophe a besoin de la pensée humaine au titre d'une effectuation mondaine d'un Dasein qui, d'une ouverture en-soi, devient compréhension de soi à l'horizon d'une entente de cet ouvert qu'il est pour l'homme. Ici l'homme, pour être, semble encore avoir besoin de la représentation d'un monde traduit par sa conscience, à l'horizon langagier que son Dasein a extatiquement ouvert *« pour »* lui. De ce fait, il devient évident que la subjectivité humaine ne peut aucunement être « en deçà »[5] d'une ek-sistence que l'ouverture à l'être du Dasein a aménagé pour elle. Pour M. Heidegger, si quelque chose est en deçà de l'ouvert que la réceptivité du Dasein fonde pour l'homme, ce ne peut aucunement être cette existence humaine dont J.-P. Sartre pensait pourtant qu'elle précédait[6] l'essence. Il est évident que toute l'œuvre de M. Heidegger se pose en faux contre cette interprétation ; laquelle a pourtant le mérite de nommer cet en deçà que M. Heidegger semblait, pour sa part, accrocher au lieu d'un langage qu'il dés-humanisait en quelque sorte. S'effectuant pourtant dans une dimension transcendante

---

[1] J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, *op. cit.*

[2] M. Heidegger, « Lettre sur l'humanisme » In *Questions III et IV*, trad. fr. *op. cit.*, p. 85.

[3] *Ibid.*, p. 87.

[4] M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 115: « L'Ouvert présuppose son ouverture préalable comme Ouverture de l'Ouvert lui-même, non pas l'ouverture qu'il rend possible mais celle qui le rend possible, le procès transcendantal qui jette devant, qui jette l'Ouvert lui-même, l'Extériorisation originelle qui extériorise l'extériorité et ainsi la déplie comme ce qu'elle est et comme le Dimensional extatique de l'être pour que, ainsi dépliée et de cette façon, elle soit l'éclaircie de l'être – celle dans laquelle l'homme pourra ek-sister. Ek-sister dans la vérité de l'être, l'homme ne le peut donc que sous la condition d'un Ek-sister beaucoup plus primitif, celui qui jette originellement devant soi, qui a jeté l'Ouvert et constitué le Dimensional extatique. »

[5] M. Heidegger, « Lettre sur l'humanisme » In *Questions III et IV*, trad. fr. *op. cit.*, p. 111.

[6] J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* [1945], Paris, Gallimard, 1996, p. 29 : « L'existentialisme athée, que je représente, est plus cohérent. Il déclare que si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept et que cet être c'est l'homme ou, comme dit Heidegger, la réalité-humaine. »

originelle, l'humanisme « métaphysique »[1] de J.-P. Sartre en répond à l'athéisme revendiqué du philosophe français. Mais si la transcendance de l'existence humaine s'en vient à remplacer celle de Dieu (ou de l'inconscient freudien), cela n'indique que le simple report de cette dimension sacrée, au lieu d'un nihilisme encore plus assumé que celui sur lequel le surhomme nietzschéen venait à se (re)construire. Plus périlleux encore, c'est qu'en partant d'un tel postulat, la dimension du champ phénoménal vacille et rend incertain le retour de la conscience au monde, et aux étants qui le structurent. En effet, la fondation subjective de la conscience de soi (en tant qu'étant au monde), se risque maintenant d'une effectuation réflexive seconde ne pouvant faire être son identité (sa présence), qu'en la greffant de surcroît à l'existence d'une extériorité radicalement chaotique. Car c'est bien sur le néant chaotique – implicite à la mort de « l'Être »[2] – que l'homme doit maintenant se donner une subjectivité propre. Il la re-construira au lieu d'une re-présentation de ce qu'il est pour lui-même, en tant qu'il existe le monde de « cette liberté »[3] à être qui le constitue et l'angoisse fondamentalement.

> J'émerge seul et dans l'angoisse en face du projet unique et premier qui constitue mon être, toutes les barrières, tous les gardes-fous s'écroulent, néantisés par la conscience de ma liberté : je n'ai ni ne puis avoir recours à aucune valeur contre le fait que c'est moi qui maintiens à l'être les valeurs ; rien ne peut m'assurer contre moi-même, coupé du monde et de mon essence par ce néant que je *suis*, j'ai à réaliser le sens du monde et de mon essence : j'en décide, seul, injustifiable et sans excuse.[4]

Aussi et puisque « l'angoisse est la saisie réflexive de la liberté par elle-même »[5], elle est la seule tonalité (sartrienne) qui puisse faire de moi ce que je suis, dès lors que j'en prends conscience véritablement ; c'est-à-dire sans « mauvaise foi »[6]. Dans sa tentative d'unifier l'être et la conscience d'être, J.-P. Sartre avance que la mauvaise foi met le sujet à l'abri de son angoisse : elle le détourne de sa liberté essentielle et lui propose d'être en tant que jeté dans la « facticité »[7] du monde, que le discours du vivre ensemble organise pour lui. Cette construction s'échafaude

---

[1] M. Heidegger, « Lettre sur l'humanisme » In *Questions III et IV*, trad. fr. *op. cit.*, p. 85 : « Sartre, par contre, formule ainsi le principe de l'existentialisme : l'existence précède l'essence. Il prend ici existentia, et essentia au sens de la métaphysique qui dit depuis Platon que l'essentia précède l'existentia. Sartre renverse cette proposition. Mais le renversement d'une proposition métaphysique reste une proposition métaphysique. »

[2] *Ibid.*, p. 110.

[3] Ph. Cabestan, *Qui suis-je ? Sartre et la question du sujet*, Paris, Hermann, 2015, p. 96-97 : « Cette liberté n'est pas une propriété contingente de l'existence, un simple accident. Elle est ontologiquement inscrite au cœur du sujet, et trouve son fondement ultime dans le mode d'être du pour-soi. Ainsi la liberté serait très exactement l'étoffe de mon être. »

[4] J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 74.

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*, p. 81.

[7] *Ibid.*, p. 91.

évidemment sur la philosophie heideggerienne et sur le concept d'angoisse de S. Kierkegaard. Elle semble permettre à J.-P. Sartre de critiquer la position freudienne en proposant une primauté de la conscience, là où S. Freud construisait le « mensonge »[1] de l'existence humaine sur les bases d'un transcendantalisme (inconscient) constitutif. Si le mensonge se construit « sans menteur »[2] dans la théorie freudienne, J.-P. Sartre fait de l'existence humaine un mensonge consciemment organisé par l'homme lui-même, dès lors qu'il se projette dans l'existence factice d'une identité qui n'est rien. La subjectivité n'est alors plus qu'illusion : un faire-valoir mis en face d'un monde ne pouvant que s'y soumettre, tant sa facticité propre ne vaut qu'à être organisée par la réflexion de celui qui (le) pense, pour y être ce qu'il se décide d'y être. Pourtant et à y réfléchir, « la foi de la mauvaise foi »[3] n'est pas si différente de celle sur laquelle se construisait la psychanalyse freudienne. Cette croyance est celle, injustifiée, que l'existence précède l'essence de l'homme et que le néant fonde son être en tant qu'il est pur et simple expression de sa liberté d'être-au-monde. Autrement dit, cela signifie qu'il a bien existé un Dieu dont l'Être était explicatif du tout, que ce Dieu est mort et que le néant d'être ainsi ouvert s'est en quelque sorte diffracté dans une existence partagée, et dont la destination est d'expliciter ce tout dont l'homme participe. Dès lors et si la psychanalyse semblait s'organiser au lieu d'un transcendantalisme où le néant fondait l'inconscient humain, la philosophie sartrienne semble ici réintroduire une sorte de spinozisme *« dé-naturé »*[4]. Car si l'existence précède l'essence, elle doit bien le faire pour tous les étants du monde ; lesquels donc, de leur être ensemble, peuvent bien se départager en sujets et en objets puisque les uns fondent les autres, dans une explicitation conjointe du tout. L'athéisme convaincu de J.-P. Sartre fait retomber son existentialisme dans une métaphysique se construisant sur « la transcendance »[5] première d'un « Ego »[6], devenu pur et simple « être du monde »[7]. Et même s'il s'en défendrait probablement, il nous semble bien que l'existentialisme sartrien se construise toujours en référence au sacré et ce même s'il agit de fonder la pensée, non pas sur l'Être mais bien plutôt sur son absence. Nous pouvons alors, ici, rapprocher l'existentialisme sartrien de la psychanalyse freudienne : l'une comme l'autre

---

[1] *Ibid.*, p. 86.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, p. 102.

[4] *Ibid.*, p. 50 : « Ainsi, en renversant la formule de Spinoza, nous pourrions dire que toute négation est détermination. Cela signifie que l'être est antérieur au néant et le fonde. Par quoi il faut entendre non seulement que l'être a sur le néant une préséance logique mais encore que c'est de l'être que le néant tire concrètement son efficace. C'est ce que nous exprimions en disant que le néant hante l'être. »

[5] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego* [1934], Paris, Vrin, 2003.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*, p. 13.

s'organisant du vide laissé par l'Être disparu et dont la trace en creux est responsable d'une existence humaine, soit pathologique, soit mensongère. Et si le moi freudien est le symptôme d'une pulsionnalité qui le déborde pour le faire être, le « Je »[1] sartrien n'est que l'expression de cette incommunicabilité des consciences, sur laquelle se fonde sa propre facticité.

> La conscience ne peut être bornée (comme la substance de Spinoza) que par elle-même. Elle constitue donc une totalité synthétique et individuelle entièrement isolée des autres totalités de même type et le Je ne peut être évidemment qu'une *expression* (et non une condition) de cette incommunicabilité et de cette intériorité des consciences. Nous pouvons donc répondre sans hésiter : la conception phénoménologique de la conscience rend le rôle unifiant et individualisant du Je totalement inutile. C'est la conscience au contraire qui rend possible l'unité et la personnalité de mon Je. Le Je transcendantal n'a donc pas de raison d'être. Mais, en outre, ce Je superflu est nuisible. S'il existait il arracherait la conscience à elle-même, il la diviserait, il se glisserait dans chaque conscience comme une lame opaque. Le Je transcendantal, c'est la mort de la conscience.[2]

Autrement dit, si l'identité de l'homme devait être au titre d'un « Je »[3] unique et individuel, la conscience viendrait à se scinder par l'introduction en elle de cette instance « opaque »[4] et néantisante, qui la fonderait d'une explicitation implicitement inconsciente. Autrement dit encore, J.-P. Sartre reconnaît que seule la construction psychanalytique de l'inconscient est à même de justifier l'existence de cette identité que l'individu humain recherche dans le monde, pour se pré-valoir en face des autres étants du monde. Il est évident que J.-P. Sartre – s'opposant ici à E. Husserl – prend radicalement parti pour M. Heidegger, en se ralliant à cette idée que le sujet humain ne peut être qu'au titre d'une transcendance intra-mondaine de la conscience se dépassant elle-même pour s'exister comme « Je »[5]. Transcendant son ek-sistence vers ce qu'il est dans l'extériorité où il se tient, le Dasein doit s'appartenir pour exister au titre de cette identité le faisant être cet homme-ci et non pas celui là[6]. Pour exister – c'est-à-dire pour me reconnaître à même l'être que je suis dans le monde – je dois m'appartenir au titre de cet étant-ci du monde qui m'est réservé d'être. Autant dire que l'immanence de ma conscience s'est évanouie dans cette auto-donation de moi-même, qui présuppose l'ouvert que je suis d'abord en moi, puis

---

[1] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 23.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

[6] M. Heidegger, « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" » In *Questions I et II*, trad. fr. *op. cit.*, p. 132 : « Que la réalité-humaine *[le Dasein]* "se" fasse ainsi annoncer, à soi-même, de et par *"son"* monde, cela revient à dire : dans l'acte de cette venue-à-elle-même, à partir du monde, la réalité-humaine se temporalise comme un *Soi*, c'est-à-dire comme un existant qu'il lui est réservé *d'être*, à elle en propre. »

éventuellement pour moi. Si elle me précède pour me faire être ce que toujours déjà je suis sans pouvoir me reconnaître tel, alors mon existence réalise cette ouverture à moi-même sur laquelle se fonde toute donation du monde dont *« Je »* suis. Or, si l'ouverture fondatrice me fait être au titre de même, elle implique que mon auto-fondation prenne une tournure véritablement métaphysique, dès lors que ce par quoi je m'apparais n'est pas moi, ou pire, n'est rien du tout. Par là, le courant existentialiste répond à cette difficulté de l'herméneutique ontologique qui consistait à avoir perdu de vue le monde des choses, en se détachant de leur expérience consciente sur laquelle la phénoménologie husserlienne se construisait. Car en restant husserlien, nous aurions pu dire que l'identité du sujet connaissant pouvait se donner originairement à lui en conscience, au titre de cet étant apparaissant à même l'apparition, et qui n'est autre que lui-même[1]. Là où l'apparaissant que j'étais pour moi-même trouvait son immanence d'être dans l'apparition que je suscitais de mon existence mondaine, la phénoménologie existentialiste recherche maintenant cette auto-fondation dans un monde que l'autre en face de moi (ou bien ma propre langue lorsqu'elle est parlée), aménage pour moi comme ce qui m'est réservé d'être et que je devrais re-tenir pour être. La disparition du sujet transcendantal – appelée à réunifier le soi et la conscience de soi – extériorise le soi que je suis pourtant toujours mais que je dois maintenant regagner par la constitution de cet autre qui est fondamentalement moi. Sur les prémisses de cet existentialisme héritier de l'herméneutique ontologique et récusant l'ego husserlien pour se décaler du transcendantalisme phénoménologique, les philosophies de la donation originaire vont se construire en restaurant une position transcendante appelée à totaliser un savoir redevenu, sinon « théologique »[2] pour le moins métaphysique. Il faudrait alors que l'existentialisme s'analyse anthropologiquement, afin qu'il retrouve cette possibilité d'une donation immanente du sens d'être, que le sujet parlant vise par sa parole lorsqu'il parle (de lui). Mais en devenant anthropologique, l'herméneutique ontologique sur laquelle s'échafaude l'existentialisme perdra peut-être sa validité philosophique, en retombant dans un psychologisme transcendantal difficilement conciliable avec la fondation d'être que la parole a ouvert en l'homme, pour le faire être historialement au monde. Il nous semble que c'est justement cette tension phénoménologique, que la daseinsanalyse de L. Binswanger va tenter de problématiser.

---

[1] E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1935-1936], §48, trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 189 : « L'étant, quel qu'en soit le sens concret ou abstrait, réel ou idéal, a ses façons de se donner lui-même, du côté du sujet, ses façons intentionnelles dans les modes de validation, et qui comprennent les modes subjectifs de changement de ces modes de validation mêmes dans leur synthèse de cohérence ou de discordance, qu'il s'agisse de subjectivité individuelle ou d'intersubjectivité. »

[2] D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états* [1990-1998], Paris, Gallimard, 2009, p. 74 : « En fait, la phénoménologie a été prise en otage par une théologie qui ne veut pas dire son nom. »

Mais avant d'en venir à elle, il nous faut re-penser la constitution de cet autre dont l'être-là – en face de moi – semble me fonder, au lieu d'un existentialisme que le psychiatre suisse reprendra afin d'y assoir sa psychothérapie.

I.3.2. Constitutions de l'autre

> À l'origine du problème de l'existence d'autrui, il y a une présupposition fondamentale : autrui, en effet, c'est l'*autre*, c'est-à-dire le moi qui *n'est pas* moi ; nous saisissons donc ici une négation comme structure constitutive de l'être-autrui. La présupposition commune à l'idéalisme et au réalisme, c'est que la négation constituante est négation d'extériorité. Autrui, c'est celui qui n'est pas moi et que je ne suis pas. Ce *ne-pas* indique un néant comme élément de séparation *donné* entre autrui et moi-même. Entre autrui et moi-même *il y a* un néant de séparation. Ce néant ne tire pas son origine de moi-même, ni d'autrui, ni d'une relation réciproque d'autrui et de moi-même ; mais il est, au contraire, originellement le fondement de toute relation entre autrui et moi, comme absence première de relation. C'est que, en effet, autrui m'apparaît empiriquement à l'occasion de la perception d'un corps et ce corps est un en-soi extérieur à mon corps ; le type de relation qui unit et sépare ces deux corps est la relation spatiale comme le rapport des choses qui n'ont pas de rapport entre elles, comme l'extériorité pure en tant qu'elle est donnée.
>
> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 267.

Cette citation de J.-P. Sartre en dit long sur l'impossibilité existentielle de me faire être au titre de moi, sans m'objectiver réflexivement pour me percevoir autre et m'exister comme même. Cette impossibilité trouve sa raison dans l'évanouissement implicite de la frontière entre moi et l'autre, en tant qu'il est une autre conscience en face de la mienne. Elle rencontre alors sa solution – sa possibilité – dans l'existence du corps ; autant dire dans l'ek-sistence du corps en tant que radicale extériorité d'une conscience trouvant ici (dans son corps), l'étant qui lui est réservé au titre (heideggerien) du sien propre. La possibilité de l'impossibilité existentielle trouve alors son fondement dans cette ek-sistence qu'elle se proposait pourtant de résoudre à l'unification de l'être et de la conscience d'être. Mais unifier être et conscience d'être ne veut pas dire occulter l'être au profit de la conscience. Et en mettant l'accent sur la conscience d'être, J.-P. Sartre fonde l'existentialisme que M. Heidegger avait prévu lorsqu'il écrivait ceci : « Le Dasein s'entend soi-même toujours à partir de son existence, une possibilité de soi-même, possibilité d'être soi-même ou de ne pas l'être »[1]. Alors, dans cette facticité d'une conscience oublieuse de la question posée sur son être, l'homme peut exister en tant qu'il est cet autre

[1] M. Heidegger, *Être et temps*, trad. fr. *op. cit.*, p. 37.

primordial, sur lequel sa foi (bonne ou mauvaise) se construit pour faire tenir ce qui n'est plus. Non seulement (comme nous l'avons esquissé), cette interprétation heideggerienne pourrait re-fonder philosophiquement la psychanalyse, mais elle semble tout aussi bien dessiner la voie à la philosophie de l'absolu levinassien, dont la *« métamorphose métaphysique »* semblait s'opérer sur la *Phénoménologie de la perception*[1] de M. Merleau-Ponty.

Précisément situé au carrefour de l'idéalisme et du réalisme, le corps et la perception que la conscience en a, délivrent la conscience d'être de la problématique qu'elle transporte en elle : celle de devoir être avant que d'en avoir conscience. Puisque j'ai un corps qui est moi, je me sais être et peux dès lors m'exister dans cette extériorité que j'occupe spatialement, de cette étendue qui est la mienne et qui m'atteste tant que je puis la penser comme justement mienne. Le sujet des temps modernes se retrouve ici en son entièreté métaphysique, puisqu'il redevient substance dans l'anonymat d'un corps humain dont l'individualité physique semble inapte à organiser une *« personnalité »*. Car pour ce faire, c'est maintenant l'autre corps – celui qui, en face de moi, est habité par cette conscience qui n'est pas mienne – qui devrait m'attester par « le regard »[2] qu'il porte sur moi. Exister comme moi, dit J.-P. Sartre, signifie d'abord et avant toute chose « être-vu »[3]. Aussi cette nouvelle structure existentielle de l'être-au-monde en appelle-t-elle à une bonne phénoménologie de la perception et du voir, si elle souhaite fonder cette originarité de l'ouverture à l'être qu'elle semble avoir décelé *« dans l'œil de l'autre »*. Or, proposer une phénoménologie du voir, c'est précisément revenir au phénomène du regard en tant qu'il est mien, et qu'il me donne l'apparaissant à même l'apparition que *« je »* fais être pour moi. L'impossibilité d'une réduction phénoménologique s'effectuant, comme J.-P. Sartre semble la proposer, en deuxième personne, prend ici toute son ampleur et va précipiter la phénoménologie dans un existentialisme devenu métaphysique. J.-P. Sartre le remarque d'ailleurs lui-même en notant qu'il n'est pas question, à partir de là, de réaliser une quelconque « ἐποχή phénoménologique »[4] qui dégagerait la structure existentielle de l'être-vu. Il s'agit, pour le philosophe français, d'en revenir au cogito cartésien et donc à la métaphysique moderne[5]. Cela nous semble d'une importance capitale et nous devrons le prendre en compte afin de discuter

---

[1] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* [1945] In *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010, pp 655-1165

[2] J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 292.

[3] *Ibid.*, p. 422.

[4] *Ibid.*, p. 312 : « La présence à moi d'autrui-regard n'est donc ni une connaissance, ni une projection de mon être, ni une forme d'unification ou catégorie. Elle *est* et je ne puis la dériver de moi. En même temps je ne saurais la faire tomber sous le coup de ἐποχή phénoménologique. »

[5] *Ibid.*, p. 312 : « Ce n'est pas dans le monde qu'il faut chercher d'abord autrui, mais du côté de la conscience, comme une conscience en qui et par qui la conscience se fait être ce qu'elle est. »

toute possibilité d'une analyse anthropologique qui se fonderait d'un existentialisme semblant, ici, perdre de vue la phénoménologie.

Avant d'aborder cette réflexion, nous allons poursuivre la recherche de cette subjectivité que la phénoménologie merleau-pontienne tente d'articuler, des perceptions corporelles réalisant le sentiment d'exister cette première personne qui m'échappe à trop vouloir l'être. Si nous partons de la pensée de J.-P. Sartre, nous devons retenir comment la possibilité de l'impossibilité à être moi se fonde de mon existence corporelle. Mais cette existence substantielle n'est pas à chercher dans le monde (des corps), puisqu'elle doit être trouvée dans la conscience que j'ai des corps et du mien propre en tant qu'il est cette étendue qui m'est réservée d'être. Aboutissant à ce chiasme indépassable, la philosophie sartrienne doit être abandonnée afin de reposer à nouveaux frais la question de cette ouverture originaire que mon corps organise pour moi, à même cette transcendance qu'il est en-soi, en étant dans le monde. Émergeant de la manifestation du monde en tant qu'extériorité ouverte à la conscience, la pensée de M. Merleau-Ponty propose de ré-instaurer la réduction phénoménologique husserlienne, au titre de cette seule méthode pouvant *« me donner »* le monde dont mon corps est indubitablement. Laissant ouvertes les possibilités qui du monde s'offrent à moi pour les exister comme miennes, la réduction de ma conscience d'être à cet être que je vis sans y penser, me fournit l'horizon d'un monde intotalisable[1] : une pure ouverture originaire dans laquelle le *« jeu de l'être »*[2] peut à nouveau me constituer comme moi. Cela suppose évidemment que la réduction se fasse en première personne et qu'elle parte des possibilités qui sont les miennes propres, les plus immanentes et existentiellement certaines : c'est-à-dire des perceptions que j'ai du monde dès lors que j'y vis en tant que corps.

> Le premier acte philosophique serait donc de revenir au monde vécu en deçà du monde objectif, puisque c'est en lui que nous pourrons comprendre le droit comme les limites du monde objectif, de rendre à la chose sa physionomie concrète, aux organismes leur manière propre de traiter le monde, à la subjectivité son inhérence historique, de retrouver les phénomènes, la couche d'expérience vivante à travers laquelle autrui et les choses nous sont d'abord donnés, le système « Moi-Autrui-les-choses » à l'état naissant, de réveiller la perception et de déjouer

[1] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* In *Œuvres*, *op. cit.*, p. 738 : « C'est pourquoi seule de toute les philosophies la phénoménologie parle d'un *champ* transcendantal. Ce mot signifie que la réflexion n'a jamais sous son regard le monde entier et la pluralité des monades déployés et objectivés et qu'elle ne dispose jamais que d'une vue partielle et d'une puissance limitée. »

[2] J.-L. Marion, *Réduction et donation* [1989], Paris, puf, 2015, p. 165 : « Le Dasein joue – au sens où le bois joue : il ménage un écart, une articulation, une mobilité pour que se déplie le pli, partout ailleurs invisible, de l'être, tournant sur cet étant comme un panneau sur un gond. »

> la ruse par laquelle elle se laisse oublier comme fait et comme perception au profit de l'objet qu'elle nous livre et de la tradition rationnelle qu'elle fonde.[1]

Le premier acte phénoménologique capable de reposer à nouveaux frais la question de ce sujet que je suis et qui me transcende, c'est non pas de me laisser être vu mais de voir moi-même. Par le regard que je porte sur les choses du monde qui ne sont pas moi, je constitue l'horizon de ce champ phénoménal qui est le mien dès lors que, sans y penser, je le vis à titre de moi se constituant en lui. Je suis là, précisément dans l'être des choses qui sont miennes dès lors que, les voyant, je puis les reconnaître et me reconnaître les reconnaissant. « Regarder un objet, dit M. Merleau-Ponty, c'est venir l'habiter »[2]. Aussi devons-nous repartir de cette phénoménologie du vécu dont la constitution temporelle seule peut m'attester à titre de même. Encore faut-il, en suivant la consigne merleau-pontienne, ne pas prétendre que ce regard puisse constituer le monde qui me transcende et dans lequel je serais dans la plénitude d'une monade fermée sur elle-même – c'est-à-dire morte. Il convient plutôt de garder en tête l'idée heideggerienne que je suis cet être fini mais qui, finissant, vit les possibilités qui s'offrent à lui et qui le définissent comme ce qu'il est avant de n'être plus. Or, ce que je suis d'abord et avant toute chose, c'est ce corps duquel le monde s'offre à moi en devenant mien. Mon corps est ce lieu qui m'est réservé d'être dans la transcendance du monde qu'il ouvre en moi, afin de me donner les choses du monde m'apparaissant et dont la vérité – que j'habite de mon regard – est son apparition même suscitée de la place que j'occupe en lui. C'est dans mon corps que je puise cette partie de néant, qui m'est nécessaire à fonder ce que je suis dans le monde où ma pensée s'extériorise. Parce que je ne puis aucunement l'avoir comme cette chose-ci de ce monde-là, et parce qu'il est bien plus mien que n'importe laquelle de ces choses mondaines qui se présentent à moi grâce à lui ; mon corps est cette part de mon être qui, vivante, n'existe pour ma conscience qu'à la condition d'un effort réflexif. Dans cet effort ma conscience, si elle récupère bien l'être de ce corps qu'elle vit habituellement, fait disparaître l'immanence de ce qu'il est pour elle, en l'objectivant et en l'éloignant d'elle. S'existant alors à distance de ce corps qu'elle est toujours déjà, ma conscience se construit à l'horizon de cette transcendance corporelle intotalisable qui la fait être ce qu'elle est. Et dans ce monde qui s'ouvre ainsi, elle se donne à elle-même au titre de conscience de soi. Le corps aménage un espace pour l'être de la conscience devenant conscience d'être, précisément là où l'extériorité qui s'ouvre en lui rencontre l'intériorité de la pensée prenant son essor des perceptions qui l'animent. Non seulement les perceptions corporelles que j'ai du

[1] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* In *Œuvres*, *op. cit.*, p. 733.
[2] *Ibid.*, p. 746.

monde initient la pensée que j'ai de moi percevant le monde, mais elles rendent possible la temporalité de mon existence dès lors qu'elle convoque ces expériences passées qui, aujourd'hui, me font être ce que je suis. Et cette temporalisation de mon être-au-monde n'a même pas besoin de ma pensée pour se déployer et me faire être tel : il lui suffit de s'appuyer sur cette connaissance corporelle vitale que j'ai en moi et qui me fait habiter l'espace extérieur des mouvements corporels desquels je me tiens au titre de même. Si mon corps est cet espace qui m'est réservé d'être dans le monde, son intériorité implique une extériorité qui lui réponde et le fonde en retour, d'une manière absolument corrélationnelle. Autant dire qu'avec M. Merleau-Ponty, le corps acquiert phénoménologiquement cette originarité historiale dont l'ouverture au monde fonde l'ouvert existential que je suis toujours déjà, avant même de l'exister comme moi au monde. Parce qu'il contient le temps grâce auquel se sont fondées et se fondent toute mes possibilités d'être, parce qu'il m'ouvre l'espace dans lequel je puis exister ces mêmes possibilités jusqu'à ma fin, le corps me donne originairement et le temps et l'espace sur lesquels l'histoire structurant ma conscience me fait être ce que je suis dans ce monde qui m'abrite à titre de corps. Lieu où se déposent mes « habitudes »[1], mon corps est l'espace duquel je puise la signifiance originaire de mon ego : celui-là même que mes mouvements corporels réitèrent pour fonder mon existence, au titre de ce même que je suis par la conscience de moi, vivant dans ce monde qui m'anime.

> Le corps n'est donc pas un objet. Pour la même raison, la conscience que j'en ai n'est pas une pensée, c'est-à-dire que je ne peux le décomposer et le recomposer pour en former une idée claire. Son unité est toujours implicite et confuse. Il est toujours autre chose que ce qu'il est, toujours sexualité en même temps que liberté, enraciné dans la nature au moment même où il se transforme par la culture, jamais fermé sur lui-même et jamais dépassé. Qu'il s'agisse du corps d'autrui ou de mon propre corps, je n'ai pas d'autre moyen de connaître le corps humain que de le vivre, c'est-à-dire de reprendre à mon compte le drame qui le traverse et de me confondre avec lui. Je suis donc mon corps, au moins dans toute la mesure où j'ai un acquis et réciproquement mon corps est comme un sujet naturel, comme une esquisse provisoire de mon être total. Ainsi l'expérience du corps propre s'oppose au mouvement réflexif qui dégage l'objet du sujet et le sujet de l'objet, et qui ne nous donne que la pensée du corps ou le corps en idée et non pas l'expérience du corps ou le corps en réalité.[2]

Poursuivant cette pensée qui remonte jusqu'à l'origine de l'expérience vivante se déployant dans et par le corps de l'homme, M. Merleau-Ponty en vient à aborder la force vitale animant le corps

[1] *Ibid.*, p. 825.
[2] *Ibid.*, p. 887.

d'un sujet corrélationnellement fondé par la transcendance mondaine que son corps ouvre au jeu de son existence. Cette force vitale, le philosophe la trouve précisément là où S. Freud l'avait laissé, en forgeant sa propre « conception de la sexualité et du désir »[1]. Précédant alors E. Levinas, M. Merleau-Ponty propose ici un retour au monde des étants, par la constitution désirante de cet autre qui n'est pas moi et vers lequel mon corps me pousse afin que je réalise, grâce à son existence, ce que je suis moi-même. Prenant ici le contre-pied de J.-P. Sartre, le philosophe affirme que l'autre se constitue d'abord comme corps, pour ensuite devenir une conscience de soi dont la perception (en archi-présence) fonde cette éthique qui m'impose son respect. La constitution de l'autre en passe ici par cet appétit que mon corps exprime automatiquement pour le monde des étants vers lesquels il me pousse. Ce « drame »[2] qui me traverse – qui pour S. Freud s'appelait conflit pulsionnel inconscient – est ici l'existence de mon corps vivant que je dois me ré-approprier pour être moi-même, à l'interface d'une intériorité ayant besoin de l'extériorité de cet autre, vers qui je m'ouvre à l'être par ricochets. Mon corps, parce qu'il ne peut se suffire de sa vie propre, a besoin de cet autre primordial que ma conscience constitue pour moi, avant de le projeter sur autrui qui n'est pas moi, mais qui pourtant me ressemble suffisamment pour être celui que je recherche afin d'exister comme moi. Le corps, écrit M. Merleau-Ponty, « exprime l'existence *[...]* au sens où la parole exprime la pensée »[3]. La sexualité parle avant même que le moi désirant aborde verbalement cet autrui à qui il demande de le reconnaître comme désirable en miroir. Nous retrouvons ici à peine voilée, la théorie freudienne lorsqu'elle avançait que l'historicité subjective était à rechercher du côté d'une histoire sexuelle s'organisant en conflit, dans le *« tragi-comique »* d'une demande adressée à l'autre et ne trouvant jamais vraiment de réponse satisfaisante. Pour autant, la sexualité merleau-pontienne ne va pas se « généraliser »[4] à toute l'existence de l'homme et encore moins se redoubler d'un contenu latent que seule une herméneutique symbolique bien conduite serait à même de dévoiler. La sexualité – disons phénoménologique, doit être prise comme cet évènement de mon existence qui me dévoile à moi-même, dès lors que j'ai besoin d'un autre pour l'exprimer et m'exprimer en elle. Organisatrice de cet autre qui est moi existant un désir

---

[1] E. De Saint Aubert, *Être et chair. Du corps au désir : l'habilitation ontologique de la chair*, Paris, Vrin, 2013, p. 324 : « Merleau-Ponty paraît suivre spontanément ces divers écarts vis-à-vis de l'approche freudienne de la pulsion, tout en allant encore plus loin dans sa conception de la sexualité et du désir, qui semble parfaitement dénuée de dimension conservatrice. Et il engage une évaluation ontologique de la sexualité dont la radicalité ne trouve de correspondant chez aucun des auteurs que nous venons d'évoquer. »

[2] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* In *Œuvres*, *op. cit.*, p. 887.

[3] *Ibid.*, p. 852.

[4] E. De Saint Aubert, *Être et chair. Du corps au désir : l'habilitation ontologique de la chair*, *op. cit.*, p. 325 : « La sexualité n'est pas un principe explicatif, et il ne s'agit pas de la généraliser au sens de l'étendre à tout. »

mesuré à l'aune de mon éthique, la sexualité est cet évènement de ma vie qui réalise mon histoire, à l'horizon d'une infinité transcendante que la transmission de l'être (que je suis) peut maintenant faire advenir. Ouverture de l'ouvert transcendant dans lequel j'existe comme un autre, mon désir d'être dispose l'horizon d'une subjectivité transmise par la mémoire des corps et des paroles qui la soutiennent. Désir et sexualité ne sont donc pas à entendre comme un principe de cette dialectique par laquelle le moi s'attesterait devant un autre, contraint de s'y soumettre. Loin de constituer une philosophie de la domination (comme l'hégélianisme l'abordait), la phénoménologie de la perception charnelle aménage un espace de jeu pour le rapport des étants que nous sommes, à l'être qui toujours déjà les fonde.

Aussi et contrairement à la psychanalyse freudienne, le désir charnel n'est pas ici le témoin de la constitution génétique d'une radicale altérité, à l'origine de mon inconscient en tant qu'il est cette histoire intime donnant sa forme conflictuelle à l'existence dont je pâtis. Ici, le désir des corps qui me pousse à être ce que je suis dans le monde où je me tiens par et avec les autres, s'opère sur cette liberté qui est l'essence même de mon existence et sur laquelle E. Levinas construit sa phénoménologie éthique. Voyant dans l'ontologie heideggerienne – où le primat de l'être sur l'étant réduit « l'Autre au Même »[1] – une nouvelle « philosophie de la puissance »[2], E. Levinas propose de réconcilier l'être et l'étant grâce à une métaphysique de l'altérité, dans laquelle l'apparition de l'autre fonderait la liberté de l'ego dans son rapport à l'apparaissant.

> Entre une philosophie de la transcendance qui situe ailleurs la vraie vie à laquelle l'homme accèderait, en s'échappant d'ici, aux instances privilégiés de l'élévation liturgique, mystique ou en mourant – et une philosophie de l'immanence de l'être quand tout « autre » (cause de guerre), englobé par le Même, s'évanouit au terme de l'histoire, nous nous proposons de décrire, dans le déroulement de l'existence terrestre, de l'existence économique comme nous l'appelons, une relation avec l'Autre, qui n'aboutit pas à une totalité divine ou humaine, mais l'idée de l'infini. Une telle relation est la métaphysique même. L'histoire ne serait pas le plan privilégié où se manifeste l'être dégagé du particularisme des points de vue dont la réflexion porterait encore la tare. *[...]* L'histoire, rapport entre hommes, ignore une position de Moi envers l'Autre où l'Autre demeure transcendant par rapport à moi. Si je ne suis pas extérieur à l'histoire par moi-même, je trouve en autrui un point, par rapport à l'histoire, absolu ; non pas en fusionnant avec autrui, mais en parlant avec lui.[3]

[1] E. Levinas, *Totalité et infini* [1961], Paris, Le Livre de Poche, 2009, p. 37.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 44-45.

Entre la psychanalyse (qui prétend comprendre l'homme au regard d'un inconscient signifiant au-delà du monde existé) et la phénoménologie (qui de E. Husserl à J.-P. Sartre semble vouloir abstraire l'individualité de l'homme à une ontologie anonyme le transcendant), E. Levinas propose de rendre compte de cette différence entre « Moi »[1] et « l'Autre »[2], au titre d'une absoluité corrélationnelle dont l'origine est cette apparition du visage qui me voit, qui m'entend et me parle. La vision, déjà, n'est pas à entendre comme la saisie d'un objet qui me constitue par la perception que j'en ai ici et maintenant. La vision en elle-même est l'ouverture de l'être à lui-même, par cet « il y a »[3] du monde que j'oublie en l'apercevant simplement à l'horizon de son être[4]. La vision en tant qu'acte est ce par quoi je m'éprouve dans le monde : dans ce « frisson »[5] du moi qui s'auto-fonde comme sensibilité propre et individuelle. Me procurant la pleine « jouissance »[6] de ce moi qui s'atteste dans ma liberté et mon indépendance, la vision m'ouvre également à cette dépendance que je suis au regard du monde et des autres. Prenant le contrepoint de M. Heidegger, E. Levinas affirme que la jouissance du moi s'auto-déterminant par et dans le champ phénoménal de l'apparition, n'est pas à entendre comme cette disposition qui, de l'étant, m'ouvre à l'être et à moi en tant qu'étant. L'apparition de cet étant que je suis pour moi et qui se redouble dans le monde sur le visage de l'autre, est la pure aperception de cette fondation du monde par l'être dont je suis. Aussi la subjectivité prend-elle « son origine dans l'indépendance et dans la souveraineté de la jouissance »[7]. La subjectivité n'est donc rien de moins que ce vertige du moi qui, voyant le monde sur le visage de l'autre qui m'apparaît, m'atteste en tant que ce que je suis pour moi : infinie sensibilité qui, de moi à l'autre, fonde la totalité d'un monde qui nous fait être. En fait, « l'épiphanie »[8] de ce visage qui me transcende pour me faire être, me décolle de cette jouissance que je suis pour moi et m'ouvre à cette existence mondaine qui me donne sens : à cet être-au-monde qui ne peut ici que se soutenir de mon éthique, dès lors que je prends conscience que ce qui se joue pour moi se joue aussi pour l'autre. Si donc je m'existe comme indépendance et liberté, ce n'est qu'à reconnaître cette dépendance à l'autre qui me fait le laisser, lui-aussi, s'exister comme indépendance et liberté.

---

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, p. 207.

[4] *Ibid.*, p. 209 : « La vision comme oubli de l'*il y a* est due à la satisfaction essentielle, à l'agrément de la sensibilité, jouissance, contentement du fini sans souci de l'infini. La conscience retourne à elle-même, tout en se fuyant dans la vision. »

[5] *Ibid.*, p. 116.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*, p. 117

[8] *Ibid.*, p. 213.

Aussi le sujet humain, semble dire E. Levinas, s'existe par l'expression actée de cette absolue *« in-dépendance »* qui jamais ne se ferme sur elle-même, mais jamais non plus ne se suffit de l'autre sur lequel elle se construit.

> L'idée de l'infini, l'infiniment plus contenu dans le moins, se produit concrètement sous les espèces d'une relation avec le visage. Et seule l'idée de l'infini – maintient l'extériorité de l'Autre par rapport au Même, malgré ce rapport. De sorte qu'ici se produit une articulation analogue à l'argument ontologique : en l'espèce, l'extériorité d'un être s'inscrit dans son essence. Seulement ainsi ne s'articule pas un raisonnement, mais l'épiphanie comme visage. Le désir métaphysique de l'absolument autre qui anime l'intellectualisme (ou l'empirisme radical confiant dans l'enseignement de l'extériorité) déploie son *én-ergie* dans la vision du visage ou dans l'idée de l'infini. L'idée de l'infini dépasse mes pouvoirs *[…]*. Elle ne vient pas de notre fond a priori et, par là elle est l'expérience par excellence.[1]

Pour que la subjectivité soit – pour qu'elle me soit donnée au titre de ce qu'elle est dans le monde – elle doit donc réaliser cette ouverture à l'autre où l'infinitude du rapport sensible (voire sensuel) que nous entretenons, fonde cette expérience que j'ai du monde et qui est celle de ma subjectivité en tant qu'elle n'est jamais assurée d'être pleinement. Aussi ne suis-je jamais sûr d'être moi-même, sauf à exister un rapport moral avec l'autre et ce grâce à cette éthique qui s'impose à moi, en me précédant dès lors que je la rencontre au détour de cette épiphanie du visage de l'autre. Alors et à suivre scrupuleusement la philosophie levinassienne, il nous semble que nous retombons dans l'aporie sartrienne d'une existence – ici morale, précédant et transcendant l'essence de l'être pour le déterminer en tant que sujet éthique. L'histoire de cette éthique qui me fait être en tant que sujet de mes propres actes se présente là : sur le visage de l'autre qui me voit et qui donne sens à mon être dès lors que nous nous parlons, dès lors que nous nous explicitons en échangeant. Si donc le sujet ne s'objective manifestement pas dans la métaphysique d'E. Levinas, il ne peut en aucun cas advenir de l'immanence de sa conscience de soi ; laquelle semble s'évanouir au lieu d'une instance éthique que l'anthropologie freudienne aurait tôt fait de replacer dans l'appareil psychique de l'homme.

Nous voyons dans les efforts de M. Merleau-Ponty et d'E. Levinas, la nécessité pour la phénoménologie, d'une part de revenir au champ phénoménal de l'expérience et d'autre part, de se dégager d'une relation sujet/objet dont l'aporétique aboutit systématiquement à la contamination du subjectif par l'objectif et vice versa. Nous en comprenons la difficulté princeps

[1] *Ibid.*

– et probablement héritière de la pensée heideggerienne – d'en faire advenir, sans tomber dans le psychologisme, une conscience de soi unique et différente de l'autre ; c'est-à-dire s'existant à distance de cet anonymat dont l'effort philosophique semble être le corollaire, dès lors qu'il s'applique à faire être une vérité universelle. Pour autant et en suivant la pensée du second M. Heidegger, il nous semble que l'une des voies pouvant faire être la conscience de soi caractérisant l'homme en tant que cet étant-là de ce monde-ci, consisterait à s'intéresser au langage au titre du discours individuel dont l'acte signifiant pourrait faire dire à l'homme qu'il est tel, par l'herméneutique immanente du récit qu'il fait de lui. Nous verrons dans notre troisième partie, comment cette voie est celle qu'emprunte P. Ricœur et nous allons voir maintenant comment elle donne naissance à l'analyse existentielle, que L. Binswanger construit sur les bases de sa compréhension phénoménologique de la psychanalyse freudienne.

II. À PROPOS DE L'ANALYSE EXISTENTIELLE

II.1. De l'anthropologie phénoménologique à la *Daseinsanalyse*

II.1.1. Psychanalyse ou psychothérapie existentielle ?

> Je ne m'en suis naturellement jamais « tiré sans l'ics. », que ce soit dans la pratique psychothérapeutique, qui est impossible sans la conception freudienne de l'inconscient, que ce soit, de même, dans la « théorie ». Mais en me tournant vers la phénoménologie et l'analyse existentielle, le problème de l'inconscient s'est transformé pour moi ; il s'est élargi et approfondi dans la mesure où il s'opposait toujours moins au « conscient », opposition qui le détermine largement encore en psychanalyse *[…]*. Dans la mesure où dans l'analyse existentielle de Heidegger – au contraire de Sartre –, on part précisément non pas du conscient, mais de l'être-présent comme être-dans-le-monde, cette opposition s'effaçait pour moi au profit d'une description des divers modes et des diverses structures phénoménologiques décelables de l'être-dans-le-monde.
>
> L. Binswanger, « Souvenirs sur Sigmund Freud » (*Erinnerungen an Sigmund Freud, 1955*) In *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, trad. fr. R. Lewinter, Paris, Gallimard, 1970, p. 328-329.

Ecrits en 1955, ces « souvenirs »[1] de L. Binswanger révèlent bien comment l'inventeur de l'analyse existentielle ainsi que son invention, hésitent entre une position thérapeutique proprement psychopathologique et une position théorique phénoménologique. Il nous semble justement que cette hésitation tient dans la problématique de la subjectivité : du « qui »[2] de l'homme, se donnant alternativement comme sujet de la psychanalyse ou comme possibilité d'être (là) phénoménologique. Si l'individualité de l'homme se résolvait pour S. Freud dans l'histoire de sa sexualité le constituant sur un fond anthropologique universel, elle ne semblait pas pouvoir trouver de réponse assurée dans la philosophie phénoménologique telle que nous l'avons reprise. Aussi pourrions-nous penser que cette question portée sur l'individualité psychique de l'homme est une question annexe pour la philosophie et qu'elle n'intéresse, en fait, que la psychologie. Au contraire, nous pensons avec L. Binswanger qu'il n'en est rien. En effet, si la philosophie de la conscience de soi ne peut prendre en compte les différences individuelles

---

[1] L. Binswanger, « Souvenirs sur Sigmund Freud » In *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne,* trad fr. *op. cit*., pp. 263-366.

[2] L. Binswanger, « Analytique existentielle et psychiatrie » [1950] In *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, trad. fr. *op. cit.*, p. 97. En écrivant sur la distinction qui s'effectue entre « analyse existentielle » et « psychopathologie », l'auteur affirme que « cette distinction concerne avant tout le discours sur le *qui* (pour ne pas dire le sujet) *de l'être-dans-le-monde*. »

qui, par définition, font être le soi, alors elle ne peut rendre compte de l'universalité effective de cette conscience que nous sommes à chaque fois nous-même et pour nous-mêmes. En délaissant la question portée sur l'individualité du soi, ou bien la philosophie ne pourra implicitement pas rendre compte de la conscience de soi, ou bien elle ne pourra pas *« appliquer »* ses résultats à l'entièreté de cette conscience, sauf à la *« croire »* existentiellement identique pour tous. Car nous constatons au quotidien – et ce même sans être clinicien – une grande disparité dans l'existence humaine de la conscience devenant conscience de soi. Une disparité telle que la science médicale de l'esprit – la psychiatrie – a proposé une distinction entre ce qui tiendrait d'une existence normale de la conscience de soi au monde, de ce qui en constituerait une existence pathologique. Sans développer ici la discussion soulevée par cette distinction (nous l'aborderons dans notre troisième partie), nous remarquons comment la philosophie phénoménologique (au contraire de la philosophie morale de Michel Foucault par exemple[1]), n'a que peu abordé cette question. Peut-on y voir l'aveu silencieux que l'existence de la dé-raison ferait vaciller les avancées scientifiques des philosophies de l'esprit ? Doit-on en conclure que ces mêmes avancées devraient s'appliquer telles quelles à l'existence dite pathologique, ou bien que cette dernière n'existerait tout simplement pas aux yeux de la phénoménologie ? Il nous semble que ces mêmes questions sont celles qui font avancer L. Binswanger, vers l'application psychothérapeutique des conséquences existentielles des phénoménologies husserlienne et heideggerienne. Une application qui n'est pas sans susciter de nombreuses interrogations, voire même quelques rejets de la part des deux disciplines (phénoménologie et psychothérapie analytique) ; lesquelles ont parfois vu d'un œil suspicieux leur rapprochement parfois contradictoire. Aussi S. Freud reprochera-t-il au psychiatre suisse d'avoir escamoté la pierre angulaire de la psychanalyse qu'est l'inconscient. Quant à M. Heidegger, il l'accusera d'avoir sans ménagement « anthropologisé »[2] une ontologie herméneutique qui, selon le philosophe, ne s'y prêtait guerre.

> Par analyse existentielle, nous entendons une recherche anthropologique, c'est-à-dire une recherche scientifique dirigée sur l'essence de l'être-homme. Son nom comme son fondement philosophique, l'analyse existentielle les dérive de l'analytique existentielle de Heidegger. Le mérite de ce dernier, *[...]* est d'avoir

[1] P. Billouet, *Foucault*, Paris, Les Belles Lettres, 2003 : p. 17 : « Foucault a dit plusieurs fois qu'il cherchait à faire la généalogie de la morale de nos mœurs et de nos institutions modernes : école, prison, hôpital, usine, mariage. »

[2] L. Binswanger, *Sur la fuite des idées* [1933], trad. fr. M. Dupuis, Grenoble, Millon, 2000, p. 21 : « Au lieu de faire longuement de l'anthropomorphisme avec des fonctions et des *processus* partiels déshumanisés, on devrait logiquement anthropol*ogiser* ; c'est alors seulement que devient possible une description adéquate des états de faits psychologiques. »

> dégagé dans l'être-présent une *structure fondamentale*, en l'exposant dans ses membres essentiels : la structure de l'être-dans-le-monde. *[...]* L'énoncé de l'être-dans-le-monde a donc, chez Heidegger, le caractère d'une thèse ontologique, c'est-à-dire d'une énonciation sur un contenu essentiel qui détermine l'être-présent en général. C'est de la découverte et de l'exposition de ce contenu essentiel que l'analyse existentielle a reçu son impulsion décisive, son fondement et sa justification philosophiques, ainsi que ses directives méthodologiques. Mais elle-même n'est ni ontologie ni philosophie en général c'est pourquoi la désignation d'*anthropologie philosophique* ne peut être acceptée par l'analyse existentielle ; seule, *[...]* la désignation d'*anthropologie phénoménologique* recouvre le véritable état des choses. L'analyse existentielle ne pose aucune thèse ontologique sur un contenu essentiel qui détermine l'être-présent, mais elle fait des énonciations ontiques, c'est-à-dire des énonciations sur des constatations effectives opérées sur des *formes* et des *structures* de l'être-présent, qui surviennent factuellement.[1]

Nous avons ici – dans sa touchante naïveté contradictoire – la note d'intention de cette analyse existentielle que L. Binswanger décide de faire être après l'avoir nommée, dans un premier temps, « anthropologie phénoménologique »[2]. Contradictoire d'abord, parce que nous ne voyons pas comment une « recherche scientifique dirigée sur l'essence »[3] de l'homme peut sérieusement ne poser « aucune thèse ontologique sur un contenu essentiel »[4], qui déterminerait la présence au monde de celui qui se soutient de cette « structure fondamentale »[5] d'être pour exister. Aussi demandons-nous ce que voudrait bien dire ces « énonciations ontiques »[6] faites sur la structure essentielle de l'être de l'homme, si elles ne partaient pas de la thèse que l'homme est, et qu'il est précisément grâce à cette structure fondamentale de son être-au-monde ? Ce que nous voulons dire par là, c'est que l'acceptation tacite de la thèse que l'homme existe les possibilités que son ouverture au monde aménage dans le souci et l'entente de l'être, fait poser ce postulat que l'anthropologie devrait ce soutenir d'une ontologie qui, justement, n'est pas immédiatement science des hommes. Note d'intention naïve donc pour la raison que nous venons de soulever : c'est-à-dire que pour rendre anthropologique la pensée ontologique de M. Heidegger, il faudrait accepter que cette dernière ait découvert une pluralité structurelle de cet être-présent que nous nommions jusque là Dasein. Or, il nous semble bien que la structure du Dasein tient philosophiquement du fait même qu'elle soit universelle ; c'est-à-dire identique en chaque

---

[1] L. Binswanger, « Sur la direction de la recherche analytico-existentielle en psychiatrie » [1945] In *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, trad. fr. *op. cit.*, p. 51-52.

[2] *Ibid.,* p. 52.

[3] *Ibid.,* p. 51.

[4] *Ibid.,* p. 52.

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*

conscience. C'est d'ailleurs parce qu'elle repose entièrement sur cette vérité philosophique que l'ontologie heideggerienne a rendu conjecturales les tentatives phénoménologiques alliant l'être aux consciences d'être ; lesquelles conjonctures sont – comme nous l'avons vu – celles que les philosophies post-heideggeriennes ont proposé.

Avançant une alternative aux phénoménologies postérieures à *Sein und Zeit*, L. Binswanger semble vouloir concilier la pensée psychanalytique et l'herméneutique ontologique. En effet, l'idée que le fondement universel de la psyché humaine soit responsable des différentes personnalités – en cela quelles sont de simples divergences historiquement explicitées par l'existence individuelle de ce même fond – est l'idée qui structure toute la théorie freudienne. Aussi et en appliquant ce mode de pensée au Dasein, il devient évident qu'il pourrait lui même éclairer les divergences personnelles, en cela qu'elles ne seraient que différentes modalités d'existence de ce même fond, toujours déjà étant à l'arrière fond de toute action humaine (qu'elle soit pensée ou comportement). Ici, le psychiatre suisse rencontre fatalement une difficulté : soit les différentes modalités d'existence du Dasein ne sont que l'apparat subjectif des possibilités que l'ouverture au monde a décelé pour celui qui s'y tient de son existence, soit ces différences constituent à chaque fois une structure unique de l'être-là. Dans le premier cas, la pensée du psychiatre en revient à une philosophie existentielle. Dans le second cas, elle retombe dans la psychologie psychanalytique. Aussi nous semble-t-il que L. Binswanger hésite entre ces deux pôles et ce, même si la citation que nous discutons laissait entendre que les différentes « *structures* de l'être présent »[1] s'organisaient historialement comme différentes personnalités psychologiques. Dans tous les cas, cette tension va structurer l'analyse existentielle dès ses débuts et va expliquer pourquoi cette dernière prendra des allures de caractérologie en phénoménologie psychiatrique.

À ses prémisses, la réflexion de L. Binswanger semble privilégier la première solution en reconnaissant dans le moi humain un « ipse »[2] (phénoménal) qu'il conviendrait de rechercher « en soi-même »[3] pour l'être, plutôt que de le théoriser pour l'exister. Dégageant par là une

[1] *Ibid.*

[2] L. Binswanger, « La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie » [1936] In *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, trad. fr. *op. cit.*, p. 227.

[3] *Ibid.*

nouvelle « voie »[1] psychothérapeutique, le psychiatre helvète propose de s'éloigner du paradigme freudien afin de rendre compte du sujet humain à même la phénoménalité de cet être qu'il est ; à chaque fois lui-même, pour lui-même et dans la spatio-temporalité mondaine qui le fait être tel à un tel présent. Déjà « l'interprétation du rêve »[2] que L. Binswanger propose, nous invite à délaisser l'éventuel contenu latent de « l'image »[3] onirique, afin d'y déceler « la pulsation du Dasein et assister à ses systoles et diastoles, à son expansion et à sa dépression, à son élévation et à son effondrement »[4]. Pour le psychiatre, l'image du rêve ne renvoie pas à un contenu masqué inconscient : elle est l'accomplissement imaginé de la tonalité affective qui ouvre le monde à celui qui s'y tient de son être, y compris lorsqu'il dort[5]. Nous devons alors accepter l'idée que notre Dasein endormi contient déjà en lui ses propres possibilités d'existence, qui pulsent et lui impulsent une existence déterminée de manière « irréfléchie »[6] voire « inconsciente »[7]. De nouveau la problématique de l'analyse existentielle se fait jour ici, dès lors que L. Binswanger assimile l'irréfléchi à l'inconscient. Refusant de voir, dans la structure du rêve, l'expression d'un désir subjectif refoulé, le psychiatre y retrouve une modalité phénoménologique d'être ce que nous sommes à chaque fois nous-mêmes, à la condition que cette possibilité existentielle soit contenue inconsciemment dans cet être que nous sommes, à chaque fois en nous-même. Réfutant S. Freud à la lumière heideggerienne, il dénonce d'un même mouvement l'ouverture du Dasein à l'horizon de cette infinité des possibles qui, du monde, fait être l'homme de son existence affectivement teintée par l'évènement ouvrant. Aussi sommes-nous renvoyés ici à cette « subjectivité »[8] que nous sommes toujours déjà pour le

---

[1] *Ibid. :* « Il y a deux voies de pratiquer la psychologie : l'une nous éloigne de nous-mêmes vers la fixation théorique, c'est-à-dire vers la perception, l'observation, l'étude et la destruction de l'homme réel aux fins de la *construction* d'une image de lui (d'un appareil, d'un « mécanisme-réflexe », d'un tout fonctionnel, etc.) ; l'autre conduit "en nous-mêmes", de façon non pas analytico-psychologique il est vrai, car ainsi nous referions précisément de nous-mêmes un objet, et non plus de façon *caractérologique*, car ainsi nous nous objectiverions à nouveau nous-mêmes seulement au sens de notre "spécification" individuelle, psychologique, mais de façon anthropologique, c'est-à-dire selon les conditions et les possibilités de l'être-présent *comme à chaque fois nôtre*, ou, ce qui revient au même, selon les modes et les manières possibles de notre exister. »

[2] L. Binswanger, *Rêve et existence* [1930], trad. fr. F. Dastur, Paris, Vrin, 2012, p. 47.

[3] *Ibid.*, p. 50.

[4] *Ibid.*, p. 49-50.

[5] *Ibid.,* p. 50 : « C'est précisément l'approfondissement du contenu manifeste du rêve, aujourd'hui trop rejeté à l'arrière-plan de l'intérêt depuis le mémorable postulat freudien de la reconstruction des pensées latentes du rêve, qui nous apprend à apprécier à sa juste valeur l'étroite co-appartenance originelle du sentiment et de l'image, de la disposition affective et de son accomplissement dans l'image. »

[6] *Ibid.*, p. 44.

[7] *Ibid.* : « C'est précisément ce moment irréfléchi, ou comme le dit la psychanalyse, ce moment inconscient, qui nous parle de manière si "familière" dans le *Dasein* de l'oiseau de proie qui s'élève et qui calmement trace ses cercles bien au-dessus de nous dans le lointain de l'azur. »

[8] *Ibid.*, p. 56 : « Désespérer totalement du sens de la vie serait donc équivalent à une dissolution de l'homme dans la pure subjectivité, l'un ne serait même que l'envers de l'autre ; car le sens de la vie est toujours quelque chose de plus que subjectif, quelque chose de général, d'"objectif" et d'impersonnel. »

psychologue, au sens où elle est inconsciemment active et explicite cet étant que nous sommes (de surcroît), lorsque nous existons une possibilité (originairement subjective) que l'évènement mondain n'a fait que rappeler. Or dans le rêve, il n'est même plus besoin de cet évènement mondain faisant être l'homme par l'existence d'une de ses propres possibilités d'être. Dans le rêve, « l'individu isolé se transforme, à partir d'une substruction réaliste et métaphysique, en un mode de l'être homme »[1]. Logiquement nous en comprenons que l'individu acquiert son être-tel, de par l'existence de cette possibilité d'être ce qu'il est au moment où il le devient consciemment. De fait et à la lecture de L. Binswanger, il nous semble bien que son interprétation de M. Heidegger tienne toute entière dans cette idée que l'être-là de l'homme devrait se confondre avec son existence. En effet, il nous apparaît que le Dasein est, pour le psychothérapeute de l'existence, ce qui ouvre simplement l'homme aux possibilités déterminées de cette subjectivité qu'il est toujours déjà et dont l'effectuation – advenant au regard de son expérience actuelle du monde – réalise un sens existentiel. À mi chemin entre une intériorité subjective et une extériorité existée, le Dasein n'est plus l'absolu étant qui faisait se tenir l'homme dans le chaos du monde que sa présence ordonnait au titre de son monde à lui. Au contraire, le Dasein semble être devenu ce qui donne sens au chaos intérieur, par l'existence exprimée de cet individu-là, dans ce monde qui l'accueille ici même. Aussi le Dasein peut-il être factuel, et l'identité de sa forme peut-elle s'analyser comme le témoin d'une subjectivité individualisée et commandant l'existence de celui qu'elle fonde. La pensée qui sous-tend l'analyse existentielle n'est donc pas une ontologie : elle semble s'organiser en un existentialisme duquel nous retenons que le subjectif – d'ores et déjà constitué dans l'inconscient psychique – décide d'une existence individuelle pouvant s'analyser, au titre du reflet factuel de ce déterminisme que seule la psychanalyse serait en droit d'aborder. Et si l'être semble se rabattre sur son existence pour L. Binswanger, l'inconscient ne se donne plus qu'au titre de cette intériorité subjective propre à exister-là, ce qu'elle signifie ici pour la conscience d'être (dans le monde). L'ouverture de l'ouvert qu'est le Dasein n'est donc plus l'existence sartrienne – ni non plus le désir merleau-pontien – mais plutôt la vie indépendante d'un moi inconscient et qui ne se sait être qu'à l'occasion de son expression factuelle découverte par son être-dans-le-monde.

> En aidant ainsi le malade à acquérir une intelligence toujours plus grande de la propriété de son être-présent précisément, l'analyse ne veut pas faire de lui un fataliste, qui accepte que « tout soit devenu ainsi » ; elle veut au contraire le rendre libre pour *tout* le pouvoir-être de l'être-présent, pour la résolution

[1] *Ibid.*, p. 72.

> [*Entschlossenheit*], comme dit Heidegger, de re-porter l'être-présent à son *pouvoir-être-soi le plus propre*. C'est là le but du traitement analytico-existentiel. Revenir sur les « refoulements dans l'inconscient » et les élever à la conscience, ce ne peut jamais être qu'un chemin, quoique souvent indispensable, vers ce but.[1]

Il devient clair ici – comme dans la troisième partie de *Rêve et existence*[2] – que la distinction entre le normal et le pathologique tient toute entière dans cette « décision »[3] prise par un individu d'exister subjectivement, ou bien le monde, ou bien seulement cette « passion infinie de l'intériorité »[4] qu'il est toujours déjà et qui ne s'échange avec l'autre qu'à travers « la communication, l'entente, la soumission à une norme intersubjective »[5]. En effet la subjectivité, toujours déjà opérante à l'arrière fond de l'existence humaine doit, pour faire être « un soi ou "l'"individu »[6], « traverser l'objectivité *[...]* et se dégager de celle-ci »[7]. Autant dire que la subjectivité, pour le psychothérapeute de l'existence, n'est rien d'autre que cette instance que S. Freud nommait *« le moi »* et dont l'origine inconsciente s'organisait autour d'une histoire (universelle) essentiellement refoulée. Le principe de la psychothérapie existentielle serait donc d'ajouter à la psychanalyse une réflexion autour des modalités d'existence consciente de cette subjectivité ; lesquelles modalités existentielles ne pourraient être effectives qu'à s'affronter à la réalité du monde. Or cette réalité, d'ores et déjà constitutive de l'intériorité du sujet psychanalytique, en est maintenant appelée à lui donner un sens par l'acception qu'elle lui offre d'être lui-même, dès lors qu'elle accueille sa subjectivité au titre de cette possibilité existentiellement choisie comme expression de son individualité. Aussi la connaissance de ce qu'il est pour lui, l'homme ne la saisira qu'à l'entendre par la voix de cet autre qui n'est pas lui (le psychothérapeute) mais qui, en face de lui et constitutif de la réalité, peut le faire se comprendre lui-même.

Nous en déduisons logiquement que le Dasein n'est plus *« responsable »* de la réalité subjective : cette dernière semble ici devenir autonome et commander, à cet ouvert qu'est le Dasein, de

---

[1] L. Binswanger, « Analytique existentielle et psychiatrie » In *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne,* trad. fr. *op. cit.*, p. 104.

[2] L. Binswanger, *Rêve et existence*, trad. fr. *op. cit.*

[3] *Ibid.*, p. 78 : « Dans tout traitement psychologique sérieux, par exemple et surtout dans la psychanalyse, il y a des moments où il faut que l'homme décide s'il veut garder son opinion privée, son théâtre privé, comme le disait un malade, son arrogance, son orgueil et son esprit d'indépendance, ou bien, avec l'aide du médecin en tant que celui qui sait et sert de médiateur entre le monde propre et le monde commun, s'il veut s'éveiller de son rêve et prendre part à la vie universelle, au *koinos kosmos*. »

[4] S. Kierkegaard, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, trad. fr. *op. cit.*, p. 176.

[5] L. Binswanger, *Rêve et existence*, trad. fr. *op. cit.*, p. 81.

[6] *Ibid.*, p. 84.

[7] *Ibid.*, p. 81.

n'être qu'à l'horizon de ce « pouvoir-être-soi »[1] implicitement défini par le moi qu'il est déjà, et que la réalité désigne comme cet individu s'éveillant à lui-même lorsqu'il choisit de vivre pour les autres et non pas pour lui-même. La réalité du monde s'en vient alors à proprement transcender le sujet et le monde : elle prescrit à l'homme l'existence de cette décision – qui devrait être la sienne – de participer à « l'histoire du monde »[2], en y inscrivant « l'histoire de sa propre vie »[3]. Cette réalité transcendante et source de la vérité du tout, se ramène alors à l'histoire universelle de l'humanité dont l'infinité se donne à l'homme comme ce pouvoir être qu'il est à l'horizon (restreint) de ce qu'il peut raisonnablement expliciter. La réalité subjective transcendante – constitutive de l'inconscient se partageant entre tous – prend alors son sens dans l'existence individuelle subjective, dont la vérité se fait jour lorsqu'elle s'éclaire de toutes les individualités réunies et s'explicitant de conserve. En cédant à ce spinozisme raisonné que nous avions déjà décelé dans l'existentialisme sartrien, L. Binswanger donne une interprétation anthropologique de l'ontologie herméneutique heideggerienne dans laquelle l'ouverture de l'ouvert est l'histoire d'un monde, qui ne se donne pas autrement à l'homme qu'à l'existence d'une subjectivité s'explicitant elle-même dans son rapport à l'histoire de la vie. Ici[4], le psychiatre en appelle autant à Héraclite, Baruch Spinoza, G. W. F. Hegel, S. Kierkegaard, S. Freud, Carl Jung ou encore à F. Nietzsche, pour justifier cette idée d'une subjectivité universelle, historique et transcendante, et dont l'existence choisie à l'évènement ouvert par l'être-dans-le-monde, fait se tenir l'homme d'une modalité éveillée ou endormie, ou encore et ce qui revient au même, normale ou pathologique.

> Avec l'éveil du sens infini, en tant qu'opposé à la limitation de l'individualité, l'individu ne se voit pas privé de ses images et de ses sentiments, de ses désirs et de ses espoirs, ils sont seulement transformés et passent de l'inquiétude de Tantale, de l'agitation et du désespoir, de la vie qui sombre, chute et dévale, certes pas à un calme complet, qui serait la mort, mais à une vie qui s'élève, qui plane sans effort. Cela, c'est ce que, à la suite du traitement, une de mes patientes à vu dans une vision onirique, qui montrait que la spiritualité, une fois éveillée, peut

---

[1] L. Binswanger, « Analytique existentielle et psychiatrie » In *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne,* trad. fr. *op. cit.*, p. 104.

[2] L. Binswanger, *Rêve et existence*, trad. fr. *op. cit.*, p. 85.

[3] *Ibid.*, p. 84-85 : « L'homme qui rêve "est", pour me rattacher à une distinction que j'ai faite auparavant, une "fonction de la vie", à l'état de veille, il fait "l'histoire de la vie". Et ce qu'il fait, c'est l'histoire de sa propre vie, l'histoire intérieure de la vie, qu'il ne faut pas confondre avec l'histoire extérieure, l'histoire du monde, dans laquelle entrer ou ne pas entrer ne dépend nullement de lui seul. Réunir les deux membres de la disjonction entre la fonction de la vie et l'histoire de la vie sous un même nom, comme on essaie toujours de le faire, n'est pas possible, car la vie en tant que fonction est une autre vie que celle de l'histoire. Et pourtant toutes deux ont un fondement commun : l'existence. »

[4] Nous renvoyons à la lecture du dernier paragraphe de « Rêve et existence » où tous ces noms (et bien d'autres encore) sont cités. Cf. L. Binswanger, *Rêve et existence*, trad. fr. *op. cit.*, pp. 71-85.

enflammer même le rêve et le transformer au moins en une image de la vie universelle.

L. Binswanger, *Rêve et existence*, (*Traum und Existenz, 1930*), trad. fr. F. Dastur, Paris, Vrin, 2012, p. 79.

II.1.2. Vers une caractérologie phénoménologique

Aux côtés du M. Heidegger de *Sein und Zeit,* duquel il emprunte une méthodologie qu'il applique à la psychologie freudienne, L. Binswanger en arrive à cette position philosophique d'allure métaphysique semblant lui faire perdre de vue son anthropologie initiale. S'acheminant vers l'infini et l'absolu d'une subjectivité se partageant dans l'histoire des vies individuelles, pour s'expliciter de son tout intersubjectif au titre de la réalité humaine, la pensée du psychiatre s'éloigne de son anthropologie existentielle première. Alors et pour ne pas perdre pied sur le terrain empirique duquel elle s'élève, l'anthropologie binswangerienne va se chercher une nouvelle justification phénoménologique en devenant une psychothérapie analytique du Dasein. Mais le Dasein dont il s'agit ici n'est pas l'existential dont la caractéristique est d'essence ontologique. Participant de la « structure »[1] de cette subjectivité (universelle) qui trouve en lui le moyen de s'exprimer individuellement dans le monde, le Dasein de l'homme semble se manifester ici d'une manière essentiellement « transcendantale »[2]. Instance transcendantale comme l'étaient déjà les topiques freudiennes, le Dasein « analytico-existentiel »[3], de par son expression dans le monde, va pouvoir s'analyser grâce à la réduction phénoménologique des symptômes cliniques qui en témoignent de manière immanente[4]. Par là, le Dasein acquiert le caractère « apriorique »[5] d'une structure « anthropologique »[6] déterminée, et fournit une grille de lecture aux différents symptômes cliniques dont la temporalisation se comprend à l'aune de

---

[1] L. Binswanger, *Sur la fuite des idées*, trad. fr. *op. cit.*, p. 33.

[2] L. Binswanger, « Importance et signification de l'analytique existentiale de Martin Heidegger pour l'accession de la psychiatrie à la compréhension d'elle-même » [1958] In *Introduction à l'analyse existentielle*, trad. fr. J. Verdeaux et R. Kuhn, Paris, Les Éditions de Minuit, 1971, p. 254 : « La déréliction de la présence, sa facticité, est l'horizon transcendantal pour tout ce que la psychiatrie non seulement délimite objectivement et élabore systématiquement dans une recherche scientifique laborieuse sous le thème de l'organisme du corps vécu *[…]* en tant que réalité, mais aussi ce qu'elle délimite, examine et recherche en tant qu'*inhibition* psychique, à savoir la disposition et l'indisposition affectives, la gaucherie, la "possession" obsessionnelle ou délirante, la passion morbide, l'impulsivité, la confusion, l'état crépusculaire onirique, les états d'inconscience, etc. »

[3] L. Binswanger, « Sur la direction de la recherche analytico-existentielle en psychiatrie » In *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, trad. fr. *op. cit.*

[4] L. Binswanger, *Sur la fuite des idées*, trad. fr. *op. cit.*, p. 38-39 : « Pour nous il s'agit de chercher à comprendre l'état de fait de la fuite des idées à partir de la structure d'ensemble de *l'homme* atteint de fuite des idées. *[…]* Une recherche déterminée de cette façon prend son départ dans la compréhension de la défaillance qualifiée de fuite des idées dans la tâche de pensée, ou mieux, de la pensée de la fuite des idées comme d'un élément d'une structure d'ensemble anthropologique déterminée que nous définissons comme la structure maniaque. »

[5] L. Binswanger, *Mélancolie et manie* [1960], trad. fr. J.-M. Azorin et Y. Totoyan, Paris, puf, 1987, p. 42.

[6] L. Binswanger, *Sur la fuite des idées*, trad. fr. *op. cit.*, p. 39.

l'ouverture à l'existence de cette subjectivité d'ores et déjà forgée par l'histoire. Implicitement à cette méthode sur laquelle repose toute possibilité d'analyse du Dasein, apparaît le postulat que le Dasein justement s'organise autour d'une « norme »[1] définie, véhiculée par l'histoire de la vie et que la réalité fait être transcendantalement. De fait et partout dans l'œuvre de L. Binswanger, il ne sera pas question de discuter la critériologie médicale qui, toujours déjà, a historiquement décidé du normal et du pathologique. En acceptant le postulat normatif de la psychiatrie, le psychothérapeute de l'existence peut maintenant s'intéresser aux phénomènes symptomatiques, en cela qu'ils ne sont que l'expression vécue d'une intentionnalité de la conscience d'être dont la structure transcendantale apriorique s'est historiquement organisée comme anormale. Délaissant ses conséquences métaphysiques héritières de l'ontologie heideggerienne, l'analyse existentielle se donne maintenant des allures plutôt phénoménologiques, en retournant à la méthodologie husserlienne et en *« habillant »* son Dasein des attributs – plus propices à la psychologie – de l'ego transcendantal.

> « Le même » évènement, « la même » occasion doivent leur « mêmeté » à une abstraction extrêmement complexe, leur mêmeté « existe » en fin de compte seulement en vertu de cette abstraction, mais « en réalité » chaque événement n'*est* jamais un événement se produisant identiquement de façon univoque, et donc « le même événement » de l'abstraction conceptuelle *[...] signifie* quelque chose de tout à fait différent, non seulement pour les malades par rapport aux normaux, mais quelque chose de différent pour chacun de nous par rapport « aux autres ». Cette espèce d'un autre ordre de l'événement pour chacun de nous, c'est la simple expression de l'individuation de la réalité (Häberlin), ou de la monade (Leibniz) pour le dire métaphysiquement, ou de l'individualité, pour le dire anthropologiquement-psychologiquement, de la mienneté du Dasein pour le dire avec l'ontologie fondamentale.[2]

Nous avions quelque peu devancé cette conséquence inévitable de la pensée de L. Binswanger ; laquelle reconduit la « mienneté du Dasein »[3] à l'existence d'une subjectivité plus largement transcendante, et ne *« s'individuant »* qu'à l'effort intentionnel de la conscience de se manifester – ou bien normalement ou bien anormalement – en face de cet évènement qui l'ouvre à son existence mondaine. Et si la métaphysique du premier L. Binswanger considérait qu'à cet évènement ouvrant le Dasein à son existence, correspondait un choix de l'homme s'éveillant (ou

---

[1] L. Binswanger, « Sur la direction de la recherche analytico-existentielle en psychiatrie » In *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, trad. fr. *op. cit.*, p. 66 : « Or la structure de l'être-dans-le-monde n'est capable de donner un tel fil conducteur méthodologique que parce que nous avons en main, dans cette structure, une *norme* ; et ainsi, la possibilité d'établir avec une exactitude scientifique les déviations *de* cette norme. »

[2] L. Binswanger, *Sur la fuite des idées*, trad. fr. *op. cit.*, p. 48-49.

[3] *Ibid.*

non) à la réalité historique du monde, la phénoménologie du second considère que la structure a priori de l'ouvert détermine et l'évènement, et la tonalité dans laquelle l'homme s'en vient à l'exister. L'évènement ici, n'est évidemment pas de l'ordre de la contingence puisqu'il est logiquement ordonné par cette réalité (universelle) toujours déjà subjective et transcendante. L'ouverture du Dasein à l'existence de ce qu'il est pour lui-même et pour les autres, est donc bien un évènement subjectif et en cela, radicalement différent pour tout un chacun. Responsable de « l'individuation *[...]* de l'individualité »[1], l'évènement personnel se donne à l'existant comme le fondement de cette identité qui est la sienne, dès lors qu'elle se manifeste au titre de son intention d'être dans un monde que sa conscience dévoile. Ainsi, le vécu de l'évènement contient en lui sa propre vérité, à l'immanence circulaire de cette existence se fondant d'elle-même à n'être que la ré-effectuation consciente d'une structure anthropologique transcendantale déjà constituée au titre d'une « monade »[2]. Et ce qui, de droit, légitime toute analyse phénoménologique de l'existence peut alors se déduire de ce simple fait que « l'individualité ne peut pas être séparée de ses intentions et du monde déployé en elles, mais *[qu']*elle est, selon le mot de Hegel, ce qu'est son monde *en tant que* le sien (c'est-à-dire dans *son* sens d'appréhension intentionnelle). »[3].

Si donc le sujet se réduit à son propre monde structuré par l'existence intentionnelle de cet ego qu'il est toujours déjà, l'analyse de son comportement nous ouvre, non pas à son sens ontologique, mais à sa vérité phénoménale s'ordonnant comme cette spatio-temporalité qui le définit idéalement. Aussi y a-t-il une correspondance point par point des spatio-temporalités psychique et réelle, au sens où cette dernière ne serait plus que la simple *« pro-jection »* extérieure d'une réalité transcendante structurant aussi bien le subjectif que l'objectif. « Car le "monde" n'est pas une réalité existant "en soi", qui peut être copiée ou représentée en image simplement par la perception et la pensée, mais il est un univers de transcendances constituées »[4]. Un peu plus loin et entre parenthèses, L. Binswanger précisera le sens qu'il donne à cet énoncé husserlien en notant que l'« univers de transcendances constituées »[5] qu'est le monde pour le sujet de l'analyse existentielle, est un univers purement et simplement

[1] *Ibid.*, p. 49.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 85.
[4] *Ibid.*, p. 91-92.
[5] *Ibid.*, p. 92.

« intentionnel »[1]. Et si le sujet ne saurait être « sans monde »[2], nous devons tout aussi bien reconnaître que le monde ne semble plus pouvoir être sans sujet. Ceci n'est pas pour nous étonner puisque le monde et le sujet étaient déjà – de par la métaphysique sous-tendant l'anthropologie phénoménologique – ordonnés par cette réalité universelle, historique et transcendante, qui les explicitait par la somme de ses significations individuelles. Si l'on verra plus tard les conséquences subjectives d'un tel idéalisme, nous pouvons d'ores et déjà noter que le monde du sujet est ce qui le caractérise en propre, à savoir ce qui constitue son « tempérament »[3], autrement dit son caractère. Aussi et en reprenant les mots que « l'optimiste »[4] utilise pour rendre compte du caractère de ce monde dans lequel « est jeté »[5] son Dasein, L. Binswanger peut en déduire les attributs spatio-temporels réels de « la structure d'ensemble »[6] du sujet dit optimiste. Il s'agit évidemment de la description psychologique d'une tonalité affective normale, mais l'exacerbation de ses traits fondamentaux peuvent, selon le psychiatre, manifester l'expression d'une existence qu'on qualifiera alors de « maniaque »[7].

> Comme l'optimisme « ne connaît aucune difficulté » et « prend tout aisément », son monde est également caractérisé comme léger ; comme il ne s'y frotte pas et ne s'y écorche pas, c'est que son monde est lisse ; comme il « traverse la vie aisément », c'est qu'en outre son monde est plat ; comme il « ne connaît aucun obstacle », c'est que son monde est dilaté ou large spatialement ; comme il « voit toujours une issue », c'est que son monde est éclairé ; comme il se sent sur un sol ferme « comme sur un lit de roses », c'est que son monde est mou ; comme il « rend possible l'impossible », c'est que son monde est plastique ou malléable ; comme il voit dans ce qui est pour d'autres « simplement du possible » déjà quelque chose de probable ou de réel, c'est que son monde est dans une large mesure efficace et formateur ; comme il projette, formule, espère ou attend toujours quelque chose d'heureux, c'est que son monde est « prospère » ; comme il « ne pense que du bien » des hommes, c'est que son monde, en tant que monde d'autrui, est bon.[8]

---

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid*. : « Un sujet sans monde est une pure construction et une pure abstraction théoriques, qui a déjà causé bien des malheurs en philosophie aussi bien qu'en psychologie ; car si l'on a théoriquement délié tout d'abord le sujet du monde, on doit inventer une théorie pour celui-ci de préférence à un ensemble d'autres [théories]. Le sujet se voit alors justement face à un monde *"la-devant"* ["vorhanden"] d'objets, dont reste énigmatique la manière dont il peut être "ressoudé" avec le sujet. »

[3] *Ibid.*, p. 96.

[4] *Ibid.*, p. 97.

[5] *Ibid.*, p. 99 : « Cet optimiste primaire du "sang", que nous visons ici, l'homme ne se l'attrape et ne se l'acquiert pas, mais son Dasein est *jeté* en lui. »

[6] *Ibid.*, p. 91.

[7] *Ibid.*, p. 97-98 : « Si nous parlons ici du monde de l'*optimisme*, nous ne voulons absolument pas dire que tout optimiste doive être un maniaque ou un hypomaniaque, même si nous croyons que toute manie pure laisse voir les traits essentiels de l'optimisme. »

[8] *Ibid.*, p. 101.

Se détournant de sa métaphysique première, le psychiatre suisse semble ici retourner à un mode de pensée psychologique, en interprétant le monde du sujet comme sa personnalité dont l'expression mondaine le fait être à chaque fois lui-même et non pas un autre. « Pour le dire avec l'ontologie fondamentale »[1] : la correspondance topologique discrète s'établissant entre les mondes idéal et réel, permet à l'analyste de « pénétrer directement le monde »[2] de son patient, pour en déduire le sens de celui qui s'y tient pour être. De l'analyse des actions de cet individu-ci nous pouvons donc, de droit, en déduire la structure d'ensemble de son être-là et donc celle de ce monde dans et par lequel il est sans médiation. Que ce monde soit pathologique ou non, cela ne fait d'ailleurs aucune différence puisque la pathologie existentielle n'est que l'exacerbation déraisonnée des traits mondains que l'homme sain peut justifier. Aussi et en refusant toute question épistémologique portée sur la classification psychiatrique, la pensée de L. Binswanger semble se développer au lieu d'un paradigme identique à celui de la psychanalyse ; lequel délimitait déjà le normal (psychique) de l'anormal, par la quantification des mêmes investissements libidinaux. La norme de l'analyse existentielle n'est alors plus qu'une question de mesures appliquées à cette spatio-temporalité réelle ; laquelle n'est autre chose que le miroir d'une structure psychique déterminée par son ouverture topologique. Dès lors et si l'ouverture de l'optimiste le jette dans un monde où le mieux, toujours possible, reste à venir, l'ouverture « sans fond »[3] du maniaque le fait dévaler dans un monde où les possibles de l'optimiste sont justement en train de se réaliser.

Se construisant sur un nihilisme dépassé en cela qu'il ne se pense plus, la psychothérapie de L. Binswanger peut maintenant s'intéresser aux mesures qu'elle souhaite prendre des caractères pathologiques, que la « science »[4] sur laquelle elle repose a toujours déjà fixé comme base de son effort. Or cette science, c'est évidemment « la psychiatrie »[5] dont le discours transporte la normativité implicite à son échafaudage en tant que ce qu'elle est ; à savoir médecine de la déraison. Si le retour à la psychiatrie semble être un moyen sûr, pour le psychiatre suisse, de ne pas verser dans l'aporétique d'une métaphysique déjà limitante, il implique pourtant toujours cette même métaphysique. En effet, c'est bien elle qui déjà énonçait comment la norme se fondait d'une réalité transcendante et commandant l'individuation de cet individu-là, à l'existence structuralement déterminée par l'évènement subjectif l'ouvrant à son monde comme

---

[1] *Ibid.*, p. 49.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 116.
[4] L. Binswanger, *Mélancolie et manie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 15.
[5] *Ibid.*

étant cet ouvert-ci (et non pas celui-là). Et cette réalité transcendante qui, pour fonder la possibilité d'une psychothérapie, devait s'établir comme anthropologie, nous la connaissons donc maintenant de son nom propre : *« la psychiatrie »*. Dès lors cette vérité – puisqu'elle se donne déjà dans un corpus scientifique – conserve l'attribut princeps d'une auto-fondation éprouvée par son exercice même ; lequel assure sa propre vérification par les preuves que sa quantification réelle apportent au bien fondé de son postulat idéal.

Gardant à l'idée que la scientificité de la psychiatrie doit être conduite par la méthode phénoménologique, L. Binswanger propose maintenant de donner une sorte d'échelle phénoménale sur laquelle pourrait s'établir cette mesure des mondes de la déraison dont – nous l'avons vu – la manifestation n'est que l'exacerbation d'une structure existentielle normale. Pour se faire, le psychiatre souhaite en « revenir »[1] à cette « méthodologie psychiatrique »[2] dont le but – avoué dans l'avant-propos de *Melancholie und manie* – est d'éviter la question (métaphysique) posée sur le « fondement théorique »[3] d'un paradigme (la psychiatrie et sa normativité) qu'il ne veut pas discuter. Trouvant alors dans la lecture que Wilhelm Szilasi propose de la phénoménologie husserlienne[4], la justification de son utilisation psychiatrique de « l'*époché* phénoménologique »[5], L. Binswanger affirme qu'il convient de « renvoyer chaque "objectivité" constituée à une forme essentielle corrélative de l'*intentionnalité,* celle qui est pour elle la forme constitutive. »[6]. Ce qui signifie en fait que l'analyste de l'existence se doit d'analyser chaque monde subjectif (chaque personnalité), en termes de présence historiquement comprise à l'interface topologique d'une réalité retenue et d'un avenir projeté. Refusant l'herméneutique freudienne – qui se construisait pourtant sur une idée semblable – le psychothérapeute s'efforce, par là, de reconstruire phénoménologiquement cette structure anthropologique fondamentale et à chaque fois unique, que la psychanalyse résumait naturellement à une biologie pulsionnelle. Contre le naturalise freudien, le psychothérapeute de l'existence retrouve, dans cette structure fondamentale de la personnalité psychologique, cet ouvert que M. Heidegger nommait Dasein et dont l'essence, d'ontologique, devient manifestement phénoménale. Et puisque l'ouverture de l'ouvert est commandée par une vérité universelle qui toujours déjà a décidé de sa norme ou de

---

[1] *Ibid.*, p. 23.

[2] *Ibid.*, p. 15.

[3] *Ibid.*

[4] W. Szilasi, *Introduction à la phénoménologie d'Edmond Husserl* [1958-1959], trad. fr. A. Fournier et F. Dastur, Argenteuil, Le Cercle Herméneutique Éditeur, 2011.

[5] L. Binswanger, *Mélancolie et manie*, trad. *op. cit.*, p. 23.

[6] *Ibid.*

sa déviation par rapport à elle, il devient évident que le Dasein est, ou bien normal ou bien pathologique ; à savoir qu'il est différent pour chaque individu qu'il fait être dans ce monde, et pour lequel il témoigne de l'évènement corrélationnel ouvrant sa structure à la tonalité qu'il lui prescrit. La mesure phénoménologique de chaque monde subjectif peut donc logiquement renvoyer à l'organisation topologique de chaque Dasein, dont les caractéristiques formelles – puisqu'elles sont transcendantales – s'ordonnent en termes d'espace et de temps. Cela posé, le psychiatre peut maintenant donner quelques exemples cliniques en reprenant les biographies de ses patients ; desquelles il tire les preuves assurant le postulat de sa science psychiatrique, par la caractérisation phénoménale de la structure transcendantale de leur psychés malades. Et le premier exemple illustrant *Melancholie und manie* éclaire à ce point son système qu'il se passerait presque des autres. En effet, du cas de « Cécile Münch »[1], nous concluons que le postulat psychiatrique (le diagnostic de « mélancolie »[2]) – posé il y a soixante-dix ans par le père de L. Binswanger, lui-même psychiatre – ne souffre d'aucune discussion dans la description que son fils en donne plusieurs décades après. La vérité psychiatrique qui s'énonçait alors – par la voix du père – a décidé une fois pour toutes des modalités d'individualisation d'une structure formelle qui ne semble pouvoir se modifier à l'expérience thérapeutique ; à l'indifférence même du thérapeute impliqué. Âgé de « dix ans »[3], le jeune L. Binswanger semble pouvoir reconnaître l'essence de ce monde mélancolique, sur « la figure frémissante »[4] d'une femme dont la souffrance contient déjà toute l'expression phénoménologique de la temporalisation d'un ouvert s'effondrant sur lui-même. Dans ce monde s'affaissant à l'existence d'un évènement passé sans cesse revécu au présent, la patiente voit sa présence disparaître sous le poids d'un souvenir qui aurait pu n'être pas. Le conditionnel de ses tournures grammaticales permet alors au thérapeute de constater le collapsus d'une temporalisation subjective, se traduisant par un monde où les possibilités existentielles projectives ne sont plus que les formes vides d'une histoire jamais advenue.

> Qu'est-ce que tout cela nous apprend sur le relâchement des fils des moments structuraux intentionnels de l'objectivité temporelle ? Cela nous apprend que dans le discours du « si », du « si… ne pas », du « si-j'avais » ou du « si-je-n'avais-pas » il s'agit manifestement de *possibilités vides*. Mais là où il est question de

[1] *Ibid.*, p. 29.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, p. 30 : « Durant toute ma vie j'ai revu la "figure frémissante" et le regard profondément mélancolique de cette femme si nettement devant moi, que j'étais extrêmement surpris de constater, au cours de mes recherches, qu'au moment de son séjour je n'avais que dix ans. »

[4] *Ibid.*

> possibilités, il s'agit d'actes *protentifs* – le passé ne contient pas de possibilités. Mais ici ce qui est *possibilité libre se retire dans le passé*. Cela signifie que les actes protentifs constitutifs doivent devenir des intentions vides. La protention devient de ce fait autonome dans la mesure où elle n'a plus de « à propos de quoi », plus rien qu'il lui resterait à « produire » si ce n'est l'objectivité temporelle du vide « à venir » ou du vide « en tant qu'avenir ». Quand la possibilité libre se retire dans le passé ou plus exactement quand la rétention se confond avec la protention, on ne débouche plus sur un « à propos de quoi » authentique mais seulement sur une discussion vide. Mais ceci est un signe qu'avec l'altération de la protention, le « processus » tout entier, le caractère tout entier de flux ou de continuité non seulement de la temporalisation, mais de « la pensée » en général, est altéré !

À la lecture de cet exemple, il devient évident que le psychiatre nous décrit ici un effondrement mélancolique dans lequel – comme il est malheureusement de coutume en clinique – toute la structure de subjectivité semble s'effondrer sur elle-même, ne laissant plus la possibilité au patient de s'exprimer au titre d'une première personne du singulier. Dans la mélancolie en effet, le récit de l'existence vécue dans sa fluence évènementielle n'apparaît plus possible : le sujet semble avoir disparu de l'énoncé et les évènements vécus semblent le commander automatiquement à un pâtir sans recours, sinon celui de se donner la mort[1]. À bien y réfléchir, ne retrouvons-nous pas dans une telle description, ce que S. Freud signifiait déjà lorsqu'il avançait que, dans la mélancolie, « l'ombre de l'objet »[2] perdu[3] (de la dialectique objectale) était tombé « sur le moi »[4], et avait ainsi fait disparaître aussi bien l'objectivité du monde que la subjectivité s'y tenant pour être ? En effet, à la perte des possibilités existentielles constatée dans ce premier cas clinique, L. Binswanger fait correspondre plus généralement un « style de perte »[5] mélancolique témoignant de la totalité de leur « mode d'expérience »[6] du monde. Dans le fond et en habillant seulement sa description des atours phénoménologiques qui caractérisent l'intentionnalité du temps vécu, l'analyse existentielle n'a pas touché au postulat fondamental d'une psychopathologie qu'elle ne fait que fonder à nouveaux frais, sans en questionner la validité. Sans aborder ici la question posée sur l'utilité d'une telle démarche, nous pouvons

---

[1] *Ibid.*, p. 59 : « Le thème du suicide, *[...]* est l'ultime, l'"indépassable" "à propos de quoi" où le Dasein, ici *[dans la mélancolie]*, puisse encore se ressaisir, ce qui signifie dans le sens le plus complet du terme, se constituer temporellement pour la décision "pleine et absolue sans équivoque". »

[2] S. Freud, « Deuil et mélancolie » In *Métapsychologie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 157.

[3] L. Binswanger, *Mélancolie et manie*, trad. *op. cit.*, p. 48-49 : « Jetons pour d'abord un regard sur les pertes les plus fréquentes dont *parlent* les mélancoliques. Ceci nous paraît ici plus instructif que la description d'un cas particulier. La perte "mélancolique" concerne *tous* les domaines de la vie *[...]*. Et cette perte dans la mélancolie n'est nullement une supposition mais une *évidence* !»

[4] S. Freud, « Deuil et mélancolie » In *Métapsychologie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 157.

[5] L. Binswanger, *Mélancolie et manie*, trad. *op. cit.*, p. 51.

[6] *Ibid.*

remarquer que la psychanalyse garde donc toute sa valeur pour interpréter, secondairement, cette déviation mélancolique de l'existence humaine, simplement explicitée ici en termes phénoménologiques.

Mais l'utilisation de concepts philosophiques – dont la validité se veut universelle – aux fins d'éclairer la psychopathologie, est lourde de conséquences. D'une part, elle semble vouloir dire ici que la mélancolie est une déviation existentielle psychopathologiquement et phénoménologiquement avérée. D'autre part, elle semble indiquer que l'explicitation phénoménale de la mélancolie – dans son acception psychopathologique – devrait toujours être identique pour chacun des *« moi »* disparaissant, sous l'ombre du monde que l'être-là mélancolique à toujours déjà voilé de sa perte constitutionnelle. Or, ce qui vaut pour l'exemple de la mélancolie, vaut bien également pour les autres troubles mentaux que la psychopathologie a d'ores et déjà défini. Les différences phénoménologiques des divers pathologies mentales ne s'érigent alors qu'en termes de spécificités « factuelles-mondaines »[1] ; lesquelles sont responsables des distinctions structurelles de vécus pathologiques, se donnant au psychiatre sous les espèces formels du temps et/ou de l'espace. Ainsi, la caractérologie phénoménologique acquiert ses droits et pourra donc légitimement se développer dans la pensée psychiatrique des médecins inspirés par L. Binswanger. À cet égard par exemple, Arthur Tatossian peut bien faire remarquer que la culture n'influe même pas le sens fondamental d'un trouble de la raison s'existant phénoménalement à l'identique en Asie comme en Occident[2]. Simple reflet d'une existence structurellement déterminée par un ego transcendantal dont les différences individuelles sont inhérentes à sa caractérisation psychopathologique, l'être-là ne semble même plus avoir besoin de son *« là »*, pour s'exister tel qu'il devrait être. La question se porte alors sur la constitution mondaine de ce moi analytico-existentiel : un ego dont la réalité transcendante a d'ores et déjà décidé de l'existence individuelle (normale ou pathologique), exprimée dans un monde qui n'est que le reflet formel de sa structure transcendantale, ouverte par un évènement subjectif pouvant le faire être pareillement ici, ou bien là.

[1] L. Binswanger, *Mélancolie et manie*, trad. *op. cit.*, p. 39.

[2] A. Tatossian, « Symptôme et culture. Quelques remarques » In *Psychiatrie phénoménologique*, Paris, Acanthe Lundbeck, 1997, p. 178 : « Le fait culturel ne forme problème et obstacle que pour une psychiatrie centrée sur les symptômes et ce qui en découle *[...]*. Il n'en est pas de même pour une psychiatrie centrée sur le vécu. »

II.2. Entre idéalisme transcendantal et pathosophie

II.2.1. L'égologie analytico-existentielle

> Plus encore que le fait et la manière dont des vécus du rêve et de la psychose sont rappelés dans la vie éveillée et saine et agissent dans le souvenir, on a bien étudié le fait que et la manière dont des vécus de veille continuent à agir dans le rêve et la psychose. Les « ponts » d'un monde à l'autre sont donc là, c'est à dire qu'ils reposent « dans » le moi (transcendantal) ; plus exactement, le moi (transcendantal) est l'expression pour la possibilité de ces ponts. Le fait de ces « ponts » prouve donc non seulement que « le moi » à la liberté « d'exister de façon labile en ses vécus » (Fink), mais aussi la possibilité d'exister de façon labile en ses différents « mondes ».
>
> L. Binswanger, *Sur la fuite des idées (Über Ideenflucht, 1933)*, trad. fr. M. Dupuis, Grenoble, Millon, 2000, p. 284-285.

La conséquence que nous pointions auparavant au regard de « la constitution de mondanéité »[1] du moi analytico-existentiel, se trouve clairement exprimée par cette citation. Nous en comprenons bien comment le monde du sujet – qu'il soit normal ou pathologique – se construit par et dans cette subjectivité d'ores et déjà existante, au titre d'un ego transcendantal que l'on pourrait probablement qualifier de monadique. Catégorisé par la classification psychopathologique, le moi du sujet semble ne pouvoir lui faire occuper qu'un monde : celui qui, toujours déjà, est déterminé par les coordonnées idéales sur lesquelles il se structure. Aussi les mondes des uns et des autres, sont-ils donc bien différents selon cette constitution transcendantale proprement subjective. Pour autant, nous apprenons ici que des « ponts »[2] existent entre ces différents mondes – dont l'idéalisme ne semble plus conjectural – et que ces ponts permettent au sujet d'exister à la croisée de mondes plus ou moins vécus en première personne. Par cette interprétation phénoménologique fondée sur l'empirisme clinique voyant dans la confusion mentale un état pouvant se résoudre comme se résolvait l'existence endormie par le réveil, le psychiatre fait éclater le concept de monde en avançant qu'il en existe subjectivement plusieurs. Les différents mondes se soutiennent alors de la modalité phénoménologique de leur existence, guidée par un transcendantalisme à même de les expliciter pour le sujet qu'ils font être (et sans doute aussi pour les autres à qui le sujet s'éveille, si toutefois il le peut). Il nous faut alors rappeler la caractérologie analytico-existentielle et son

[1] L. Binswanger, *Sur la fuite des idées*, trad. fr. *op. cit.*, p. 287.
[2] *Ibid.*, p. 285.

postulat, selon lequel le monde du sujet le constitue en propre ; à savoir qu'il le fait être au titre d'un moi objectivé par ses mots et ses actes. Ces objets du monde n'étant plus que la traduction des coordonnées idéales du moi s'objectivant, ils peuvent être considérés comme les échos de sa structure transcendantale à partir de laquelle le moi s'éprouve comme être-au-monde. Dès lors, si le monde du sujet vole en éclats, c'est qu'à chaque éclat doit correspondre un moi objectif dont l'unité s'en réfère à l'ego transcendantal qui a la liberté de réunir ces différents moi, par leur existence dont il témoigne au titre d'une signification subjective, « historico-herméneutique »[1]. Nous retrouvons ici la conséquence principale de la phénoménologie husserlienne, dont l'exacerbation structurait déjà l'égologie transcendantale d'Eugen Fink[2] que L. Binswanger cite ici. Produite par la réalité psychopathologique qui la transcende pour la faire être telle, ce n'est que la « subjectivité psychologique »[3] qui pourra réunifier les différents moi, à l'aune de l'histoire qu'ils racontent pour celui qui s'y tient et pour l'autre qui l'atteste de sa compréhension. Cela ne peut nous étonner, dès lors que nous avons reconnu comment la réalité psychopathologique avait déjà – dans l'analyse existentielle – décidé du normal et du pathologique et que, par là, elle avait constitué au moins deux mondes que le psychiatre devait faire co-exister par un principe thérapeutique, se manifestant comme une « médiation »[4] inter-mondaine. C'est dire comment l'analyse existentielle du moi de ce sujet qui dit *« je »* est entièrement soumise à une « interprétation »[5], s'effectuant sur plusieurs niveaux. D'une part, l'interprétation psychopathologique décide de la conformité de l'existence globale du malade, relativement à cette norme que le sujet psychologique se doit d'être à l'ouverture d'un monde dont la signifiance devrait s'échanger entre tous[6]. D'autre part, l'existence factuelle de l'individu doit maintenant être rapportée à cette référence phénoménologique (le Dasein) qui, pourtant, est

---

[1] *Ibid.*, p. 293.

[2] E. Fink, *Sixième méditation cartésienne* [1932], trad. fr. N. Depraz, Grenoble, Millon, 1994, p. 95 : E. Fink a constaté que le résultat de la réduction phénoménologique était une division tierce du moi du sujet qui l'effectue. Il se pose alors la question du « qui » effectuant la réduction phénoménologique et répond : « Ce n'est *pas* le moi humain plongé dans la croyance au monde, se comptant lui-même comme inclus dans le monde, qui interrompt sa croyance au monde. Ce n'est pas non plus le *moi transcendantal constituant* recouvert par ce dernier qui interrompt sa constitution du monde. Qui donc exerce l'*époché* universelle ? Personne d'autre que le moi transcendantal de la réflexion, c'est-à-dire le *spectateur phénoménologisant*. »

[3] L. Binswanger, *Sur la fuite des idées*, trad. fr. *op. cit.*, p. 292 : « Nous comprenons bien plutôt la subjectivité psychologique méthodologiquement à partir du concept de l'"organisme déterminé en présence" se disant "je" à soi-même, qui non seulement *a* une histoire mais qui, très authentiquement, *est* son histoire, ou bien ontologiquement à partir du *Dasein* s'explicitant lui-même en se disant "je". »

[4] L. Binswanger, *Rêve et existence*, trad. fr. *op. cit.*, p. 78.

[5] L. Binswanger, *Sur la fuite des idées*, trad. fr. *op. cit*., p. 294 : « En ce sens, nous observons encore en conclusion, dans les grandes lignes, "notre malade", c'est-à-dire maintenant l'histoire intérieure de la vie qu'*est* cet homme concret, aussi loin qu'elle est accessible à notre interprétation. »

[6] *Ibid.*, p. 302-303 : « Est *normal* celui dont l'histoire intérieure de vie s'écoule, d'après le tempo immanent (et les possibilités de formations de tempo) caractéristiques de sa nation et de sa culture, de son groupe social et de son niveau personnel de formation, pour toute situation. »

née d'une description ontologique s'appliquant à tous. Enfin, le « monde phénoménal »[1] exprimé par ce sujet-ci à cet instant-là, doit s'analyser en lien avec les autres mondes constitutifs de son histoire et de son projet à venir ; historicité subjective dont le « tempo immanent »[2] s'en réfère implicitement aux mondes des autres. Alors seulement, sera-t-il possible de décrire la constitution transcendantale de l'ego du malade ; constitution dont le caractère peut être donné, par le thérapeute, en comparaison avec les coordonnées de son propre être-au-monde, en espérant évidemment qu'il soit conforme à une règle que l'analyste connaît parfaitement dans sa factualité mondaine, aussi bien que dans sa réalité phénoménologique correspondante.

Nous avons pu constater que l'autre ou les autres, sont à chaque fois la médiation qui, du monde que je partage avec eux, me donne cette tonalité existentielle qui est la mienne puisqu'elle manifeste ma « constitution »[3] ; laquelle donc ne m'est donnée que dans la mesure où elle se trouve dans leur monde à eux. Aussi l'existentialisme sartrien se retrouve-t-il ici sans grande modification et rend impossible la réduction phénoménologique des symptômes ; ceux-ci étant toujours déjà ceux de l'autre qui n'est pas moi, soit qu'ils se manifestent comme symptômes dans sa langue à lui, soit qu'ils sont vécus dans un monde où ma conscience ne s'éveille pas à l'intersubjectivité, dans laquelle je devrais pourtant être en tant que moi *« global »*.

> Pour chacun son monde de la vie est le monde objectif, l'autre monde est le transcendant au sens secondaire. Le monde objectif qui m'est propre n'est capable d'acquérir une validité universelle que sur le fondement de l'entente universelle, c'est-à-dire sur le fondement de l'*intersubjectivité*. Pour cela le monde propre de la vie, avec toute son immanence et sa transcendance, doit pouvoir être transcendé. Celui qui n'y parvient pas n'a aucun accès au monde de l'autre. Son monde de la vie reste incomparable au monde de la vie de l'autre. (Cela, la psychiatrie sait le dire. Ce que la psychiatrie daseinanalytique de Binswanger s'est expressément donné comme tâche, c'est la levée de cette incomparabilité.)[4]

Nous voyons bien par là, comment la compréhension husserlienne de L. Binswanger semble entièrement conduite par l'interprétation qu'en donne W. Szilasi. Ici le moi, en tant qu'il est la transcendance au sein de l'immanence, se donne bien au sujet à « l'effectuation primordiale de

---

[1] *Ibid.*, p. 298.

[2] *Ibid.*, p. 302.

[3] W. Szilasi, *Introduction à la phénoménologie d'Edmond Husserl*, trad. fr. *op. cit.* p. 99-100 : « Sous le terme de "constitution", il faut constamment comprendre deux choses : la constitution de l'unité du moi et l'expérience constitutive du monde unitaire. »

[4] *Ibid.*, p.104-105.

[sa] constitution »[1]. Organisant pour lui son propre « monde de la vie »[2], le sujet se diffracte en un moi objectif que les autres peuvent mesurer et un moi transcendant n'étant en soi que par cette mesure, dès lors qu'elle signifie pour celui qu'on mesure. D'où d'ailleurs sa transcendance même puisque, objectivé par l'autre, mon moi ne m'appartient pas tout à fait : il est dans le monde idéal de l'autre qui n'est pas moi, avant même qu'il retrouve sa structure d'immanence pour moi, dès lors que *« je »* le transcende par « appropriation »[3]. Mais alors questionnons-nous, qui est ce *« je »* qui se transcende lui-même pour se retrouver dans la conscience historico-hernémeutique qu'il doit s'approprier pour être ce qu'il est ? W. Szilasi répond à cette question en écrivant qu'il s'agit du « pur ego la monade en moi »[4]. Radicalisant la pensée d'E. Husserl, W. Szilasi voit dans la subjectivité transcendantale, ce pur ego transportant avec lui son propre monde dont l'effectuation réelle n'est qu'un flux de remplissement intentionnel, constitutif des vécus. Trouvant dans ce flux des vécus qui sont les siens, la possibilité d'exister le monde qu'il transporte toujours déjà en lui, le moi s'unifie à lui-même à l'immanence des remplissements qui l'attestent comme moi, à chaque fois aux yeux de l'autre. Car sans une intersubjectivité complice, la constitution subjective ne tient pas et le moi s'abîme dans la mondéité transcendantale qui le structure en propre. Alors le flux de ses vécus, s'ils remplissent toujours son propre sentiment d'exister, déçoivent une intersubjectivité qui y retrouve ce qu'elle a toujours déjà nommé « délire »[5].

Pour l'analyste de l'existence – qui reprend cela de W. Szilasi, lui-même influencé par l'interprétation husserlienne d'E. Fink – il y a bien plusieurs moi qui doivent se réunifier grâce à la concordance des mondes exprimés dans cette « mondéité générale »[6], dont la signification ne constitue le monde historique humain qu'à l'adhésion de la majorité des consciences. « L'ego empirique »[7] se risque directement à l'approbation de l'autre, au sens où il donne à voir le monde du sujet qui s'y tient pour être. Mesuré par réduction phénoménologique, le moi empirique reconduit à « l'ego transcendantal »[8] qui, pour la daseinsanalyse, ne semble être autre chose que le Dasein s'analysant à l'aune de la spatio-temporalité du monde que le moi empirique a traduit

---

[1] *Ibid.*, p. 104.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, p. 111.

[4] *Ibid.*, p. 105.

[5] L. Binswanger, *Délire* [1965]*,* trad. fr. J.-M. Azorin et Y. Totoyan, Grenoble, Millon, 1993, p. 17 : « L'homme "dans le délire" aussi, ou en tant que "malade délirant" projette un monde, c'est-à-dire qu'il transcende, *[…]* il s'agit chez lui aussi d'un "dépassement" certes pas "vers le monde", mais vers la mondéité en général, en d'autres termes d'un laisser régner un monde de façon qu'il soit projeté par delà l'étant. »

[6] *Ibid.*

[7] W. Szilasi, *Introduction à la phénoménologie d'Edmond Husserl*, trad. fr. *op. cit.* p. 70.

[8] *Ibid.*

réellement. Alors et grâce à cette ouverture ontologique de l'être-au-monde, l'analyse devrait avoir accès à « l'ego pur »[1], la monade d'où rien n'entre ni ne sort puisqu'elle est la substance de l'être d'un sujet qui n'a plus besoin du monde pour être. Là où S.Freud voyait dans « l'interprétation des rêves *[...]* la voie royale qui men*ait* à la connaissance de l'inconscient »[2], L. Binswanger semble retrouver, dans les énoncés délirants de ses patients, le chemin le plus court vers ce moi pur que nous serions, si nous n'avions pas la réalité intersubjective pour nous transcender et nous faire exister cet autre idéal que nous sommes en fait. Les deux idées ont d'ailleurs une stricte équivalence si l'on se rappelle que, pour L. Binswanger, la constitution mondaine du moi délirant n'est rien d'autre que la mondéité egoïque d'un rêveur incapable de s'éveiller au monde des autres. Aussi est-il assez étonnant de retrouver une autre équivalence psychanalytique dans l'utilisation que fait L. Binswanger de la phénoménologie husserlienne, dans ce but de construire sa propre psychothérapie en s'éloignant volontairement du naturalisme freudien. Cette nouvelle équivalence est évidemment celle de la *« trinité »* des instances responsables de l'organisation subjective de l'homme, en tant qu'elle est commandée par la structure phénoménologique de son moi. En psychanalyse – nous l'avons vu – le moi qui donne au sujet son sens, est le compromis des pulsions inconscientes du ça que le surmoi fait advenir d'une censure plus ou moins stricte. Pour l'analyse existentielle – qui refuse la théorie freudienne des pulsions – la subjectivité *« globale »* est le résultat d'une structure moïque transcendantale, ne pouvant s'exprimer au titre d'une subjectivité qu'à se voir attestée ainsi dans le monde des autres egos qu'elle doit transcender pour être. Si le sujet de la psychanalyse est donc l'expression symbolique d'un moi pulsionnel se manifestant lui-même comme le résultat d'un filtrage des pulsions inconscientes par le surmoi, le sujet analytico-existentiel quant à lui, est l'expression d'un moi transcendantal ayant transcendé et son ego pur, et son moi empirique. Trois moi sont donc nécessaires à la conscience transcendantale de l'homme analytico-existentiel pour être, là où trois instances inconscientes étaient nécessaires au sujet psychanalytique pour s'exprimer en conscience. Cette étonnante analogie rapproche évidemment les deux théories, l'une semblant être l'avers inconscient de l'autre ; laquelle refuse d'accorder à l'inconscient la valeur interprétative sur laquelle reposait la première, sans toutefois pouvoir s'en détourner véritablement. Par là – et L. Binswanger l'avait en quelque sorte prédit – le rapport à l'inconscient de la daseinsanalyse « s'est élargi et s'approfondi »[3], du fait qu'elle ne lui

[1] *Ibid.*, p. 71.

[2] S. Freud, *L'interprétation des rêves*, trad. fr. *op. cit*., p. 517.

[3] L. Binswanger, « Souvenirs sur Sigmund Freud » In *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, trad. fr. *op. cit.*, p. 329.

« oppose »[1] plus la conscience contrairement à ce qu'opère toujours la psychanalyse. Et si le monde des autres constituait mon inconscient pour la théorie freudienne, il structure transcendantalement mon propre monde subjectif dans la théorie binswangerienne. Nous retrouvons donc, dans les deux théories, cet idéalisme transcendantal sur lequel elles fondent leurs efforts interprétatifs dont la visée est la caractérisation de l'homme en tant que sujet du monde.

Pourtant et à y bien penser, nous pouvons dire que cette fondation transcendantale de la psychothérapie daseinsanalytique dénonce la méthodologie phénoménologique qu'elle avait initialement mise en place afin de décrire et de différencier les mondes normaux et pathologiques, pour les *« réconcilier »* secondairement. Car si la méthode devait en rester à une philosophie phénoménologique, elle ne pourrait aucunement donner une idée individuelle de l'homme. Ce qui fait de l'individualité subjective ce qu'elle est, se retrouve nécessairement exclue du champ de la réduction phénoménologique véritable ; laquelle ne peut donner qu'une architectonique universelle du sujet, caractérisée en termes d'espace et de temps. Dès que l'on quitte le champ du moi empirique, l'individualité s'estompe au profit de l'universel. Alors, en réduisant l'expression mondaine symptomatique de tel malade, nous ne retrouvons pas les coordonnées idéales du sujet transcendantal malade, mais celles de la subjectivité en générale ; ce qui nous porterait alors à croire que la constitution universelle du sujet transcendantal est purement et simplement pathologique, et que la santé mentale ne viendrait que de surcroît, dans un effort d'éveil au monde des autres. Pour se tirer d'un tel embarras il faudrait que la réduction de mon flux de vécus à la sphère immanente de mes actes intentionnels puisse me conduire, par la réduction de ce moi transcendantal résultant de cette première opération, à un ego pur monadique que je reconnaîtrais, non pas comme substantiel, mais comme individuel et personnel. C'est d'ailleurs premièrement ce qu'exprime W. Szilasi lorsqu'il écrit qu'« après la réduction transcendantale aussi, le champ réduit est celui d'une individualité unique, c'est-à-dire de mon flux de conscience »[2]. Mais pour le philosophe, il existe une seconde réduction, « éidétique »[3] qui donne accès « à la constitution non individuelle des actions transcendantales de la conscience »[4].

---

[1] *Ibid.*

[2] W. Szilasi, *Introduction à la phénoménologie d'Edmond Husserl*, trad. fr. *op. cit.* p. 75.

[3] *Ibid.*, p. 76.

[4] *Ibid.*, p. 86.

Rappelons que L. Binswanger, quant à lui, n'a pas une visée proprement philosophique et s'il veut faire tenir sa psychothérapie, il doit en rester à cette première réduction « transcendantale »[1]. Dès lors et sans le dire explicitement, il semble que le psychiatre s'interdise ce mouvement véritablement philosophique qui, de la connaissance empirique, *« remonte »* jusqu'à la fondation de l'être connaissant. Il nous semble alors que L. Binswanger va faire se correspondre (au moins dans un premier temps) le moi transcendantal et l'ego pur. Cela lui permet de décrire ce qui l'intéresse ; à savoir la constitution individualisée du monde de ses malades, sans aller jusqu'à la la conclusion philosophique que nous en tirions avec W. Szilasi et E. Fink. Dès lors, l'ego transcendantal dans sa pureté analytique, peut se donner à même la constitution spatio-temporelle de l'individu s'individuant par la manifestation des « potentialités »[2] qui sont les siennes, à être normal ou « défaillant »[3]. Autant dire qu'en reprenant de W. Szilasi une interprétation husserlienne discutable et tronquée, L. Binswanger ne fait que reporter les caractéristiques du Dasein de sa psychothérapie existentielle première sur l'ego pur de sa daseinsanalyse finale. Que résulte-t-il de ce report ? D'une part que l'ontologie heideggerienne semble irrémédiablement ruinée dans sa visée philosophique ; d'autre part que l'egologie transcendantale seule suffit à caractériser le moi analytico-existentiel, dans sa constitution tant immanente que transcendante. Effectivement, en restant à cette première « sphère »[4] de réduction phénoménologique lui donnant accès à la constitution transcendantale de l'ego individuel, L. Binswanger peut aisément faire tenir la transcendance objective qui fait de moi ce je suis dès lors que j'existe, au lieu des autres, comme cet « alter ego »[5] fondamental sous-tendant classiquement tout idéalisme.

> Pour éclairer la question de la constitution de l'*alter ego*, il est donc nécessaire tout d'abord de clarifier le problème de la constitution de l'*ego* et du monde qui m'est propre. La question soulevée par Husserl *[...]* se formule ainsi : qu'est-ce qui m'est propre en tant que purement propre au soi, et dans cette mesure inéchangeable, et qu'est-ce qui en dépit de cet inéchangeable est communicable ? La première sphère, Husserl la nomme sphère originelle ou sphère primordinale. C'est la sphère de mon flux de vie qui m'est propre à moi seul, de ma « biographie », comme je l'ai nommée depuis longtemps, qui m'est propre à moi seul et inéchangeable. C'est le monde premier en soi dans l'ordre de la constitution d'un monde externe étranger au moi *[...]*. Mais il doit encore y avoir une autre « intentionnalité » qui rende présent un *être-là-avec* « qui cependant

[1] *Ibid.*, p. 75.
[2] L. Binswanger, *Délire*, trad. fr. *op. cit.*, p. 49.
[3] L. Binswanger, *Manie et mélancolie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 69.
[4] *Ibid.*, p. 74.
[5] *Ibid.*, p. 73.

> n'est pas là lui-même, qui ne peut jamais devenir être-soi-là », « une sorte de *faire-présent-avec*, une sorte d'apprésentation ».[1]

En citant la cinquième méditation cartésienne d'E. Husserl et en se l'appropriant d'une manière *« herméneutico-existentielle »,* L. Binswanger simplifie son propos phénoménologique à l'aune d'une interprétation fondée sur l'ontologie heideggerienne qu'il trahit. En effet, rien dans la phénoménologie transcendantale du second E. Husserl, ne porte à croire que nous pourrions retrouver, dans la première sphère égoïque rendue accessible par réduction, cette « biographie »[2] subjective qui caractérise le moi par son attestation implicitement intersubjective. Rien non plus dans l'ontologie herméneutique de *Sein und Zeit* n'amène à penser que la biographie du sujet serait ce qui le constitue en propre, dans cette spatio-temporalité idéale que son Dasein supporterait de son être-même. Pourtant et en évoquant ici la notion biographique, le psychiatre rend possible l'interprétation qu'il compte donner de la présence au monde d'un sujet ne pouvant être-là, qu'en termes d'une co-présence idéale et tacite. Refermant le cercle philosophique sur lequel il fonde son effort analytique, L. Binswanger retrouve dans l'idéalité du moi transcendantal biographique la présence de cet autre qui toujours déjà l'a fait être, en lui accordant une ouverture au monde caractéristique de leur rapport pré-existant. C'est d'ailleurs ce que nous disions lorsque nous rapportions que la *« réalité psychopathologique »* avait déjà décidé de la normalité ou de la défaillance d'un moi, mesuré à l'aune de son effectuation mondaine empirique. Aussi les coordonnées réelles et idéales du moi sont-elles les mêmes puisque, de toute façon, elles témoignent du monde intersubjectif qui les fonde d'un seul geste. L'apprésentation husserlienne n'est alors plus appelée ici qu'à distinguer spatio-temporellement ce qui tient à moi de ce qui tient à toi et qui, comme le demande l'intersubjectivité, ne devrait pas se recouvrir. Car en infectant l'autre de sa présence débordante, le maniaque devient inconvenant là où, en se laissant infecter par la présence d'un autre irréductible, le sujet schizophrène se désorganise[3].

---

[1] *Ibid.*, p. 74-75.

[2] *Ibid.*, p. 74.

[3] L. Binswanger, *Délire*, trad. fr. *op. cit.*, p. 80 : « Dans le "*monde"* délirant un abîme se creuse entre le rencontré-transcendant et le constitué-immanent, il doit même être clair que, dans le délire, nous ne pouvons en général pas parler d'une constitution ("immanente") du rencontré-transcendant. *[…]* Les choses se compliquent encore par le fait que constitution ne signifie aucunement seulement l'expérience constitutive du monde unitaire, mais aussi la constitution de l'unité du je ».

Nous avons vu comment, dans la philosophie qui sous-tend la daseinsanalyse, l'autre a déjà décidé de ma constitution par cette réalité intersubjective « non problématique »[1] que notre co-présence soutient. Par là, cet autre qui me fait être transcendantalement, semble pouvoir me déposséder de mon activité propre, au sens où je ne puis véritablement jamais être le seul centre rayonnant du flux de mes vécus. Cette « autre intentionnalité »[2] en moi, est responsable de ce que je suis parce que l'autre y est pour donner sens à ma biographie ; plus précisément, l'intention (de l') autre est responsable de ce que je suis parce que *« Nous »* nous partageons une mondanité qui s'accorde de notre être-ensemble[3]. C'est parce qu'il n'abandonne jamais la structure du Dasein heideggerien en tant qu'essentiel « être-avec »[4], que L. Binswanger ne peut dépasser cette « communauté du Nous »[5] qui semble être sa « préoccupation primaire »[6] et principale. Or, par la présence de cet autre qui me constitue intentionnellement, l'altérité s'érige en un « principe »[7] nécessaire à faire être ce que je suis, pour moi et pour le monde. Aussi le fondement philosophique de la daseinsanalyse se donne-t-il comme un idéalisme quasiment fichtéen, où la passivité du moi aménage un espace transcendantal pour un pâtir qui le fait être de droit.

II.2.2. Une impression pathique originaire

> La maladie doit être conçue comme l'efficacité du non-vécu et comme la réalisation de l'impossible, et seulement ainsi. Une biographie correcte ne se réalise que si elle est construite dans le sens de cette conception de l'histoire. *[…]* Dans quelle mesure peut-on considérer que les maladies sont l'effet d'une vie non-vécue ? Quand une colère est toujours réprimée et qu'il en résulte une hypertension artérielle, quand une blessure érotique conduit à une angine, on a là des exemples de la manière dont quelque chose qui n'a pas été vécu jusqu'au bout, mène à la maladie. On peut l'exprimer en disant qu'une colère ou une blessure sont

---

[1] W. Szilasi, *Introduction à la phénoménologie d'Edmond Husserl*, trad. fr. *op. cit.* p. 78 : « D'où l'observateur mentionné ci-dessus sait-il que ces masses curieusement construites sont des wagons de chemins de fer ? Cela va de soi en raison de son expérience mondaine qui est évidemment non problématique. »

[2] L. Binswanger, *Manie et mélancolie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 75.

[3] W. Szilasi, *Introduction à la phénoménologie d'Edmond Husserl*, trad. fr. *op. cit.* p. 107 : « La constitution du monde qui m'est propre englobe la constitution des autres qui sont contenus dans mon monde propre de façon transcendante. Ce sont même les contenus de vécu les plus transcendants, car l'autre, dans son propre monde de la vie, est également un ego pur pour qui les transcendances qui lui appartiennent sont constituées de façon primordiale, et parmi celles-ci, il y a également moi en tant qu'autre pour lui. »

[4] M. Heidegger, *Être et temps*, §26, trad. fr. *op. cit.*, p. 163 : « La Dasein qui m'est propre, dans la mesure où il a l'être-avec comme structure essentielle, n'est qu'en tant que coexistence à la rencontre d'autrui. »

[5] R. Kuhn, H. Maldiney, « Préface » In L. Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, trad. fr. *op. cit.*, p. 21.

[6] *Ibid.*

[7] J. G. Fichte, « Les principes de la doctrine de la science » [1794-1795] In *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1999, p. 11.

> remplacées par une transformation fonctionnelle. Mais on doit ajouter que cette transformation crée aussi quelque chose de nouveau comme dans une création ou un poème. Ce « productif » ne doit pas disparaître sous les termes de substituts ou d'ersatz. Nous ajoutons donc que cette création n'est pas une conséquence d'événements antérieurs mais contient chaque fois quelque chose de tout à fait nouveau et surprenant. Elle n'est donc pas explicable en tant que suite ou réussite au sens d'une causalité nécessaire *[...]*. Au contraire, cette création nous touche comme un miracle.
>
> V. Von Weizsäcker, *Pathosophie* [1956], trad. fr. J. de Bisschop, M. Gennart, M. Ledoux, B. Maebe, C. Mugnier et A.-M. Norgeu, Grenoble, Millon, 2015, p. 209-210.

Au point où en est notre relecture du corpus binswangerien, nous pourrions conclure avec W. Szilasi que « personne n'a un monde propre »[1] parce qu'au fond, « notre ego fait l'expérience constitutive, non seulement d'un monde objectif commun, mais aussi d'un ego commun, de telle sorte que chacun est échangeable avec tout alter ego constitué de la même manière »[2]. Terrible conséquence s'il en est, puisque la subjectivité individuelle semble ici disparaître au profit d'une constitution universelle menaçant toute possibilité d'individuation. Au mieux et en retenant qu'il y a peut-être plusieurs « manières »[3] d'être de l'ego transcendantal, nous pourrions espérer qu'une caractérologie grossière puisse définir quelques groupes de sujets identiques et donc « échangeables »[4].

Les questions qui nous arrêtent alors peuvent se formuler ainsi : comment expliquer la pathologie mentale ? Sommes-nous tous fondamentalement fous ? Si tel est le cas, pourquoi certains s'expriment-ils réellement dans ce monde irrationnel qui devrait (idéalement) être le nôtre, alors que d'autres s'y entendent rationnellement ? Pourquoi, au sein de tel caractère pathologique, l'expression de la maladie est-elle différente ? Pourquoi enfin tel évènement – *« pour moi »* agréable, attendu ou encore accidentel – ne me précipite-t-il pas dans la maladie, alors qu'il semble l'avoir fait pour celui qui se présente à moi comme patient ? À son extrême logique, la philosophie de W. Szilasi ne semble pas pouvoir rendre compte de la mondéité du psychothérapeute qu'est L. Binswanger ; lequel doit donc réaffirmer que le monde de son patient est « inéchangeable »[5] avec le sien propre. Aussi le psychiatre maintient-il que la biographie du sujet est ce qui le constitue en propre, dans cette première « sphère »[6] « primordinale »[7] que la

---

[1] W. Szilasi, *Introduction à la phénoménologie d'Edmond Husserl*, trad. fr. *op. cit.* p. 114.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] L. Binswanger, *Manie et mélancolie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 74.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.,* p. 75.

réduction daseinsanalytique a mise à jour. Pourtant toujours constitué par la « communauté du Nous »[1] qui, de droit, fait de sa biographie *« primordinale »* ce qu'elle est (à savoir la mise en forme communicable de son histoire de vie), l'ego transcendantal analytico-existentiel se manifeste comme individuel grâce à l'évènement de cette pathologie qui l'exprime pour le monde dans lequel il se tient. Alors la question portée sur l'évènement ouvrant l'être idéal à l'étant réel que le psychothérapeute caractérise comme défaillant, va nécessiter la poursuite d'une réflexion conduite par la constitution de ce moi pouvant justement s'individualiser comme pathologique.

> 1. Il y a originairement dans le Moi un effort à remplir l'infinité. Cet effort s'oppose à tout objet. 2. Le Moi a pour loi de réfléchir sur soi comme remplissant l'infinité. Mais il ne peut réfléchir sur soi, ni en général réfléchir sur rien, si ce sur quoi il réfléchit n'est pas limité. L'application de cette loi *[...]* est par conséquent conditionnée et dépend de l'objet. Elle ne peut être satisfaite sans objet, – on peut donc aussi la décrire comme tendance vers l'objet. 3. Cette tendance est en même temps satisfaite et insatisfaite par la limitation médiatisée par un sentiment.[2]

Si nous amenons ici le paradoxe de l'existence du moi idéaliste de Johann Gottlieb Fichte, c'est qu'il nous semble que ce même paradoxe conduit l'existence du moi analytico-existentiel. En effet, ce dernier aussi doit se manifester par l'activité qu'il est, à l'expression de sa mondéité propre dans un monde (intersubjectif) qui, toujours déjà, l'a définie comme étant telle. Tout comme le moi fichtéen, le moi binswangerien semble devoir s'approprier cette constitution qui le caractérise passivement, dès lors que les autres l'ont fait être, au titre de sa propre biographie. Enfin le moi de J. G. Fichte, dans sa structure pulsionnelle princeps[3], se pose au carrefour de la subjectivité psychanalytique et de l'ontologie herméneutique ; lesquelles, nous l'avons vu, sont deux des principales sources de la réflexion binswangerienne.

C'est parce qu'il est une fondamentale activité pulsionnelle que le moi fichtéen s'apparaît en tant que lui-même, dans une « auto-apparition »[4] constituant son « premier principe »[5]. Mais pour ce reconnaître tel, le moi a besoin d'un « second principe »[6] : une référence qui n'est pas lui et qui

---

[1] R. Kuhn, H. Maldiney, « Préface » In L. Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, trad. fr. *op. cit.*, p. 21.

[2] J. G. Fichte, « Les principes de la doctrine de la science » In *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. fr. *op. cit.*, p. 153.

[3] J. G. Fichte, *Doctrine de la science. Exposé de 1812*, trad. fr. I. Thomas-Fogiel, Paris, puf, 2005, p. 150 : « De ce multiple de la pulsion, le moi se détache pour aller vers l'état opposé, état en lequel il n'y a ni pulsion, ni être, ni être multiple. Mais la causalité est déterminée par la pulsion ; le contraire, la création, n'a aucun fondement de détermination, ni formel ni matériel ».

[4] *Ibid.*, p. 71.

[5] J. G. Fichte, « Les principes de la doctrine de la science » In *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. fr. *op. cit.*, p. 17.

[6] *Ibid*., p. 24.

pourtant est « dans »[1] lui, au titre de sa propre constitution. Dans son « troisième principe »[2], le moi s'approprie lui-même en tant que ce qu'il est pour lui : il nie activement la passivité du non-moi qui le constitue mais qu'il n'est pas. De la « synthèse »[3] de cette double position antithétique, advient la limite de ce que je suis et que le monde qui n'est pas moi a constitué idéalement. Or, par cette même synthèse appropriante, c'est moi-même qui constitue le monde : celui qui m'appartient et celui qui ne m'appartient pas, lequel pourtant m'apparaît dans cette même idéalité pulsionnelle me définissant. Si ma pulsion m'amène à « remplir l'infinité »[4] en faisant de cet infinité ma propre conscience (de moi-même et du monde), elle se limite pourtant à la structure de ce moi que je suis toujours déjà, et que le monde objectif a en quelque sorte assigné à n'être que ce qu'il est. Alors et même si le monde me devient idéal, il conditionne cette limite que je suis à moi-même, au sens où je ne peux pas être *« plus »* que n'importe quel objet que je vise, pour me tenir dans un monde où la connaissance que j'en acquiers me signifie pour tous. Or cette limite qui me transcende pour me faire être, est ce que J. G. Fichte nomme le « sentiment »[5] : l'expression de ma « passivité »[6] en un monde qui m'a préexisté pour me faire être tel et dont l'appréhension sensible atteste ma subjectivité. Cette passivité est alors contre-balancée par mon activité pulsionnelle, responsable de la « production »[7] de mes objets « selon le principe de raison »[8].

Même si L. Binswanger n'aborde que très peu le concept de pulsion (dans sa volonté de se détourner du naturalisme freudien), il semble que la base heideggerienne de sa réflexion implique partout cette conception de l'animalité en l'homme. En effet et même si M. Heidegger lui préfère largement la notion nietzschéenne de volonté, la pulsion animale constitue un des « concepts fondamentaux de *sa* métaphysique »[9]. Or, comme le souligne Henri Maldiney[10], la pulsionnalité heideggerienne semble être la transposition exacte de ce qu'elle signifiait déjà pour

---

[1] *Ibid.*, p. 27 : « Le non-Moi est posé dans le Moi : en effet c'est un opposé, or tout opposé suppose l'identité du Moi, dans lequel il est posé et opposé au posé. »

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, p. 32.

[4] *Ibid.*, p. 153.

[5] *Ibid.*

[6] J. G. Fichte, *La destination de l'homme* [1800], trad. fr. J.-C. Goddard, Paris, Flammarion, 1995, p. 115 : « Ma conscience immédiate est composée de deux éléments : la conscience de ma passivité, à savoir la sensation, et la conscience de mon agir dans la production d'un objet selon le principe de raison, la seconde conscience étant immédiatement liée à la première. »

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.*

[9] M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. fr. *op. cit.*

[10] H. Maldiney, « De la transpassibilité » In *Penser l'homme et la folie* [1991], Grenoble, Millon, 2007, p. 273.

J. G. Fichte. En effet, la pulsion qui rend « apte »[1] l'animal à la vie, implique pour le sujet humain, ce mouvement d'aller vers lui-même afin d'exister ses propres possibilités dans un monde que son existence constitue comme sien. De fait et sans la pulsion en tant qu'activité princeps du moi se voulant être dans un monde qui l'a constitué, l'homme ne saurait se tenir en présence, en face d'objets sur lesquels semblent reposer ses propres possibilités d'existence. Sans pulsion donc, la présence au monde de l'homme en tant qu'ouverture à l'être ne saurait exister, ni sur un mode *« normal »*, ni même sur un mode pathologique. Aussi et partout où L. Binswanger parle de présence, il nous faudrait entendre, en arrière fond, la pulsionnalité du moi s'avançant vers lui-même dans la constitution existentielle de ce monde qu'il transporte et qu'il réalise au titre de sa conscience d'être-au-monde. Pourtant, en refusant radicalement la base organiste de sa philosophie, c'est toute la dimension d'activité propre au moi qui semble s'évanouir dans la daseinsanalyse. Le moi binswangerien contient toujours son principe d'être pleinement ce qu'il est ; principe dont la définition lui est donnée par le non-moi (la norme psychopathologique) qui le constitue. Pour autant, son incapacité à s'approprier l'existence mondaine faisant de lui ce qu'il est, le précipite dans cette seule passivité où l'évènement déterminé par le monde objectif le contraint à être « miraculeusement »[2] ce qu'il est toujours déjà en lui.

En réduisant phénoménologiquement le monde empirique du patient pour en dégager la constitution transcendantale de son moi biographique, la daseinsanalyse fait être ce « spectateur phénoménologisant »[3] qu'E. Fink avait entrevu comme le résultat d'une *ἐποχή* bien conduite. Or, à quoi assiste ce spectateur, dès lors qu'il se révèle comme le fondement de sa propre existence ? Il assiste, semble répondre L. Binswanger, à « l'histoire intérieure de *sa* vie »[4] ; une histoire ne s'écrivant pas *« à cause »* de sa vie pulsionnelle (inconsciente) mais *« grâce »* à un évènement originaire qu'il ne maîtrise pas, et qui le transcende pour le faire être tel qu'il est toujours déjà. Incapable de volonté propre puisque privé de sa pulsionnalité, le moi de l'homme analytico-

---

[1] M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 340 : « Être apte à…, c'est *s*'avancer, en mode pulsionnel (et, d'une certaine manière, en mesurant son espace) ainsi que s'*avancer* (en avançant) dans son propre "en vue de quoi", en soi-même. Être apte – cela implique l'idée de "soi qui va en soi-même". *[…]* Quand nous disons "soi-même", nous pensons de prime abord au "moi-même". Nous prenons le "soi-même" au sens du Je propre, du sujet, de la conscience, de la conscience de soi. »

[2] V. Von Weizsäcker, *Pathosophie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 210.

[3] E. Fink, *Sixième méditation cartésienne*, trad. fr. *op. cit.*, p. 95

[4] L. Binswanger, « Fonction vitale et histoire intérieure de la vie » [1924] In *Introduction à l'analyse existentielle*, trad. fr. *op. cit.*, p. 54 : « L'histoire intérieure de la vie de l'être humain n'est pas seulement constituée de contenus de désirs –, mais aussi de toute la plénitude des composantes spirituelles possibles de notre vie d'expérience. En soi et pour soi, il serait bien étonnant *qu'un seul* moment de l'histoire intérieure de la vie, même s'il est fréquent et important, soit appelé à ériger le système de la clinique psychiatrique. »

existentiel semble s'acheminer automatiquement vers cette destination que la « création »[1] lui a assigné transcendantalement. Et si le chemin était guidé par la responsabilité morale de l'homme fichtéen, il est ici conduit par une réalité psychiatrique lui assignant son essence pathologique. Mais si l'homme a toujours besoin d'agir son symptôme pour l'être, c'est que « la création »[2] a-causale et déterminant transcendantalement le sujet analytico-existentiel, doit renvoyer à celle dont parlait Viktor Von Weizsäcker. L'appropriement du symptôme que la réalité psychiatrique commande au « *malade »* nécessite donc, afin que ce dernier puisse s'exister comme symptomatique, cette « impression originaire »[3] : un « moment pathique »[4] initial, produisant en l'homme la « transformation »[5] de l'évènement qui lui ouvre le monde en un vécu pathologique.

> Tout d'abord nous devons établir que les impressions sensorielles hallucinatoires, l'Aisthesis « pathologique » donc, appartiennent au flux de la vie propre et au monde-du-vivre propre. Le même point doit naturellement aussi être valable pour le pré-actuel, le rétro-conservé ou le mnémétique bien que ni nous, ni la malade elle-même, n'en trouvions quelques traces que ce soit. Au contraire la malade ne voit dans l'opposition frappante entre l'appréhendé hallucinatoire, le vu (l'Aisthesis) et le pré-actuel, non seulement aucun lien mais y voit un abîme conduisant au désespoir. Et cependant nous ne nous lasserons jamais, en psychopathologie, de chercher ici un lien. La psychanalyse fait appel pour cela, comme nous le savons, à la doctrine de l'inconscient et plus spécialement à la doctrine de la *projection* des *pulsions* refoulées dans l'inconscient *[...]*. La phénoménologie en tant qu'ennemie de toute construction théorique ne doit naturellement pas s'en contenter.[6]

L. Binswanger est clair dès lors qu'il reprend phénoménologiquement « le cas Suzanne Urban »[7]. Pour lui, le vécu pathologique – les impressions hallucinatoires – constituent transcendantalement le monde intérieur de sa patiente. C'est parce que ces impressions existent de tout temps dans l'ego en souffrance que l'ego en souffre. Cela, d'ailleurs, nous apparaît comme une conséquence logique de la *« philosophie daseinsanalytique »*. Ce qui est plus étonnant, c'est qu'à ce point assuré du bien fondé de son postulat, le psychiatre se propose de trouver « le lien »[8] devant exister entre l'évènement psychotique et la subjectivité transcendantale constitutive de l'être-au-monde de sa patiente. Critiquant pourtant cette « rage de

---

[1] J. G. Fichte, *Doctrine de la science. Exposé de 1812*, trad. fr.*op. cit.*, p. 150

[2] V. Von Weizsäcker, *Pathosophie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 210.

[3] H. Maldiney, « Évènement et psychose » In *Penser l'homme et la folie*, *op. cit.*, p. 198.

[4] *Ibid.*

[5] V. Von Weizsäcker, *Pathosophie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 209.

[6] L. Binswanger, *Délire*, trad. fr. *op. cit.*, p. 102.

[7] *Ibid.*, p. 91.

[8] *Ibid.*, p. 102.

vouloir conclure »[1] de la psychanalyse, il ne voit pas que son assurance en la théorie qui sous-tend sa propre pratique, le conduit au même exercice. Dans tous les cas, nous avons ici la preuve que l'analyse existentielle de L. Binswanger est imprégnée de la *Pathosophie*[2] de V. Von Weizsäcker. En effet, nous constatons de nouveau comment le moi du patient en daseinsanalyse ne peut en aucun cas s'exprimer dans un monde différent du sien ; c'est-à-dire dans ce monde que l'évènement subi a déterminé au titre d'une « structure psychologique »[3] forcément contingente. Autrement dit, le patient existe ici « dans un monde perçu sur un mode passionnel, dans la vie vécue et en même temps éprouvée »[4]. L'empreinte d'une vie non vécue conditionne l'écriture de l'histoire intérieure de sa propre vie, où l'impossibilité originaire de cet efficace le conduit à exprimer précisément ce qu'il ne peut pas. Aussi son vécu, qu'il soit délirant ou rationnel, l'homme analytico-existentiel semble l'éprouver passivement, conduit qu'il est par cette création transcendantale qui le détermine dans le monde ; dans son seul monde. Dès lors, la tentative de ré-appropriation signifiante de cette existence qui semble lui échapper de toute part, se manifeste à l'homme comme la seule expression possible de sa liberté. Qu'il s'exprime par un « vouloir »[5], un « pouvoir »[6] ou encore un « oser »[7], cela ne le renvoie aucunement à un « faire »[8] mais à un seul « pâtir »[9], au sens où la vie qui le transcende l'amène à la réalisation pathologique de cette destination qui le structure. L'homme doit par « obligation morale *ou* contrainte »[10] réaliser ce qu'il est transcendantalement, et l'existence de sa pathologie doit tout aussi bien signifier cette même structure transcendantale ; laquelle est la visée explicative du thérapeute.

Qu'elle soit symptomatique ou non, la liberté de l'homme dans le monde est celle de s'exprimer lui-même en tant que lui-même. Sa seule contrainte, comme le dit H. Maldiney, est donc « celle à être soi »[11]. Alors, à l'évènement ouvrant le moi à son existence *« path(olog)ique »*, ne correspond plus qu'une « rencontre »[12] : celle d'une structure et de son explicitation pathique ;

---

[1] L. Binswanger, « Sur la direction de la recherche analytico-existentielle en psychiatrie » In *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, trad. fr. *op. cit.*, p. 53.

[2] V. Von Weizsäcker, *Pathosophie*, trad. fr. *op. cit.*

[3] *Ibid.*, p. 80.

[4] *Ibid.*, p. 55.

[5] *Ibid.*, p. 54.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.*, p. 65.

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*, p. 54.

[11] H. Maldiney, « Évènement et psychose » In *Penser l'homme et la folie*, *op. cit.*, p. 199.

[12] V. Von Weizsäcker, *Pathosophie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 78.

laquelle en tant que *« malade »* n'aborde la compréhension des autres qu'au titre précis de maladive. Pour autant L. Binswanger précise sans détour que pour lui, « l'évènement »[1] n'existe pas. Ce qui arrive au sujet analytico-existentiel n'est donc que le déroulé objectif de sa propre biographie ; laquelle « toujours déjà »[2], le défini comme cet individu-ci que l'évènement originaire non vécu a constitué idéalement. Nous retrouvons ici la conséquence de l'habitus husserlien que nous rapprochions déjà de la contrainte de répétition freudienne. Ici aussi et ce même s'il n'est pas conduit par une biologie pulsionnelle, le sujet répète ce « phénomène originaire »[3] qui lui donne sens et par lequel il explicite son propre monde. Que ce dernier soit normal ou pathologique cela ne change rien, car si l'expression de la maladie semble n'être rien d'autre que cette contrainte à être soi-même, c'est qu'elle se donne elle aussi les atours d'une biographie s'explicitant d'elle-même et pour elle-même. Le qualificatif de pathologique ne venant alors que de surcroît, dès lors que l'explicitation biographique apparaît déraisonnable à la raison du plus grand nombre.

Nous trouvons également dans cet éclairage *« pathique »* que L. Binswanger semble (més)interpréter de V. Von Weizsäcker, la justification du fait que l'avancement du moi vers lui-même, devrait éprouver sa limite dans le sentiment qu'il en acquiert. En effet, qu'est-ce que le sentiment sinon le mode passionnel manifestant la tonalité dans laquelle le sujet se réalise, à l'occasion de la rencontre de son moi et du monde qu'il contribue à faire être de son vécu sensible ? À cette circularité idéale d'un moi se reconnaissant tel dans le monde qui le consacre, ne peut donc correspondre que la force d'un sentiment de soi-même triomphant à l'épreuve immanente d'un destin s'auto-réalisant naturellement[4]. Pour autant – et J. G. Fichte l'avait prédit – le sentiment de soi-même éprouvé à l'évènement pathique de cette constitution subjective n'est pas entièrement satisfaisant[5] ; n'est pas entièrement *« triomphant »*. En effet, le moi se reconnaît

---

[1] L. Binswanger, « Évènement et vécu » [1931] In *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*, trad. fr. C. Abettan, Paris, Vrin, 2016, p. 131 : « Nous avons vu qu'il n'y a pas "l'évènement", parce que tout évènement et tout ce qui se produit *est* toujours déjà en tant qu'évènement explicité ou interprété de telle ou telle façon ; c'est-à-dire qu'il est seulement dans et avec sa signification, qu'il a en même temps que son être déterminé, ou, mieux, qu'il se tient toujours dans une connexion de sens déterminé, une totalité de signification ou de tournure déterminée. »

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, p. 137.

[4] *Ibid.*, p. 133 : « La *nature* de l'expérience vécue et la *nature* de l'évènement sont des concepts *corrélatifs*, raison pour laquelle la séparation de l'évènement et du sens est aussi artificielle que celle de l'expérience vécue et du sens ».

[5] J. G. Fichte, « Les principes de la doctrine de la science » In *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. fr. *op. cit.*, p. 153-154 : « Cette tendance *[réflexive du moi sur lui-même]* est en même temps satisfaite et insatisfaite par la limitation médiatisée par un sentiment. a) **satisfaite** ; le Moi devait réfléchir sur lui-même absolument : il réfléchit avec une spontanéité absolue et il est ainsi satisfait au point de vue de la **forme** de l'acte. Il y a donc quelque chose dans le sentiment qui peut être mis en relation avec le Moi et qui peut lui être attribué. b) **insatisfaite** au point de vue du **contenu** de l'acte. Le Moi devait être posé comme remplissant l'infinité, or il est posé comme limité. – cela survient aussi nécessairement dans le sentiment. »

par cet évènement l'ouvrant à lui-même et qu'il contribue à faire être, parce qu'il est toujours déjà lui-même. Reconnaissant cette limite qu'il est pour lui-même, le moi ne peut réaliser sa pleine visée : celle de remplir l'infinité par l'explicitation biographique de ce qu'il est, et du monde qu'il fait être. Non seulement il ne réalise pas cette visée – limité qu'il est par le sentiment par lequel son seul monde se manifeste à lui seul – mais il reconnaît là sa propre passivité, dans un monde où il ne semble que pâtir d'une trajectoire destinale. De là s'éclaire l'effondrement mélancolique d'un sujet écrasé par l'efficacité transcendantale d'une histoire non vécue mais idéalement subie ; tout autant que s'illustre le triomphe paranoïaque d'une individualité s'explicitant sans reste, dans un monde réduit à un idéal délirant et sûr de lui.

L'évènement pathique qui fait se tenir de conserve une structure psychique et son monde dans l'explicitation sensuelle que leur corrélation provoque, a donc bien réussi à sauver l'individuation subjective de cette constitution transcendantale anonyme sur laquelle elle reposait. Ce faisant, la nécessité pathique sous-tendant l'analyse existentielle menace maintenant l'explicitation biographique individuelle de devoir s'effectuer au coin d'une référence sacrée sur laquelle la philosophie fichtéenne – tout autant que la psychanalyse freudienne – s'appuyait déjà. Et si la fondation corrélationnelle (pathique) de l'être à son monde nous semble riche de perspectives, nous pensons qu'elle serait plus efficace à se dégager de l'idéalisme transcendantal premier à l'horizon duquel elle se déploie en daseinsanalyse. À l'extraire de cette constitution psychique commandée de l'extérieur, nous pourrions rendre à l'homme la liberté agissante dont il témoigne au moment pathique éclairant son existence (symptomatique), en tant qu'elle le fait être ce qu'il est avant même qu'on ait statué sur sa normalité. Il nous semble alors que l'existence poétique de la parole en vue de l'explicitation de soi-même, pourrait nous aider à restaurer la liberté agissante de l'homme dont témoigne son être-au-monde. Il nous faut donc maintenant, avant de nous avancer sur ce terrain, discuter la fonction du langage et de la parole en daseinsanalyse.

II.3. Au lieu anthropologique de la parole

II.3.1. L'espace ouvert du langage

> Notre *existence* s'ouvre toujours dans certaines directions significatives, c'est-à-dire l'ascension ou la chute, le planement ou le saut, le *devenir* large ou étroit, plein ou vide, clair ou obscur, tendre ou dur, chaud ou froid, etc. *[...]* Ces directions significatives essentiellement unitaires, le langage lui-même les dissocie en modes d'expression corporels, psychiques, spirituels ; il ne pourrait pas cependant les *échanger* ces modes d'expression les uns avec les autres, et surtout il ne pourrait pas les échanger avec une telle légèreté et une telle immédiate assurance de l'être-compris, si elles ne se fondaient pas sur une forme unitaire vécue. Nous ne devons pas chercher la connaissance de cette unité dans la science, mais bien là où elle est conservée et où elle s'épanouit, justement dans la langue populaire et ses caractérisations de l'homme, là où elle est consignée dans les proverbes, les gros mots, les bons mots, les injures, les images et les comparaisons.
>
> L. Binswanger, « De la psychothérapie » [1935] In *Introduction à l'analyse existentielle* (*Ausgewählte Vorträge und Aufsätze Vol. 1&2*), trad. fr. J. Verdeaux et R. Kuhn, Paris, Les Éditions de Minuit, 1971, p. 136.

Nous proposons d'aborder ici l'utilisation du langage que fait la daseinsanalyse, dans sa perspective de proposer une psychothérapie *« parlée »* différente de la psychanalyse. Cela nous permettra de réfléchir aux possibilités qu'à la langue d'exprimer la corrélation sensuelle d'une existence individuelle, s'ouvrant au monde (et à elle-même) de manière absolument immanente. Cette réflexion est la nôtre et c'est sur elle que nous fonderons l'architectonique d'une éventuelle psychanalyse phénoménologique.

Pour L. Binswanger tout d'abord, notons que cette « forme unitaire vécue »[1] dont il parle, semble immédiatement se retrouver dans les énoncés de ses malades dès lors que, décrivant leur existence présente, ils peuvent dire *« je »*. Aussi et même si le sujet analytico-existentiel peut s'exister au monde selon plusieurs modalités pathologiques, il doit pouvoir rester le même en se reconnaissant tel à l'utilisation de cette première personne du singulier par laquelle il articule sa biographie. Pour illustrer ce fait indéniable, le psychiatre s'arrête tout d'abord sur une difficulté clinique : celle de « l'antinomie »[2] mondaine du malade dit « maniaque-dépressif »[3]. En effet, pour la daseinsanalyse telle que nous l'avons décrite, il y a une véritable difficulté à faire tenir

---

[1] L. Binswanger, « De la psychothérapie » In *Introduction à l'analyse existentielle*, trad. fr. *op. cit*., p. 136.
[2] L. Binswanger, *Manie et mélancolie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 113.
[3] *Ibid.*

transcendantalement un sujet unique s'exprimant alternativement dans deux mondes pathologiques que tout oppose. La seule solution possible est pourtant évidente, puisqu'elle est celle sur laquelle reposait déjà la philosophie de W. Szilasi : à savoir l'intervention de « l'ego pur »[1], que le psychiatre suisse avait jusque là passé sous silence. Alors, cette possibilité qu'a l'individu pâtissant de s'avancer vers lui-même au carrefour de ces deux mondes dans lesquels il se tient, n'est autre chose que la nécessité qu'il a à dire *« je »,* s'il ne veut pas disparaître dans l'agonie subjective du schizophrène[2]. Ainsi, au prononcé « triomphant »[3] de cette subjectivité pure, correspond l'unification du « Je transcendantal et *du* Je empirique »[4]. Pour la daseinsanalyse donc, l'ego pur se résume à cette capacité du sujet transcendantal à énoncer l'histoire de sa vie en première personne. Aussi pouvons-dire que L. Binswanger subsume la fonction de ce dernier ego sous la force du langage ; laquelle réside dans l'ouverture de cette spatialité transcendantale que le mot fait être pour celui qui l'utilise en s'y tenant de sa parole. Si donc la subjectivité analytico-existentielle s'ordonnait, dans sa « première sphère »[5] (« primordinale »[6]) autour de la temporalité vécue d'une biographie s'effectuant dans le monde, nous pouvons dire à présent que sa constitution pure s'ordonne (verbalement) en termes d'espace idéal. « L'unité immédiatement vécue de notre Je »[7] doit donc être totale et suffisamment efficace afin que l'individu analysé puisse justement s'analyser ici et maintenant, en tant que cette individualité-ci existant verbalement en face de ce thérapeute-là. Seule l'unification des différents ego peut permettre la mesure interprétative de la mondanité objective du patient, afin d'y retrouver la correspondance spatio-temporelle de sa constitution transcendantale. Or et nous l'avons vu dans les multiples exemples cliniques de L. Binswanger, ce qui de droit donne accès à cette constitution que le psychiatre doit entendre afin de médiatiser sa compatibilité existentielle avec celle du thérapeute, sont les actes du sujet analysé et en premier lieu ses mots, dont

---

[1] *Ibid.*, p. 117.

[2] *Ibid.*, p. 135.

[3] *Ibid.*, p. 121 : « Nous voyons donc que la motivation commune des dysthymies maniaque et dépressive réside dans l'absence d'issue de l'ego pur *[...]*. Mais cette absence d'issue n'est plus comprise maintenant seulement comme manque ou impuissance, au contraire, aussi comme puissance, puissance de l'affirmation-du-Je au milieu du chaos de l'expérience mélancolique ou maniaque, de l'affirmation-du-Je dans la souffrance – qui, comme nous l'avons vu, persiste jusque dans la décision du suicide – et de l'affirmation-du-Je dans le triomphe.»

[4] *Ibid.*, p. 118.

[5] L. Binswanger, *Manie et mélancolie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 74.

[6] *Ibid.*, p. 75.

[7] L. Binswanger, « Quelles tâches les progrès de la nouvelle psychologie engendrent-ils pour la psychiatrie ? » [1924] In *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*, trad. fr. *op. cit*., p. 49 : « Il est maintenant reconnu que *[...]* nous n'atteignons le concept de substance unitaire *extérieure* (en tant que porteuse de nos impressions toujours changeantes) qu'en expérimentant une telle unité originaire sous la forme de l'unité autonome et propre de notre Je, pour la transposer secondairement au monde extérieur. L'unité immédiatement vécue de notre Je serait par conséquent le prototype et le modèle originaire du concept de substance ».

l'articulation phraséologique devrait prendre la forme d'une biographie énoncée en première personne. Rappelons ici comment les mots de « l'optimiste »[1] ont déjà servi à qualifier sa mondéité en termes notamment de « dilaté ou large spatialement »[2], de « plastique ou malléable »[3]. Rappelons encore comment la caractérisation de « l'homme aux idées fuyantes »[4] se donne pour tâche initiale d'analyser quelques unes de ses « déclarations »[5] écrites, avant de se focaliser sur une diarrhée verbale fébrile où la « confusion »[6] le dispute à la plus grande évidence « langagière-conceptuelle »[7]. Rappelons enfin et surtout comment le psychiatre suisse abordait « le problème de l'espace en psychopathologie »[8], où quelques extraits des poèmes de Goethe lui permettait de proposer la construction d'un « espace thymique »[9] tout à fait caractéristique de l'ouverture affective de la conscience de soi au monde. Alors et si la biographie qui se met en acte dans les paroles délirantes fournit au psychiatre les coordonnées idéales de la subjectivité transcendantale psychotique, la tonalité affective de ses mêmes énoncés ouvre au thérapeute l'espace précis dans lequel « le je »[10] malade s'existe. D'ailleurs et nous le savons vrai pour tous les hommes (qu'ils soient normaux ou pathologiques) : dire où l'on est équivaut, en première approximation au moins, à dire où l'on en est.

> Puis selon la façon dont nous donnons à nouveau une configuration historique à ce vécu présentiel, selon la façon dont nous en « faisons de l'histoire », selon que nous l'assumons en tant que simple cadeau ou simple tourment et que nous nous épanouissons dans cette acceptation, ou, comme dit Goethe, que nous tentons de le « mériter » ou de l'«élaborer » (ce qui ne provient pas forcément d'une intention consciente durable), selon le cas, nous quittons l'espace présentiel et nous entrons dans l'espace historique de l'histoire intérieure de la vie.[11]

S'il est une remarque d'importance que nous n'avons pas encore soulevée au regard du corpus binswangerien, c'est qu'il se construit sur les mots et les écrits de patients dits psychotiques (qu'ils soient mélancoliques, maniaques, schizophrènes ou délirants), alors que le corpus freudien, lui, s'organisait principalement autour d'énoncés névrotiques (hystériques, phobiques,

---

[1] L. Binswanger, *Sur la fuite des idées*, trad. fr. *op. cit.*, p. 101.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*, p. 35.

[5] *Ibid.* Cf. les première et deuxième études de l'ouvrage.

[6] *Ibid.*, p. 121.

[7] *Ibid.*, p. 184.

[8] L. Binswanger, *Le problème de l'espace en psychopathologie* [1932], trad. fr. C. Gros-Azorin, Toulouse, Presse Universitaire du Mirail, 1998.

[9] *Ibid.*, p. 81.

[10] *Ibid*., p. 60.

[11] *Ibid.*, p. 105.

anxieux ou obsessionnels). La raison en est simple et J. Lacan y forgera sa relecture de S. Freud : c'est que, dans le discours du psychotique, « ça parle »[1]. Pour J. Lacan, cet énoncé est une référence directe à S. Freud et au *« ça »* en tant qu'instance psychique inconsciente et lieu de la vérité du monde, et du sujet qui s'organise à l'ordonnancement de ses propres pulsions que le monde a fait naître. Pour L. Binswanger au contraire, il ne s'agit pas de pointer dans le discours psychotique, la fonction vitale d'un organisme utilisant la langue pour être ce qu'il est véritablement : il s'agit d'articuler une eidétique des mots, valant pour le sujet parlant sans même cette référence à l'autre qui l'entendrait et l'attesterait de sa compréhension (cela tient à ce fait que nous avons vu ; à savoir que L. Binswanger semble réduire toute dimension pathique à la sphère du *pathos*). Pour la daseinsanalyse, la correspondance symbolique langagière et biologico-énergétique est infondée, et la fonction clinique du langage doit en rester à la caractérisation idéale d'un monde psychique constitutif de la vérité immanente du sujet qui s'y tient. Pourtant et de ce même fait, nous retrouvons une acception langagière semblable à celle de la psychanalyse puisque, dans la théorie de L. Binswanger aussi, le langage psychotique contient immédiatement la vérité du sujet qui le parle. Ici et parce que l'ordre du symbole y est exclu, les mots énoncés rendent possible l'immanence d'une existence s'effectuant à même la langue. En psychanalyse, la correspondance immédiate des énoncés névrotiques avec l'eidétique de leurs représentations inconscientes, rendait efficace l'interprétation et la reconstitution de cet inconscient (mondain) source de toute vérité (inter)subjective. Parallèlement, la daseinsanalyse voit, dans l'immanence de la vérité mondaine que le langage psychotique décèle, la possibilité d'y retrouver cette eidétique d'une constitution transcendantale biographique que l'intersubjectivité a fondé, sans même un quelconque recours à la représentation. Dans les deux disciplines, le langage a ceci de fondamental qu'il est toujours déjà intersubjectif et que son efficace tient à l'immanence vécue de ce fondement. Si pour la psychanalyse le moment eidétique de la langue reposait sur le transcendantalisme de la représentation mondaine que le mot symbolisait, l'efficacité du langage analytico-existentiel s'origine de cette intersubjectivité transcendante que « la sonorité du mot lui-même "dit" »[2]. Les mots du psychotique deviennent alors ses « jouets »[3], qu'il « manipule »[4] comme des « choses »[5] et qu'il prononce pour faire être

---

[1] J. Lacan, « La chose freudienne » [1956] In *Écrits I*, *op. cit.*, p. 410.
[2] L. Binswanger, *Sur la fuite des idées*, trad. fr. *op. cit.*, p. 178.
[3] *Ibid.* Cf. Note en bas de page N° 71.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*

cette ouverture à la communauté du nous que « les outils langagiers »[1] rendent possible. Pour L. Binswanger, le mot n'est pas le symbole de cette représentation mondaine transcendantale sur laquelle l'inconscient individuel se fondait. Il est, en fait, l'ouverture même de la conscience à la transcendance intersubjective qui la fait être telle, et qui rend possible son individuation à l'énoncé d'un *« je »* triomphant de cet anonymat idéaliste la faisant être de droit. Dégagé du symbolique qui le rend sujet aux interprétations et aux malentendus, le mot que le psychotique utilise pour se faire entendre dans ce monde le menaçant de dissolution dans l'anonymat d'une mondanité incompatible avec la sienne propre, lui permet de ne pas perdre pied dans cette communauté intersubjective qui l'angoisse, mais dont il a pourtant besoin pour être. Aussi le psychotique retrouve-t-il dans son utilisation archaïque des mots, cette possibilité qu'il lui reste à exister le « vécu présentiel »[2] qui est le sien, et où l'autre ne doit s'apprésenter qu'en absence s'il ne veut pas désorganiser une existence *« factice »* où l'angoisse tient justement à sa présence réelle. Le mot du psychotique – cette chose du monde dont la fonction « utilitaire purement pratique »[3] le raccroche encore à la réalité intersubjective transcendante – n'a même pas à se construire au regard d'une représentativité signifiant pour tous, car sa seule utilisation sonore rend l'existence du sujet possible là où l'immanence du vécu intentionnel verbalement traduite, retrouve automatiquement la position d'altérité nécessitée par sa constitution transcendantale. Le mot proféré par le sujet dit psychotique, et ce même s'il ne signifie rien pour l'autre (s'il ne consiste qu'en ce que la psychopathologie reconnaît comme un néologisme schizophasique), exprime immédiatement cet « espace présentiel »[4] que le sujet existe en tant qu'il s'y retrouve lui-même ; tellement affecté qu'il est par l'évènement *« path(olog)ique »* lui ouvrant le monde dans lequel il se tient. Or si le mot n'est, pour le psychotique, que cette chose du monde qui toujours déjà contient le monde d'une manière neutralisée, c'est que son utilisation pourra servir à reconstruire le sentiment d'un moi dont la facticité ne signifie plus rien, et dont la constitution transcendantale est devenue incommunicable. Le mot énoncé contient donc toute la vérité du sujet : toute cette constitution idéale devenue indicible en fait, mais que l'ego pur tente de se ré-approprier par un langage schizophasique dans lequel l'autre ne peut pas s'immiscer de sa compréhension. Aussi n'y a t-il pas, dans l'utilisation psychotique du langage, à comprendre quelque chose (de transférentiel par exemple), mais il y a là toute la vérité idéale déployée de manière immédiate et ouverte à un laisser être salutaire. Cette possibilité d'un salut est à

[1] *Ibid.*

[2] L. Binswanger, *Le problème de l'espace en psychopathologie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 105.

[3] L. Binswanger, *Sur la fuite des idées*, trad. fr. *op. cit.*, p. 178. Cf. note en bas de page, N° 71.

[4] L. Binswanger, *Le problème de l'espace en psychopathologie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 105.

entendre (en daseinsanalyse), dans le sens d'un rendre compatible l'existence mondaine pathologique avec celle de la communauté du nous, pour un sujet (psychotique) dont l'utilisation de la langue n'est pas « une intention consciente durable »[1] mais une nécessité immanente de se dire pour être (avec l'autre). Dans la psychose, la manipulation des mots est le témoignage qu'il y a, à l'arrière des symptômes aliénants, un ego (pur) qui lutte pour retrouver sa place dans une communauté l'ayant toujours déjà exclu, en le pointant comme psychotique. La schizophasie n'est rien d'autre que la tentative d'un *« je »* à se dire, dans cette « forme culturelle de l'espace »[2] que la parole échangée fait être pour tous. Qu'il soit confus, maniaque ou délirant, le langage du psychotique est l'appel désespéré d'un ego cherchant verbalement sa place, à l'ouverture intersubjective que le mot fait être sans médiation. L'utilisation du mot est à entendre comme l'immanence traduite d'une mondanité idéale que l'autre a fait être, avant de l'abandonner à cette plénitude de l'être souffrant l'évènement au titre d'une passivité commandée par cette même altérité transcendante disparue. En effet, là où l'évènement mondain ne donne plus lieu à sa ré-appropriation individuelle par la conscience s'unifiant à la reconnaissance de ce qui constitue sa propre histoire, il ne reste plus que la passivité d'une histoire commandée par le monde, et dont l'ouverture à l'existence commune ne fait que redoubler l'automatisme d'une vie échappant à la compréhension de tous (y compris soi-même). Autrement dit : là où la discussion s'évanouit dès lors que l'autre n'y est réellement plus, là même ne se fait plus entendre que *« ça »* dont la voix étrangère s'impose à l'énoncé d'une histoire existentielle impossible, mais qui pourtant se réalise automatiquement.

> Un « pouvoir attendre » déterminé fait certes également partie de la véritable *conversation* orale (contrairement au simple parler à tort et à travers qui est toujours en même temps parler en passant à côté de l'autre) dans le sens d'un pouvoir ne pas interrompre le partenaire, d'un pouvoir écouter jusqu'à la prochaine césure de son discours, d'un pouvoir laisser mûrir ma réponse, etc. ; mais ce temps d'attente ou d'intervalle ainsi constitué n'est jamais pauvre en présent, c'est à dire un temps principalement déterminé par le futur, mais bien un présent vécu des deux cotés et rempli de mimiques, de gestes et d'un *silence* plus ou moins « éloquent ». Si le malade dont nous nous occupons ici n'« a » déjà « pas le temps » pour une conversation proprement dite, alors il l'a encore moins pour une communication *écrite* ; non pas parce que l'écriture même lui semble « trop longue » – cela caractérise les impatients, les excités, les avares de temps, donc les hommes « de notre monde » –, mais bien parce que son monde n'a pas de « place » pour la *possibilité* d'un espace culturel et d'un temps culturel. Nous « voyons » bien, si nous laissons agir attentivement sur nous le protocole, que le

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 127.

> malade *vit* principalement dans des présents forts, que les hommes avec lesquels il s'entretient sont presque tous autour de lui, c'est à dire à portée de voix et d'oreille si bien qu'il n'y a pas besoin de médiation.[1]

Si l'autre m'abandonne à l'évènement intersubjectif qui me commande à être de manière transcendante, il me condamne à vivre en lui : c'est-à-dire, non pas comme avec ce semblable à qui je parle, mais par cette voix étrangère qui me nargue d'une vérité sur moi-même qu'elle ne me livrera jamais, mais qu'elle m'impose d'exister comme sa vérité à elle. Dans ce « protocole »[2] qui n'est autre que le verbiage confus d'un maniaque fiévreux, L. Binswanger retrouve cette ouverture au monde que le langage fait être immédiatement en ordonnant la « place »[3] des uns et des autres : de celui qui parle comme de celui qui écoute, et ce même si les deux sont un seul. Retenant essentiellement cela de l'œuvre de L. Binswanger, H. Maldiney va théoriser cette ouverture de la phénoménalité spatiale que la langue aménage, en s'intéressant de près à la psychopathologie et à la psychose. Il y a en effet, dans « l'expression du schizophrène »[4], le témoignage direct que la langue dispose le sujet parlant à l'encontre de cet espace pathique qui rend possible la production du sens qu'il recherche, à l'existence d'un monde dans lequel sa propre conscience le décentre de ce qu'il est. Plus encore le philosophe retrouve, dans les symptômes psychotiques dont la schizophasie est un exemple paradigmatique, cette « contrainte à l'impossible »[5] que le sujet doit exister comme la possibilité qui est la sienne propre : celle de se constituer en un *« je »* parlant de lui-même, à l'aune d'un évènement que le monde à ouvert en lui. Mais cette contrainte qui est aussi la nôtre et qui est celle « d'une réceptivité accueillante à l'évènement »[6] faisant de nous ce que nous sommes dès lors qu'il amorce notre biographie, serait précisément ce qui manquerait dans la schizophrénie. Si donc nous maintenons que le trouble schizophrénique s'existe à l'horizon d'une « déficience »[7], nous assisterions dans sa crise, à la lutte dramatique d'un sujet de pouvant plus dire *« je ».* Ici, la capacité d'accueil du sujet schizophrène se serait refermée sur une impossibilité existentielle que le monde lui commanderait à vivre, dans la plénitude d'une passivité exclusive de la ré-appropriation de sa

---

[1] L. Binswanger, *Sur la fuite des idées*, trad. fr. *op. cit.*, p. 154-155.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] H. Maldiney, « Comprendre » [1961] In *Regard, parole, espace*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2012, p. 121 : « L'expression du schizophrène participe sur un mode déficient du double caractère de toute expression authentique. Elle est reflet et anticipation. Mais, et c'est là sa déficience, l'anticipation s'absorbe dans le reflet. »

[5] H. Maldiney, « De la transpassibilité *»* In *Penser l'homme et la folie*, *op. cit*., p. 279.

[6] *Ibid.*, p. 308.

[7] H. Maldiney, « Comprendre » [1961] In *Regard, parole, espace*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2012, p. 121.

propre humeur pathique. Là où nous avions à « attendre »[1] l'autre – c'est-à-dire à n'en rien attendre sinon cet espace de la discussion dans lequel notre « *je* » va « pouvoir »[2] déployer son ek-sistence – là même le schizophrène ne pourrait attendre quoique ce soit. Dans la psychose décompensée en effet, le sujet semble condamné à vivre un évènement mondain incompréhensible et initiateur d'une « crise »[3] existentielle, dont il devrait parler s'il voulait retrouver un « sens »[4] à cette communauté du nous qui l'a exclu existentiellement et dans laquelle il vit pourtant toujours. Confronté à un évènement le disposant à l'horizon d'une dimension foncièrement xénopathique, le schizophrène serait contraint à vivre l'impossible d'une existence dont l'ouverture béante l'exposerait à l'infinité d'un chaos que la langue ne pourrait même pas ordonner, sauf à ce qu'elle soit recréée de toute pièce et pour lui seul. Ré-affirmant pour soi son propre monde et le soi qui s'y abrite, la schizophasie aménagerait alors une spatialité langagière dans laquelle l'autre n'y serait qu'idéalement et, en cela, constituerait cette contrainte à être par le langage en tant qu'elle serait – pour le schizophrène *« déficient »* – une véritable impossibilité d'ouverture au monde intersubjectif.

Nous critiquerons, dans la troisième partie, cette acception du symptôme psychique en tant qu'il serait une modalité déficiente de l'existence humaine. Pour autant, il est vrai que la crise schizophrénique – qu'elle soit hallucinée, délirante ou catatonique – semble de prime abord manifester une existence vécue à l'horizon d'un manque. En fait, ce que H. Maldiney reconnaît ici dans la décompensation psychotique, c'est justement cet automatisme daseinsanalytique d'une vie dont la destination est guidée par un transcendantalisme structural. À l'évènement originaire qui toujours déjà a constitué idéalement la mondanité subjective, ne correspond alors plus qu'une existence par habitude, puisque l'ouverture pathique du sujet au monde ne se manifeste plus qu'au titre de cette seule passivité que nous avions retenue de l'égologie analytico-existentielle. Pour autant et grâce au philosophe, nous comprenons que cette aporie de la philosophie sous-tendant l'analyse existentielle, est la conséquence logique d'une phénoménologie prenant pied sur le terrain de la seule psychopathologie psychotique. Orientée par les phénomènes qui la font être, la phénoménologie de L. Binswanger ne voit pas que l'existence de l'homme dont elle s'occupe est, en réalité, une existence libre où seule la corrélationnalité de l'ouverture mondaine (en l'homme), constitue ce moment pathique

---

[1] L. Binswanger, *Sur la fuite des idées*, trad. fr. *op. cit.*, p. 154.

[2] *Ibid.*

[3] V. Von Weizsäcker, *Pathosophie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 253 : « Dans une présentation antérieure non exempte d'erreur, j'ai affirmé que le malade en crise "éprouve la transformation en tant que telle." »

[4] H. Maldiney, « De la transpassibilité » In *Penser l'homme et la folie*, *op. cit.*, p. 279.

nécessaire à l'accueil du sens ententif que la langue contient, et qu'elle exprime pour celui qui s'y tient. Cette idée, contenue dans la notion de « transpassibilité »[1] que H. Maldiney forge (notamment) grâce aux efforts binswangeriens, pourra nous aider à proposer une véritable phénoménologie du sens individuel de l'existence ; phénomène premier de l'expérience psychothérapeutique que le dispositif psychanalytique a déjà éclairé comme notre principale réalité objective. En effet, comme H. Maldiney, nous gardons à l'esprit que « la notion freudienne de sens et la dimension historique-dramatique des situations et des conduites en première personne, *[...]* expriment une prise en charge de la condition humaine sous le titre – encore en instance – de "l'être au monde" »[2].

II.3.2. Un procédé discursif

> Ce que nous appelons un examen de l'homme en totalité est d'abord un procédé que l'on peut précisément qualifier de *discursif*, un usage de méthodes déterminées d'examen de types physique, psychique-fonctionnelle et psychologique-historique ou en lien avec l'histoire (intérieure) de la vie. *[...]* Le concept de totalité se limite ici au concept de totalité d'une *tâche* théorique-pratique et de son accomplissement. En même temps, un tout autre concept de totalité apparaît dans l'exploration de l'histoire de la vie d'un homme, qui n'est pas de nature discursive mais est (au sens le plus large) de nature *intuitive [...]*. Il ne s'agit pas ici de constater et de réfléchir successivement à propos d'une totalité d'états de choses empirique-scientifique très complexe, mais de la saisie intuitive, immédiate, instantanée d'un *être* individuel et insécable dans une intention singulière ou une attitude intentionnelle. La totalité dont il s'agit *maintenant* est aussi une unité *insécable*, pas du tout l'unité d'une *tâche* ou d'un état de choses très complexe mais l'unité d'une *objectivité* noématique (visant un être individuel concret) comme corrélat d'une intention unitaire déterminée.
>
> L. Binswanger, « La psychothérapie comme métier » (*Psychotherapie als Beruf, 1928*) In *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*, trad. fr. C. Abettan, Paris, Vrin, 2016, p. 100.

En fait, cette « totalité »[3] humaine dont parle ici L. Binswanger, semble pouvoir se subsumer – pour lui comme pour nous – à la spatio-temporalité d'un être-au-monde qui a, entre toute possibilité d'être, celle de témoigner de lui-même à l'horizon d'un monde que sa langue lui ouvre en tant qu'il est d'abord et avant tout un monde de significations intersubjectives. Si nous

---

[1] *Ibid.,* p. 304 : « Nous sommes passibles de l'imprévisible. C'est cette capacité infinie d'ouverture, de celui qui est là "attendant, attendant, n'attendant rien", comme Nietzsche à Sils Maria, que nous nommons *transpassibilité*. »

[2] H. Maldiney, « Comprendre » In *Regard, parole, espace*, *op. cit.*, p. 114.

[3] L. Binswanger,« La psychothérapie comme métier » In *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*, trad. fr.*op. cit.*, p. 100.

nous servirons de cette idée pour avancer notre *« vision »* d'une psychanalyse phénoménologique, il nous faudra tout d'abord revenir sur ce qu'en fait L. Binswanger dans sa visée d'une psychothérapie existentielle.

Dans son article « la psychothérapie comme métier »[1], le psychiatre suisse avance que son « examen de l'homme en totalité »[2] n'a en définitif qu'un seul but : « *aider* l'homme en totalité »[3]. En devançant la question portée sur le processus psychothérapeutique en lui-même, nous avons vu comment L. Binswanger gardait en tête cette visée aidante, en essayant – à toutes les étapes de son « procédé *[...]* discursif »[4] – de rendre compatible le monde du malade avec celui, plus large, de l'humanité bien-portante ; lieu de cette réalité transcendante qui avait d'ores et déjà délimité la norme pour tous. Pour cela – et nous l'avons vu également – le psychiatre s'intéressait aux productions langagières de ses *« malades »*, surtout psychotiques. Cette méthodologie nous permet de rapprocher l'analyse existentielle de la psychanalyse, à cette différence notable que les fonctions du langage n'y sont pas les mêmes : en psychothérapie existentielle, le mot employé pour (se) dire ne s'en réfère jamais à une représentation déterminée du système énergétique pulsionnel, puisque cette référence n'existe que pour la psychanalyse. Pour L. Binswanger, « comprendre les propos »[5] du malade ne veut pas dire les interpréter dans le sens d'une « auto-explication »[6]. Plus fondamentalement, comprendre le langage du patient signifie, pour l'analyste de l'existence, y retrouver les coordonnées spatio-temporelles de la position occupée présentement par cet individu-ci, dans le monde où il s'exprime et qu'il existe en l'exprimant. Autrement dit, comprendre en psychothérapie existentielle, c'est caractériser le *« là »* où la mondéité idéale du patient s'inscrit ou se dés-inscrit de la réalité intersubjective qui la commande. Il n'y a donc point d'auto-explication dans l'utilisation des mots par le psychotique, mais une tentative de renouer avec cette intersubjectivité qui le commande et au regard de laquelle il n'est plus qu'un fétu de paille menacé d'une disparition existentielle. Ici, le mot acquiert tout son sens poétique, en cela qu'il produit véritablement quelque chose de vital : l'éprouvé immanent d'une subjectivité se (re)construisant verbalement. Tout comme la poésie pour M. Heidegger – mais d'une façon bien plus tragique –, la schizophasie « est fondation de l'être par la parole »[7]. En sa fonction poétique – en tant qu'elle est la parole parlant de l'être à

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 101.
[4] *Ibid.*, p. 100.
[5] L. Binswanger, *Manie et mélancolie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 53.
[6] *Ibid.*
[7] M. Heidegger, *Approche de Hölderlin*, trad. fr. *op. cit.*, p. 52.

celui qui l'écoute en la disant pour être – la langue du schizophrène n'est rien d'autre que la signifiance du mot en lui même. Alors la percée du sens dans le propos de celui qui parle, a pour conséquence l'auto-fondation ek-sistentielle de son être-au-monde.

D'un manière plus générale, L. Binswanger affirme que « le langage est ce qui pour nous tous "poétise et pense", avant même que l'individu ne se soit mis a poétiser et a penser en propre »[1]. De son étant, le mot rend compte de cette histoire intersubjective qui a fait être le monde transcendantal de celui qui s'existe par le langage. En tant qu'il signifie pour lui même – et ceci bien avant sa prononciation – le mot transporte l'être de cette réalité transcendante, dans laquelle nous nous tenons au titre d'une communauté dont le sens s'éprouve à la construction d'un tissu de significations échangées. Il nous semble trouver ici un accord fondamental entre M. Heidegger et L. Binswanger : les deux font du mot le lieu transcendant de l'être, où forme et contenu non seulement se correspondent, mais se recouvrent pour accorder l'être-au-monde du Dasein à la direction que prend son existence dans le monde qu'il décèle en parlant. Empruntant ce chemin transcendant qui relie de manière immanente l'être à son étant subjectif, l'homme qui dit *« je »* manifeste la puissance de son unité idéale par l'écriture effective de cette biographie transcendantale qui le constitue. Plus encore, en disant *« je »* en regard de l'évènement mondain dont il pâtit pour être, l'homme s'ouvre affectivement à l'horizon d'une intersubjectivité qui ne le commande plus mais à laquelle son histoire participe, en la faisant être ce qu'elle est pour tous. Tout cela c'est *« la force du langage »* que nous pointions plus haut qui le contient et qui, par là, rend possible l'existence disposée de l'homme à l'horizon d'une réalité dont il prend part de son être même. Aussi avions-nous raison de dire que cette force consistait en l'unification des différents ego, sous le sentiment de cette « unité insécable »[2] que le thérapeute de l'existence souhaite prendre en compte dans sa « totalité »[3] immédiate. Puisque l'unification de la conscience à « l'objectivité noématique »[4] individuelle de son existence réside dans l'utilisation des mots organisant la parole adressée, celui a qui s'adresse cette parole (le thérapeute) peut aisément y retrouver cet « ajointement fondamental du Dasein historique »[5], de celui qui se dit en parlant. Par là, c'est l'unité de l'étant et de l'être qui prend forme pour constituer « la

---

[1] L. Binswanger, *Rêve et existence*, tard. fr. *op. cit.*, p. 35.

[2] L. Binswanger, « La psychothérapie comme métier » In *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*, trad. fr.*op. cit.*, p. 100.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

[5] M. Heidegger, *Les hymnes de Hölderlin*, trad. fr. *op. cit.*, p. 72.

totalité »[1] ontico-ontologique de l'homme examiné. Dépassant largement la simple analyse de la parole donnée, la visée de l'analyse existentielle semble être cette unification de l'étant et de l'être parlant, dont la saisie n'est pas seulement discursive mais « intuitive »[2], dès lors qu'elle s'effectue dans ce « laisser-être »[3] de celui qui est en parlant. Réalisant la visée heideggerienne de laisser parler la parole pour que s'ouvre l'être du patient à l'existence de sa constitution ontique, le « procédé »[4] analytico-existentiel demande au thérapeute de « laiss*er* agir attentivement sur »[5] lui le discours qui se met en forme, en tant que vérité décelante de ce que « la situation psychothérapeutique »[6] constitue pour les deux hommes en présence. Comme le souligne H. Maldiney à la suite de L. Binswanger, « la perception »[7] en elle-même est déjà la « saisie d'un sens dans le phénomène »[8]. Et dans la perception de ce phénomène de la parole adressée, se joue déjà la « compréhension »[9] de la parole livrée par celui qui l'écoute. Autant dire que, dans la compréhension de celui qui me parle, se joue toujours déjà la compréhension de moi-même en tant qu'explicitation de mon être, au lieu de cette parole que l'autre m'adresse. Pris en ce sens, le procédé analytico-existentiel consistant en l'examen du sujet global s'adressant à moi constitue, pour moi, un évènement pathique m'ouvrant une signification personnelle que je ne peux que *« prêter »* à l'autre, en essayant de faire partir de ce sens « l'aide »[10] que je me propose de lui apporter. Ce qui se donne à moi en premier, dans l'examen de la totalité *« étante »* de mon patient, c'est la limitation affective de mon être propre en tant qu'elle réalise l'ouverture de ce que je suis à l'horizon d'une situation psychothérapeutique qui me fait être tel, ici et maintenant. Se réalisant en tant qu'elle produit la globalité idéale d'un moi s'avançant vers lui-même pour remplir l'infinité (fichtéenne) de sa propre conscience d'être affectivement présent au monde des autres, la compréhension de la parole échangée me permet de justifier ce

---

[1] L. Binswanger, « La psychothérapie comme métier » In *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*, trad. fr.*op. cit.*, p. 100.

[2] *Ibid.*

[3] M. Heidegger, « La parole dans l'élément du poème » In *Acheminement vers la parole*, trad. fr. *op. cit.*, p. 77

[4] L. Binswanger, « La psychothérapie comme métier » In *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*, trad. fr.*op. cit.*, p. 100.

[5] L. Binswanger, *Sur la fuite des idées*, trad. fr. *op. cit.*, p. 155.

[6] L. Binswanger, « De la psychothérapie » In *Introduction à l'analyse existentielle*, trad. fr. *op. cit.*, p. 124.

[7] H. Maldiney, « Comprendre » In *Regard, parole, espace, op. cit*., p. 83.

[8] *Ibid.*

[9] L. Binswanger, « comprendre et expliquer en psychologie » [1927] In *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 88 : « Lorsque je dis que je comprends un homme, et que je comprends ses "motifs", il s'agit pour nous d'une tautologie ; car c'est justement en raison de la façon dont il se laisse déterminer par un motif que je peux le comprendre ».

[10] L. Binswanger, « La psychothérapie comme métier » In *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*, trad. fr.*op. cit.*, p. 101.

« diagnostic par sentiment »[1] qui est ma première « tâche »[2] en tant que psychothérapeute. Nous pourrions croire ici que notre propre pensée vient de rejoindre celle de L. Binswanger. Mais le chemin qui s'ouvre à nous, nécessite une véritable prise en compte de ce moment pathique originaire, à même le phénomène de sa corrélation que la daseinsanalyse semble méconnaître.

> Un tel diagnostic par sentiment se construit sur des perceptions non remarquées *[...]* ; ou bien il s'agit d'un simple soupçon suspendu en l'air qui *peut* s'avérer juste mais ne le doit pas obligatoirement. Il en va autrement lorsque nous diagnostiquons une schizophrénie « selon le sentiment ». Le sentiment n'est ici, comme si souvent dans la psychologie vulgaire, mais également dans la psychologie scientifique jusqu'à ce jour, qu'une expression vague et générale pour des vécus d'acte très spécifiques et pas encore, ou pas encore suffisamment explorés, en l'occurrence ici l'acte de la perception spirituelle d'autrui. Dans notre cas nous ne diagnostiquons pas véritablement d'après, mais *avec* le sentiment, c'est-à-dire au moyen de ce mode de perception qui n'a hormis le nom, pas la moindre chose à voir avec le « sentiment » au sens des sentiments sensibles ou émotionnels. *[...]* Un schizophrène peut m'être très sympathique en tant qu'homme, et malgré tout je rentre en moi-même, j'expérimente toujours une limitation de mon accord intérieur avec lui dans la perception de sa personne comme une personne schizophrène.[3]

Comme l'avait déjà vu V. Von Weizsäcker, il y a dans ce moment pathique de la rencontre de l'autre qui me parle, la production d'une signification corrélationnelle qui s'éclaire autant de « la personnalité »[4] du patient que de celle du thérapeute. « La possibilité de la psychothérapie »[5], précise L. Binswanger, naît d'abord et avant tout d'une situation ; cette dernière étant la mise en présence de « deux hommes »[6] dont la constitution est à peu près équivalente. Le dispositif psychothérapeutique consiste donc en la présentification de l'un pour l'autre et vice versa, en cela que l'être-au-monde de l'un et de l'autre s'éprouve alors au titre d'un être-ensemble. Le « sentiment »[7] que l'un éprouve à l'abord de l'autre n'a même pas à être « thématique »[8] pour l'un ou l'autre, puisqu'il se donne comme l'ouverture de cet être-ensemble que le langage dévoile, ne serait-ce que dans sa possibilité d'accueil du prochain au lieu même où il pourrait se

---

[1] L. Binswanger, « Quelles tâches les progrès de la nouvelle psychologie engendrent-ils pour la psychiatrie ? » In *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 50.

[2] *Ibid.*, p. 23.

[3] *Ibid.*, p. 50-51.

[4] L. Binswanger, « De la psychothérapie » In *Introduction à l'analyse existentielle*, trad. fr. *op. cit.*, p. 125.

[5] *Ibid.*, p. 122.

[6] *Ibid.*, p. 120.

[7] L. Binswanger, « Quelles tâches les progrès de la nouvelle psychologie engendrent-ils pour la psychiatrie ? » In *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 50.

[8] H. Maldiney, « Le dévoilement des concepts fondamentaux de la psychologie à travers la *daseinsanalyse* de L. Binswanger » [1963] In *Regard, parole, espace*, *op. cit.*, p. 145 : « Le non-thématique ne résulte pas d'une détermination. Il est fondamental et originaire. Et son absence ou sa perversion est toujours pathologique. »

faire comprendre. Il nous faut bien entendre ici, comme le fait H. Maldiney, ce comprendre comme un véritable « prendre ensemble »[1]. C'est parce que dans un tel dispositif le soi s'y retrouve pour soi, que l'autre m'apparaît comme quelqu'un que je pourrais comprendre à le prendre avec moi dans cette signification corrélationnelle que notre présence décèle. Autrement dit, c'est parce que je me retrouve dans le phénomène de cet autre que j'accueille en le saluant, que je pourrais, peut-être, le comprendre si toutefois j'arrive moi-même à en comprendre quelque chose de ce soi qui se donne à moi, par l'autre et qui est le mien propre dont la présence se dévoile de notre être-ensemble. Alors et dans ce sentiment de moi à moi que j'éprouve à la rencontre de cet autre venu me parler, se loge pour moi cette possibilité qui est la mienne et qui est celle d'entendre l'autre me dévoiler la constitution de son être-ensemble ; lequel ne pourrait être si je n'y étais pas présentement. Aussi n'y a-t-il pas une psychothérapie mais plusieurs principes psychothérapeutiques selon « l'être-médecin »[2] lui-même ; principes dépendants du « style »[3] psychothérapeutique du médecin en présence et de son « talent à provoquer et exploiter en pratique »[4] le phénomène qu'il compte prendre en charge et qui n'est autre que le récit biographique de l'histoire intérieure de la vie de son patient. Tout l'« art médical »[5] réside donc en un savoir s'y prendre, à « l'approfondissement de l'histoire de la vie du malade »[6] en tant qu'essentiel « principe »[7] psychothérapeutique. Ce savoir s'y prendre du psychothérapeute est à *« prendre »* ici au pied de la lettre, puisque ce dernier doit réellement *« se prendre »* lui-même dans l'approfondissement d'une existence qui n'est pas la sienne mais qui y ressemble d'une manière ou d'une autre. Pris dans le phénomène que le monde manifeste à l'expression adressée de son patient, le thérapeute doit savoir s'y retrouver afin que s'éclaire cette existence dont la souffrance est le point d'entrée de la compréhension à l'œuvre dans le procédé soignant ; lequel procédé, parce qu'il se tient d'un être-ensemble, fait justement du thérapeute ce qu'il est pour son patient.

---

[1] *Ibid.*, p. 135 : « Comprendre c'est prendre ensemble. »

[2] L. Binswanger, « De la psychothérapie » In *Introduction à l'analyse existentielle*, trad. fr. *op. cit.*, p. 122.

[3] *Ibid.*, p. 125 : « D'abord "quelque chose est passé par la tête" du médecin. Vous devez toujours garder présent à l'esprit que l'idée est bien une idée d'artiste et non pas de dilettante si elle jaillit d'une loi stylistique artistique scientifique qui donne sa *dimension* à la personnalité du médecin en question et qui, pour ainsi dire, s'incarne en lui »

[4] L. Binswanger, « La psychothérapie comme métier » In *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*, trad. fr.*op. cit.*, p. 101.

[5] L. Binswanger, « De la psychothérapie » In *Introduction à l'analyse existentielle*, trad. fr. *op. cit.*, p. 125.

[6] L. Binswanger, « La psychothérapie comme métier » In *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*, trad. fr.*op. cit.*, p. 107

[7] *Ibid.*

Par l'accueil de cette parole que l'autre m'adresse, c'est tout le « rapport esthétique »[1] que j'ai au monde qui s'ouvre en moi, en tant qu'il n'est rien d'autre que ce « qui fait de tout sentir un ressentir et de toute perception une situation »[2]. Avec H. Maldiney, nous abordons le champ de la compréhension psychothérapeutique par sa dimension esthétique puisque, de nature pathique, ce qui se joue en moi à l'entente de l'autre qui me parle est identique à ce qui se joue en moi à la rencontre d'une œuvre d'art, dès lors que la production inhérente au langage est – comme nous l'avons vu avec M. Heidegger – toujours déjà d'essence artistique. Alors « la direction de sens »[3] qu'ouvre la parole adressée et l'écoute attentive de cette dernière, dévoile les constitutions de ceux qui échangent et se tiennent l'un et l'autre ensemble, dans la résonance des mots fondant leur être d'un seul mouvement. « Le non-thématique »[4] du mot énoncé rend possible la thématisation du discours, parce que celui qui l'entend s'y retrouve de son être (thérapeutique) et peut alors s'interroger sur ce sentiment vague d'où part le procédé du soin psychique qu'il existe au titre de ce qu'il est, présentement en face de l'autre qui *« patiente »*. Même s'il nous semble que L. Binswanger – en restant à sa place de médecin orienté par la nosographie qui le commande – ne pourra pas aller jusque là, cette articulation théorique de la psychothérapie conduite par H. Maldiney, nous paraît essentielle pour la suite de notre travail.

La question qu'ouvre effectivement une telle acception de la psychothérapie est la suivante : comment un homme devient-il psychothérapeute ? Autrement dit, *« qui »* peut s'exister au monde comme celui dont l'accueil de cette dimension esthétique du sentir, provoque une direction existentielle d'essence soignante ? L. Binswanger répond que, d'abord et avant toute chose, il faut que le psychothérapeute soit « un homme »[5]. Réponse assez évidente au demeurant mais qui s'adjoint à quelques caractéristiques de l'homme en question, à savoir qu'il se devrait de posséder « une sensibilité à l'idée psychothérapeutique »[6] et une « aptitude pour le savoir-faire psychothérapeutique »[7]. Ainsi, et là où S. Freud affirmait que le psychanalyste devait avoir subi une « purification »[8] par sa propre psychanalyse, L. Binswanger n'avance que des concepts

---

[1] H. Maldiney, « Le dévoilement des concepts fondamentaux de la psychologie à travers la *daseinsanalyse* de L. Binswanger » In *Regard, parole, espace*, *op. cit*., p. 144.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*, p. 145.

[5] L. Binswanger, « La psychothérapie comme métier » In *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*, trad. fr.*op. cit.*, p. 101.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*

[8] M. Boss, *Psychanalyse et analytique du* Dasein [1957], trad. fr. Ph. Cabestan et F. Dastur, Paris, Vrin, 2007, p. 128.

flous ne définissant le psychothérapeute qu'en une circularité tautologique, forcément aporétique. Ces énoncés sont pourtant appelés à faire se dégager le psychothérapeute de l'existence de sa parenté au psychanalyste, en cela que la définition du premier se pose en négatif du second. Aussi le thérapeute du *Dasein* ne doit-il pas se mettre « *à la place* du malade, mais à côté de lui »[1], pour respecter en lui cette totalité humaine qui fait de lui son « prochain »[2]. Contraire à l'interprétation psychanalytique, la compréhension de la totalité de ce prochain qui me parle, ne doit pas s'en référer à quelques « dogmes psychothérapeutiques externes qui surviennent et s'en vont »[3]. Et pour L. Binswanger, le principal dogme à éviter pour fonder la compréhension de l'autre, est cette mythologie psychanalytique pulsionnelle dont l'origine naturelle s'en réfère au désir et à la sexualité, en tant qu'instincts princeps de toute vie humaine. Si les paradigmes de la psychanalyse sont à fuir dans cet effort de l'homme à s'exister au titre de psychothérapeute, il reste à voir comment ce dernier pourrait encore le devenir. L. Binswanger insiste alors sur la « formation médicale »[4] et ce même si la « capacité du jugement »[5] psychothérapeutique ne peut « pas être enseignée »[6], puisqu'elle semble devoir se vivre à même la phénoménalité (artistique) de cette ouverture au monde que le psychothérapeute incarne de ses mots – comme le peintre la traduisant à l'application de la matière colorée sur sa toile. Mais le médecin n'est pas un peintre et sa formation ne l'ouvre à la psychothérapie que s'il rencontre, dans son exercice, une « sensibilité »[7] particulière à cette pratique ; sensibilité dont l'efficacité va requérir, selon L. Binswanger, « une connaissance des principes fondamentaux de la philosophie et un aperçu sur son histoire »[8], ainsi qu'un « balayage »[9] de « "l'ensemble de la culture savante de son époque" relative au domaine médical »[10]. Même s'il cite E. Kant puis J. G. Fichte, la voix que nous entendons *in fine*, dans cet article de L. Binswanger relatif au métier de psychothérapeute, est évidemment celle de G. W. F. Hegel.

---

[1] L. Binswanger, « La psychothérapie comme métier » In *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*, trad. fr.*op. cit.*, p. 109.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, p. 115.

[4] *Ibid.*, p. 105 : « Le psychiatre a ici aussi le dernier mot devant le psychothérapeute. *Lui* seul a traversé et exercé en pratique la formation médicale depuis la physiologie et l'anatomie jusqu'à la théorie des fonctions psychiques et de leurs troubles, *lui* seul sait à partir de l'expérience, et pas seulement à partir de considérations théoriques, que c'est toujours l'homme en totalité qui est "perturbé" dans de tels cas, et pas seulement l'une de ses fonctions partielles ni non plus seulement la sphère des "fonctions" en général. »

[5] *Ibid.*, p. 106. Cf. Note en bas de page N°1.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*, p. 101.

[8] *Ibid.*, p. 106.

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*

> Hegel expose cette théorie d'Héraclite en disant qu'ici c'est la raison, le *logos*, qui est juge de la vérité, non pas celle de n'importe quel individu, mais uniquement la vérité divine, universelle *[...]*. Ce n'est que dans la mesure où nous vivons dans la conscience de ce rapport, que nous le nommions entendement, compréhension ou réflexion, que nous sommes éveillés. « Cette forme de la compréhension, c'est là ce que nous nommons être éveillé ». « C'est seulement parce que nous ne sommes pas en rapport avec le tout que nous rêvons ». Dans cette séparation, l'entendement (selon Héraclite) perd la force de la conscience qu'il possédait auparavant ; en tant que simple singularité individuelle, l'esprit (selon Hegel) perd l'objectivité : il n'est pas universel dans la singularité. Dans la mesure où nous avons part au savoir de l'entendement divin, nous sommes dans la vérité, dans la mesure où nous appartenons au particulier (*idiosômen*), nous sommes dans l'illusion.[1]

Il devient évident ici que le psychothérapeute, pour être dans la véritable compréhension de son patient, doit s'éveiller à la conscience (universelle) dont l'advenue est rendue possible par la connaissance de la totalité historique de cette réalité psychopathologique qu'il se propose d'exister pour l'autre. Encore faut-il que l'histoire des thérapies soit maintenant finie et que le savoir exhaustif de ce qui est, réponde systématiquement à chaque question soulevée par une situation thérapeutique ne faisant plus que répéter ce qui, toujours déjà, a eu lieu. Pour rester hégélien, il faudrait dire que le psychothérapeute devrait incarner ce « concept qui se sait comme concept »[2], afin de faire des moments de la psychothérapie, les éléments connus du tout qu'il s'est approprié et que ces moments ne font que dévoiler, pour son patient, au titre d'une vérité à laquelle il s'éveille. Dépassant son individualité objective dans le monde qui ne s'ouvre plus qu'à son patient, le thérapeute a donc réalisé le parcours d'une subjectivité psychopathologique s'éclairant de cette réalité transcendante devenue la sienne, dès lors qu'il se dit psychothérapeute. Alors et dans la fermeture du monde à l'aune d'une subjectivité toujours déjà universelle et explicative du tout, le sujet connaissant ne peut plus s'exister comme un homme et s'exclut de cette condition première qui aurait dû faire de lui un psychothérapeute de l'existence. L'impossibilité de suivre jusqu'à sa logique dernière l'idée que L. Binswanger avance quant à la formation du psychothérapeute, explique – à notre avis – la pauvreté de ses écrits techniques. Contrairement à S. Freud, L. Binswanger a très peu articulé la méthode pratique de sa daseinsanalyse, ne parsemant son œuvre que de quelques indications prudentes et laissant au

[1] L. Binswanger, *Rêve et existence*, trad. fr. *op. cit.*, p. 77.
[2] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit,* DD, VIII, trad. fr. *op. cit.*, p. 518.

psychothérapeute la possibilité d'exister son propre style thérapeutique, dont la singularité individuelle contre dit toute possibilité qu'il aurait à se faire « Esprit »[1].

Pour autant et en citant successivement E. Kant, J. G. Fichte et G. W. F. Hegel alors qu'il tente de caractériser l'essence de cet être-au-monde s'existant au titre de psychothérapeute, L. Binswanger semble avouer que tous les efforts de ce thérapeute reposent en fait, sur la conception d'une subjectivité transcendantale que ces trois philosophes ont érigé en vérité universelle. Médard Boss a alors bien raison de voir, dans la daseinsanalyse de L. Binswanger, un « subjectivisme »[2] qui ne s'avoue pas mais qui, en tant que tel, n'a pas les moyens de réaliser sa visée, en cela qu'il s'en réfère toujours à une représentation du monde conduisant à des interprétations psychothérapeutiques dont la valeur est égale à celle de la psychanalyse. Réduite à cette subjectivité transcendantale explicative du tout dans sa compréhension des moments évènementiels que sa pratique lui dévoile, la conscience analytico-existentielle rencontre son équivalence thérapeutique dans l'inconscient freudien. En effet, il nous semble bien égal que la compréhension du symptôme énoncé trouve son lexique dans une pulsionnalité inconsciente explicative de la relation du sujet à son objet, ou qu'elle le trouve à l'éclaircie d'une constitution subjective transcendantale se réalisant consciemment dans le monde objectif qu'elle fait être au titre de son projet.

Comme nous le pressentions, la référence à cette norme psychopathologique transcendantale constitutive des subjectivités et structurant la daseinsanalyse, empêche le psychiatre de s'avancer au lieu d'une phénoménalité corrélationnelle que son procédé discursif a pourtant ouverte. Sans cela, le psychothérapeute ne semble pouvoir s'exister comme cet homme « à côté »[3] de qui l'autre que l'on dit malade, devrait opérer la « métamorphose de l'hostilité envers soi-même en amitié envers soi-même et, partant, avec le monde »[4]. Cette visée qui, selon L. Binswanger, est celle d'une « psychothérapie bien comprise »[5], ne peut se réaliser qu'en laissant être celui qui parle à l'ouverture de cette tonalité affective que sa parole produit, dès lors que celui qui écoute s'y retrouve lui-même dans un comprendre fondant l'être-ensemble à l'horizon d'une empathie

---

[1] *Ibid.*

[2] M. Boss, *Psychanalyse et analytique du* Dasein, trad. fr. *op. cit.*, p. 81 : « Certes, on va désormais tenter immédiatement de neutraliser ce retour à un subjectivisme en ne parlant plus jamais, dans la "*Daseinsanalyse* psychiatrique", d'un sujet mais toujours d'une subjectivité. »

[3] L. Binswanger, « La psychothérapie comme métier » In *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*, trad. fr.*op. cit.*, p. 109.

[4] L. Binswanger, « De la psychothérapie » In *Introduction à l'analyse existentielle*, trad. fr. *op. cit.*, p. 144.

[5] *Ibid.*

bienveillante. Dans ce projet que nous reprenons à notre compte, la réflexion sur la relation du sujet à l'objet doit se reposer à nouveaux frais, afin d'éviter l'impasse que constitue le subjectivisme, dont l'opposition tacite à l'objectivisme pointe toujours une impossible ouverture véritable au dévoilement de l'être que le langage offre à qui sait entendre. À notre avis la psychothérapie devrait, par l'accueil *« transpassible »* des énoncés d'un patient qu'elle laisserait être, occuper l'espace d'une psychanalyse dont la visée aidante s'éprouverait à la réduction de cette peine existentielle de celui qu'on dit malade ; souffrance partagée qu'il manifeste au monde, parfois pour lui, sinon pour les autres.

> Le psychiatre ne saurait régler sa vigilance sur un sens prédéterminé de l'histoire individuelle, comme Hegel sur celui d'une histoire universelle de la conscience. Il ne saurait surtout décider de ce sens par une présupposition métaphysique qui consiste à déterminer l'existant comme sujet. La relation sujet-objet, même résolue dans la subjectivation progressive de l'objet, reste solidaire d'une philosophie de la conscience qui détermine a priori le rapport à l'homme des choses et des êtres, sous la forme non de la *présence*, mais de l'*objectivité*.
>
> H. Maldiney, « Le dévoilement des concepts fondamentaux de la psychologie à travers la *daseinsanalyse* de L. Binswanger » [1963] In *Regard, parole, espace*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2012, p. 135.

TROISIEME PARTIE : Vers une psychanalyse phénoménologique…

I. POUR UNE PSYCHANALYSE SANS SUJET

I.1. Au risque de la psychologie

I.1.1. Le phénomène de l'in-conscient

> La naïveté de la théorie banale de l'« inconscient » consiste en ce qu'elle s'enfonce dans les phénomènes intéressants qui se rencontrent quotidiennement, qu'elle met en œuvre une empirie inductive et projette des « explications » constructives, et que pendant tout ce temps-là elle est toujours déjà guidée, mais en silence, par le dogmatisme naïf d'une *théorie implicite de la conscience*, dont il est fait constamment usage dans toutes les façons dont on se démarque des phénomènes de conscience, pris eux aussi dans la familiarité quotidienne. *[...]* Ce n'est qu*'après* une analytique *explicite* de la conscience que le problème de l'inconscient peut-être en général posé. Et c'est seulement dans la domination de ce problème, au cours du travail, que l'on verra si l'« inconscient » peut être interprété par les moyens méthodologiques de l'analyse intentionnelle.
>
> E. Fink, « Appendice XXI » In E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (*Die Krisis der Europaischen Wissenschaften und die Transzendentale Phaenomenologie, 1935-1936*), trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 527.

Nous avons vu tout au long de ce travail, que S. Freud n'avait pas découvert l'inconscient. Plus précisément avons-nous vu que les penseurs (psychologues, philosophes, etc…) n'avaient certainement pas attendu les constructions de la psychanalyse pour reconnaître qu'il existait, en deçà des phénomènes de la conscience, des processus échappant aux représentations thématiques et qui pourtant les explicitaient sans médiation. Ce phénomène tient essentiellement du fait que la conscience de la vie que nous menons au quotidien ne peut certainement pas être conscience totale de cette vie et que, plus fondamentalement encore, notre conscience ne peut se connaître d'elle-même, n'étant en aucun cas transparente à elle-même. En somme nous dirons qu'il y a, à l'origine de chaque phénomène conscient, un reste inaccessible à la conscience elle-même : un reste non thématique mais générateur du thème qui le dévoile et l'obscurcit immédiatement en tant qu'il ne peut, ce reste in-conscient, se donner par représentation. Cela éclaire d'ailleurs le phénomène de la conscience elle-même – et la conscience de soi en premier lieu – en cela qu'elle est ce que nous nommions, après E. Husserl et M. Heidegger, une ouverture au monde et à soi-même en tant qu'étant du monde. Dès lors nous faut-il prendre au sérieux cette existence de la conscience comme ouverture au monde : c'est-à-dire ne pas vouloir refermer ce qui s'ouvre

dans une explicitation réifiante et forcément aporétique. Aussi nous faut-il quitter le refuge hospitalier du positivisme psychologique qui voyait en l'inconscient cette instance topique contenant la vérité échappant à la conscience ; vérité d'un homme s'existant au titre d'un animal rationnel dans un monde devenant sien dès lors qu'il peut – en analysant consciemment le contenu de son propre inconscient – s'expliciter de bout en bout en tant qu'être-au-monde. Or cette construction psychologique explicative du tout, nous pouvons dire qu'elle est ce qui constitue la véritable découverte de S. Freud ; celle sur laquelle repose toute psychanalyse (freudienne) bien comprise.

En fait, nous ne pouvons logiquement souscrire à une telle découverte puisque si l'inconscient existait – s'il était véritablement le fondement de toute connaissance au titre de cet irréductible qui ne peut se représenter – nous n'aurions aucun moyen de le connaître. Plus encore, s'il nous était donné un moyen quelconque de le connaître, alors c'est logiquement que l'inconscient disparaîtrait en devenant conscient. En empruntant les mots de H. Maldiney, nous pourrions tout aussi bien dire ici que l'« inconscient est une notion provisoire »[1]. Cette impossibilité logique de faire tenir un tel lieu transcendantal de la vérité est identique à celle qui ruinait déjà la philosophie hégélienne, dont nous avions vu qu'elle était à la racine de la psychanalyse. Car dire que l'histoire humaine est d'ores et déjà écrite idéalement, c'est dire qu'elle ne peut constituer une histoire pour personne dès lors que l'humanité devenant ne peut plus être, sans ajouter de l'histoire à l'histoire. Par le savoir encyclopédique de l'histoire (consciente ou inconsciente) des hommes, c'est simplement l'ouverture de la conscience au monde et à soi-même qui se referme, sur l'impossibilité existentielle d'une vie amenée logiquement à n'être plus. Bienheureux sont les inconscients et bien malheureux deviennent les psychanalystes dont la connaissance du tout interdit la jouissance de la vie et les plonge dans la position du « spectateur absolu »[2] de ce qui se déroule là-devant : l'histoire des autres qui ne peut même plus les surprendre tellement ils la connaissent déjà. Disons-le tout de suite, nous ne voudrions en aucun cas nous ranger du côté d'un tel savoir et refuserions alors le titre de psychanalyste. Or si nous maintenons, jusque dans l'intitulé de notre travail, la psychanalyse comme l'essence même de la psychothérapie que nous visons, c'est à se dégager expressément d'une référence ruineuse à une topique inconsciente hypothétique. Mais se détourner de la découverte freudienne pour refonder une quelconque psychothérapie, n'équivaut aucunement à ériger la conscience au titre d'un « Esprit »[3] explicatif

---

[1] H. Maldiney, « La dimension du contact au regard du vivant et de l'existant » [1990] In *Penser l'homme et la folie*, *op. cit.*, p. 177.

[2] M.. Merleau-Ponty, « Le visible et l'invisible » [1959-1960] In *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1654.

[3] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit,* DD, VIII, trad. fr. *op. cit.*, p. 518.

du tout. En d'autres termes, se détourner de S. Freud ne doit pas être synonyme – comme cela semblait être le cas pour J. Lacan – de retomber dans un hégélianisme également réducteur. D'une part, il nous est apparu intenable de faire de la conscience de soi et du monde, le principe explicatif de soi et du monde et si, en première approximation, nous retenons que la conscience est nécessaire à l'éclaircissement de l'existence de l'être-au-monde, nous ne pouvons pas dire qu'elle soit suffisante à expliciter la vie de ce même être à son monde. D'autre part, nous avançons que la vie et l'existence de l'être-au-monde sont possibles parce que l'être et le monde se touchent, non pas seulement au sens d'un contact physique, mais au sens d'une corrélation émotionnelle dont la contingence est évidente tant elle se manifeste à la rencontre de l'être à son monde et du monde à l'être. Or justement, nous avons vu que les efforts des psychothérapeutes (et des philosophes *« systématiciens »)* étaient de réduire cette contingence à un quelque chose de raisonné ; à savoir quelque chose de l'ordre d'une construction de la conscience d'être tel dans un tel monde. E. Fink a alors bien raison de voir, dans la proposition freudienne de l'inconscient, une extrapolation de la *« mécanique »* consciente, pensée à l'aune d'une intentionnalité héritière de F. Brentano. D'ailleurs, que le concept d'inconscient soit étroit au sens psychanalytique, ou « élargi »[1] au sens daseinsanalytique, cela ne semble pas faire une grande différence en termes de conséquences au regard de la vision du monde que ces deux psychothérapies proposent. À chaque fois l'inconscient correspond à une instance transcendantale, lieu de la vérité de l'être et du monde, et que le monde assigne à l'être comme sa destination première. L'inconscient du psychanalyste et le *« monde egoïque »* du thérapeute de l'existence, s'en réfèrent toujours à une architectonique principalement conscientisée et élaborée afin d'honorer l'homme d'une vérité qu'il fait tenir de son être, pour lui-même et pour le monde. Néant substantivé pour J.-P. Sartre, devenu ego pur pour L. Binswanger, l'inconscient topique n'en reste pas moins une construction théorique appelée à réduire ce reste opaque, sur lequel l'identité subjective se fonde sans qu'elle puisse le thématiser comme l'essence de ce qu'elle est.

> Ainsi, si l'être et le néant sont absolument opposés, ils se fondent ensemble dans une sorte de Sur-être, qui est mythique, puisque la force qui l'exige est leur absolue répulsion. Tel est le cercle que nous avons parcouru, et qui conduit de l'opposition absolue à une identité qui n'est qu'une autre figure de l'opposition – qu'on les pense dans leur opposition entre ce qui est et ce qui n'est pas, ou qu'au contraire on les identifie en faisant de l'être soit un redoublement de la négation, soit, inversement, une positivité si parfaite qu'elle enferme éminemment la reconnaissance que le néant lui apporte ; de l'un de ces rapports à l'autre, il n'y a

[1] L. Binswanger, « Souvenirs sur Sigmund Freud » In *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, trad. fr. *op. cit.*, p. 328.

> pas progrès, transformation, ordre irréversible ; ce qui nous conduit de l'un à l'autre n'est pas un mouvement de ce qui est pensé, ce sont des déplacements de notre attention ou le choix que nous faisons d'un point de départ ou d'un autre.[1]

Si nous reprenons à notre compte cette critique que M. Merleau-Ponty adresse aux philosophies du néant, c'est parce qu'il nous semble qu'elle résume également notre parcours, dès lors que l'on envisage l'être au titre de la conscience et le néant au titre de l'inconscient. Leurs rapports sont identiques à ce que M. Merleau-Ponty décrit ici, et les conclusions que l'on en tire ne peuvent aucunement conduire à une avancée sérieuse en regard de la caractérisation vitale d'une existence humaine dont on a d'ores et déjà décidé de la destination dès lors qu'on en a posé le point de départ. Car pour fonder l'identité du sujet, la psychanalyse est forcée d'allier le conscient à l'inconscient dans un jeu de miroir qui n'a d'autre conséquence que la mise en péril de la fondation sur laquelle il repose, alors qu'il tend à faire voir le néant (l'inconscient) comme quelque chose qui s'objective et qui, étant, disparaît immédiatement. Par ailleurs et pour répondre au symptôme psychotique, le psychothérapeute de l'existence semble devoir prendre l'identité de son malade comme ce « redoublement »[2] positif d'un néant (toujours inconscient), se donnant comme le revers idéalement adéquat d'une conduite subjective manifestée à l'avers. Pour l'un comme pour l'autre de ces thérapeutes, le maintien d'un inconscient actif à l'arrière plan de l'expression mondaine du sujet qu'il structure, a pour corollaire d'ériger l'être au titre de cette *« sur-capacité »* à être qui caractériserait un homme enfin délié de toute transcendance divine. Mais parler de Dieu dans sa mort c'est toujours parler de Dieu, et la néantisation d'une absence conduit forcément à une objectivation de l'Être à qui l'on refuse sa disparition. Aussi avons-nous vu la force opérante de la dimension sacrée toujours active (mais tacitement), dans les philosophies mythiques sous-tendant aussi bien la psychanalyse que la daseinsanalyse. La subjectivité absolue qu'elles érigent sur le vide laissé par la mort de Dieu (de l'Être véritable), n'a plus – comme cela était déjà le cas dans la philosophie hégélienne – qu'à se nier elle-même pour retrouver, à même le néant qu'elle est toujours déjà de son essence, l'être dont elle participe sans recours à une quelconque instance transcendante. Sur les ruines d'un nihilisme revendiqué mais qui l'angoisse, le sujet peut alors se (re)construire de lui-même, tel ce « surhumain »[3] qu'il ne se sait être mais vers quoi il tend existentiellement.

---

[1] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* In *Œuvres, op. cit*., p. 1705.
[2] *Ibid.*
[3] F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. fr. *op. cit.*, p. 9.

Surhumaine est en effet une subjectivité qui, grâce à l'inconscient qui la structure, contient autant de subjectif que d'objectif (autant d'être que de non-être) dès lors qu'elle naît idéalement du monde, pour façonner existentiellement un monde adéquat aux représentations eidétiques sur lesquelles elle se construit. Dans cet effort existentiel, la subjectivité fera prétendre soit au titre d'analyste si elle arrive absolument à destination, soit au titre d'analysé si elle échoue en chemin. Car dans une telle organisation « réflexive »[1], le symptôme, même sublimé, n'est pas autre chose que le témoin d'un cheminement existentiel qui se cherche encore et qui trébuche vers son but. Guidé par ses pulsions ou par sa constitution egoïque, le sujet exprime son être-au-monde de manière essentiellement pathologique, déterminé qu'il est par sa propre histoire dont la variation individuelle donne forme à une maladie dont l'originalité n'est qu'un épiphénomène dans le déroulé de l'histoire du monde se partageant entre tous. De là et logiquement, la frontière entre analyste et analysé s'estompe. Et si l'analyste est un même sujet transcendantalement constitué par son inconscient, il est alors voué à une existence aussi symptomatique que celle des autres. D'où d'ailleurs la nécessité d'en passer par une analyse personnelle pour prétendre au titre d'analyste. D'où la *« déchéance »* nécessaire de l'analyste au rang d'analysé et d'où, *in fine*, son impossibilité à constituer le savoir qui aurait dû faire de lui un analyste. Le système s'effondre logiquement et rend évident le fait que l'histoire humaine n'est pas encore totalement enfermée dans l'inconscient, puisqu'elle s'écrit toujours à l'horizon de cette rencontre originale d'un homme avec un autre au lieu du monde où ils se tiennent ensemble. Ce que la réflexion sur l'inconscient individuel implique de solipsisme, elle le paye du lourd tribut d'un enfermement du sujet à son propre monde ; lieu à partir duquel la rencontre avec l'autre (l'événement) ne recouvre plus d'efficace.

Plus encore qu'en psychanalyse, c'est en daseinsanalyse que l'écueil de l'existentialisme sartrien s'éprouve à même la pratique psychothérapeutique. Nous l'avons vu, cet écueil consiste en ceci que la rencontre de l'autre au sein du monde ne peut aucunement me faire être ce que je suis, dès lors que cet évènement ne s'effectue qu'en conscience : dès lors qu'il s'effectue à l'horizon d'une « apprésentation »[2] réflexive oublieuse du phénomène premier qui me donne l'autre « en chair et en os »[3]. Cloitrée en elle-même comme une monade, la subjectivité absolue et inconsciente d'elle-même se thématise pour elle-même dans cette aperception que l'autre

---

[1] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* In *Œuvres, op. cit*., p. 1677 : « La philosophie réflexive part de ce principe que, si une perception doit pouvoir être mienne, il faut que d'ores et déjà elle soit l'une de mes "représentations", en d'autres termes, que je sois, comme "pensée", celui qui effectue la liaison des aspects sous lesquels l'objet se présente, et leur synthèse en un objet. »

[2] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *tome 2*, §44, trad. fr. *op. cit*., p. 231.

[3] E. Husserl, *Chose et espace. Leçons de 1907*, trad. fr. J.-F. Lavigne, Paris, puf, 1989, p. 36.

monade lui impose comme sa réalité ; laquelle, toujours déjà, était active à l'arrière plan d'une existence qui ne fait que se ressaisir dans ce phénomène. Sans même lui imprimer un quelconque mouvement ou une quelconque modification de ce qu'elle est – puisqu'elle est essentiellement substance – l'aperception de moi-même que l'autre conscience me propose, ne m'indique que ce monde qui me fait être ce que je suis, et dont la compossibilité avec son monde à elle ne s'éprouvera qu'à nous faire être l'une comme l'autre ce que nous sommes l'une et l'autre pour chacune de nous. Exclusive d'un véritable « comprendre »[1] tel que nous le promouvons avec H. Maldiney, la vue réflexive que l'autre conscience prend sur moi ne constitue pas un évènement à proprement parler mais bien ce que L. Binswanger nommait une « médiation »[2], non pas constitutive d'un monde commun mais d'une communautarisation des différents mondes individuels. En fait et par ce phénomène, il nous semble que la daseinsanalyse *« absolutise »* l'inconscient en le dénaturalisant. C'est-à-dire qu'elle le vide de son eidétique énergétique et naturellement animale, pour y loger l'efficace de cette conscience de soi que J.-P. Sartre nommait « l'en-soi »[3]. Mais il n'y a aucune différence à ce que l'inconscient soit une masse inchoative de pulsions appelées à s'organiser au titre d'une existence mondaine ou une substance inexistante pour-soi en dehors de la médiation de cet autre qui la fait venir à l'être. Pour l'une ou l'autre de ces solutions, le non-être de l'inconscient fonde (tout) ce qui est, en séparant aussi radicalement l'être de son existence que le sujet de l'objet lui donnant titre.

> Il importe de souligner que par l'intention notre présence dans le monde est à travers une distance, que nous sommes séparés de l'objet de l'intention par une distance, franchissable certes, mais par une distance. Situation dont la banalité prend quelque relief quand nous la comparons à la relation de l'existant avec l'existence dont nous étions partis. Cette dernière relation est certes événement et relation, mais la dualité des termes de cette relation emprunte son caractère propre au fait que l'existence n'est pas *terme* à proprement parler, n'est pas un substantif et qu'au lieu d'être à distance, elle colle au moi. Le moi ne se dirige pas sur son existence, il en est envoûté. Possédée, l'existence possède. Le monde donné à l'intention – laisse au moi une liberté à l'égard du monde. Ce qui est donné ne pèse pas sur nos épaules, est là-bas, déposé, comme mis en consigne. L'extériorité des choses tient au fait que nous accédons à elles, que nous devons venir à elles – que l'objet se donne, mais, nous attend. C'est là la notion complète de la *forme*.[4]

---

[1] H. Maldiney, « Le dévoilement des concepts fondamentaux de la psychologie à travers la *daseinsanalyse* de L. Binswanger » In *Regard, parole, espace*, *op. cit.*, p. 135

[2] L. Binswanger, *Rêve et existence*, trad. fr. *op. cit.*, p. 78.

[3] J.-P. Sartre, *L'être et le néant, op. cit.*, p. 32.

[4] E. Levinas, *De l'existence à l'existant* [1947], Paris, Vrin, 2013, p. 64.

Ce que au contraire nous enseignent les théories de l'inconscient issues de l'extrapolation d'une intentionnalité premièrement consciente, c'est que la forme est déjà constituée à l'arrière plan et à distance de l'objet qu'elle représente. Et la forme de cet objet du monde que je suis pour moi-même dès lors que le regard de l'autre la décèle au lieu du monde, est le néant d'une existence qui ne se sait être qu'à se dévoiler dans l'idée que cet autre m'impose comme ma propre représentation révélée. Or et nous l'avons déjà vu, l'évènement de ma rencontre avec l'autre – que l'épiphanie de son visage phénoménalise absolument dans la philosophie levinassienne – rend compte de l'ouverture de ce que je suis pour moi, et qui se manifeste justement de notre rencontre en tant qu'elle est une véritable corrélation perceptive (sensuelle) qui nous change l'un et l'autre pour chacun, et pour les deux compris ensemble. Mais si l'autre en tant qu'objet est déjà ce qui, dans la forme de mon inconscient, me fait être pour moi comme pour lui, alors cette rencontre ne peut avoir lieu. Ce qui se perd n'est donc pas seulement ma liberté d'exister ce que cette rencontre recouvre de rationnel (ou d'irrationnel d'ailleurs), mais aussi et surtout toute la responsabilité que j'ai à être dans cette *« in-dépendance »* à l'autre qui fonde mon éthique. Et si l'absolutisation infinie de ce phénomène orientait la philosophie d'E. Levinas vers une sorte d'existentialisme moral, sa fermeture positiviste dans les philosophies sous-tendant les psychothérapies qui nous intéressent ici, interdit au malade de s'exister librement au monde dans la responsabilité assumée de ce qu'il en fait, pour lui, en s'y mouvant. Nous parlons de fermeture positiviste là où il y a inconscient car, même si le concept recouvre plutôt une néantisation de la forme au lieu même de l'appareil psychique, le fait que cette néantisation de ce qui est se circonscrive dans un lieu, l'objective immédiatement. La différence entre la position levinassienne et la position psychothérapeutique est alors une différence topique : l'une rend infini et transcendant toute possibilité de connaissance de soi et du monde, là où l'autre s'appuie sur le transcendantalisme de cette même connaissance pour faire être le soi et le monde dans un affrontement duquel rien d'original ne se créé. Si la solution levinassienne nous semble plus fructueuse sous quelques conditions, la solution psychothérapeutique semble conduire à cette aporie ruineuse qui, d'une part, dépossède l'homme de sa liberté et de sa responsabilité et d'autre part, rend impossible l'existence d'un véritable être-ensemble. Ce que cette dernière solution manque d'ailleurs en logeant toute forme de connaissance dans un inconscient d'ores et déjà constitué, c'est précisément que forme et connaissance sont à constituer par l'expérience de cet *« in-conscient »* accompagnant toute perception du monde vivant dont nous sommes. Nous entendons par in-conscient ce reste totalement irréductible à tout phénomène de conscience et qui pourtant accompagne tout phénomène de conscience, en rendant possible la thématisation

intentionnelle de l'objet qui s'y loge. Nous subsumons sous ce même vocable le rapport réciproque de hantise de l'objet par le sujet, aussi bien que la possession bidirectionnelle de l'existant par sa propre existence. Notre réflexion sur la possibilité d'une psychanalyse phénoménologique doit (re)partir de là.

> Si donc la réflexion ne doit pas présumer de ce qu'elle trouve et se condamner à mettre dans les choses ce qu'elle feindra ensuite d'y trouver, il faut qu'elle ne suspende la foi au monde que pour le *voir*, que pour lire en lui le chemin qu'il a suivi en devenant monde pour nous, qu'elle cherche en lui-même le secret de notre lien perceptif avec lui, qu'elle emploie les mots *pour dire* ce lien prélogique, et non pas conformément à leur signification préétablie, qu'elle s'enfonce dans le monde au lieu de le dominer, qu'elle descende vers lui tel qu'il est au lieu de remonter vers une possibilité préalable de le penser – qui lui imposerait par avance les conditions de nôtre contrôle sur lui –, qu'elle l'interroge, qu'elle entre dans la forêt des références que notre interrogation fait lever en lui, qu'elle fasse dire, enfin, ce que dans son silence *il veut dire*…[1]

Nous devons ici faire bien attention à cette notion d'in-conscient qu'il nous faut entendre comme un phénomène et non pas comme une instance d'ores et déjà constituée, qu'elle soit transcendante ou transcendantale. Il nous faudrait même nous méfier de cette écriture car le terme unitaire d'in-conscient risque de nous amener à reconstituer cette topique (freudienne) que nous critiquions. Au terme d'in-conscient d'ailleurs, nous avons préféré jusque là celui, plus discret, de corrélation. Nous parlions de corrélation perceptive ou émotionnelle, mais notre préférence va sans réserve au qualificatif de sensuel pour aborder ce qui se joue dans la donation des choses du monde dans lequel nous nous tenons, nous-mêmes, comme chose du monde. En effet, si nous abordons la corrélation par la perception, cela semble déjà déplacer notre point de vue du côté de l'appareil percevant. Si nous l'abordons par l'émotion, il semble que notre point de départ émerge de la conséquence de cette corrélation, en cela qu'elle serait alors un mouvement de l'appareil réceptif ou de la chose perçue ; mouvement inhérent à leur rencontre réciproque. Plus originairement, la sensualité nous indique que la chose nous est donnée par l'un ou plusieurs de nos sens et que nous sommes donnés à la chose par la sensation que nous lui imprimons en retour. Si je prends dans ma main cette pierre du chemin que je foule, je sens sa froideur, sa lourdeur et peut suivre son anfractuosité qui m'indique son histoire à elle, et le sens qu'elle recouvre à être sur ce chemin-ci, disponible pour ma foulée et maintenant pour ma réflexion. Mais en prenant cette pierre dans ma main, je lui livre la douceur de ma peau, la résistance souple de ma chair et lui donne la chaleur de mon corps comme ce qui constitue mon

[1] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* In *Œuvres, op. cit*., p. 1672.

histoire propre et me fait avancer sur ce chemin où je la cueille. Dans cet échange sensuel, nos histoires se mêlent et en viennent à modifier nos deux trajectoires par l'émotion que nous échangeons alors. Car pour faire cette expérience, la pierre a arrêté ma foulée et j'ai déplacé la pierre de cette position qui permettait une façon unique d'effectuer cette même foulée. L'expérience est simple avec une simple pierre sur mon chemin, mais plus complexe avec cette chose du monde que je nomme symptôme si celui qui me parle me demande de le déplacer, dès lors qu'il s'adresse à moi comme *« mon patient »*. L'expérience est simple aussi et surtout parce que ma pensée la simplifie et, la simplifiant, rend inaccessible la totalité de l'expérience en faisant disparaître la corrélation sensuelle que j'essayais de clarifier. L'in-conscient constitutif de l'expérience reste donc insaisissable : il ne peut être rendu par quelque phénomène de conscience, y compris par ceux qu'il génère. Je devrais donc me rappeler que la donation de la chose (qu'elle soit pierre ou symptôme) – comme le souligne J.-F. Courtine à la suite de Paul Natorp – s'effectue à même le « mouvement »[1] de son apparition et « qu'il n'y a pas d'instance donatrice à proprement parler »[2]. Si donc je (re)pars de cette assise réflexive pour construire la psychanalyse phénoménologique que je vise, je dois me demander qu'elle sera la méthodologie capable de me faire *« toucher du doigt »* la donation de cette chose que l'autre veut me faire connaître comme son symptôme ; à savoir quelque chose explicatif de son être-au-monde ou, plus précisément, de son *« mal-être-au-monde »*. Visant alors une psychothérapie sans inconscient, je dois me questionner quant à savoir si la méthode phénoménologique qui m'a ouvert à la donation des choses, laissera se développer cette anthropologie médicale que j'ai retenue de la psychanalyse : celle partant d'un symptôme psychique entendu comme témoignage d'une existence qui ne serait pas forcément a-normale.

I.1.2. La phénoménologie justifie-t-elle une anthropologie ?

> L'« Analyse psychiatrique du Dasein » (Binswanger) a retiré de l'analytique fondamentale-ontologique du Dasein cette constitution fondamentale qui s'appelle dans *Être et Temps* l'*être-au-monde*, et l'a prise pour base unique de sa science. Mais cet être au monde est uniquement la structure qui doit être rendue visible dans la *première amorce* de l'ontologie fondamentale – ce n'est pas la *seule*, et surtout pas celle sur laquelle l'ontologie fondamentale lance son *seul* regard, vu qu'elle est bien pour le Dasein et son déploiement foncier la structure portante. *[…]* La conséquence de cette élimination par la *Daseinsanalyse* psychiatrique de

[1] J.-F. Courtine, *Archéo-Logique*, *op. cit.*, p. 30.
[2] *Ibid.*

> la détermination du Dasein qui n'a lieu en propres termes que dans l'ontologie fondamentale est l'*explication insuffisante* de l'*être-au-monde* et de la *transcendance*. On prend bien en effet ces phénomènes comme des phénomènes fondamentaux, mais comme ceux d'un Dasein que l'on isole pour soi comme représentation anthropologique de l'être humain en tant que sujet. La Daseinsanalyse travaille avec un Dasein tronqué auquel on a détaché et retranché le trait fondamental.
>
> M. Heidegger, « Entretien du 8 mars 1965 » In *Séminaires de Zurich*, trad. fr. C. Gros, Paris, Gallimard, 2010, p. 260-261.

Nous l'avons déjà vu, M. Heidegger a vivement réfuté l'approximation anthropologique que la pensée de L. Binswanger a fait subir à son « analytique fondamentale-ontologique du Dasein »[1], développée dans son ouvrage fondateur de 1927. Par les arguments qu'il avance ici, trente-huit ans après la publication de *Sein und Zeit*, nous comprenons que la philosophie (ontologique) et la *« science »* médicale n'ont aucune possibilité de se rencontrer véritablement ou, plus précisément, de se comprendre. La première, réflexion large et englobante sur la vérité de l'être, ne devrait pas se cantonner à l'homme puisque ce dernier n'est qu'un épiphénomène de ce qui est et qui se partage entre tous les étants mondains, dont l'homme. La seconde – nécessaire à l'échafaudage de toute psychothérapie – en faisant partir sa réflexion de l'homme et en acceptant qu'il soit et qu'il puisse être malade, en reste à l'homme en tant qu'il est cet étant privilégié que la réflexion prend en charge. Non seulement l'homme est l'étant premier de la pensée médicale mais il est, de fait, son étant princeps dès lors que la réflexion psychothérapeutique, s'essayant à une constitution du monde, ne s'y emploie qu'à entendre le monde en tant que ce qu'il est pour l'homme et qui, étant tel, explicite son *« mal-être-au-monde »*. Aussi la science médicale (notamment psychiatrique) ne pourrait faire se développer qu'une réflexion ontique régionale : circonscrite à cette région de l'être que nous connaissons comme cet étant doué de la conscience d'être ce qu'il est, dans le monde où il est. Or, si nous acceptons cette dernière définition de l'homme en tant qu'étant du monde, il nous semble bien que nous pouvons le dénommer, comme nous le propose M. Heidegger depuis 1927, être-au-monde. Nous retrouvons alors la « structure »[2] fondamentale de l'être-homme en tant qu'il est ce qui, étant quelque part dans le monde, décèle les phénomènes du monde qui se manifestent et qui, en se manifestant, constituent le monde pour ce à *« quoi »* il se manifestent. Si nous sommes en accord avec M.

[1] M. Heidegger, « Entretien du 8 mars 1965 » In *Séminaires de Zurich*, trad. fr. *op. cit.*, p. 260
[2] *Ibid.*

Heidegger au sujet de cette aporie réflexive consistant à « objectiver »[1] le Dasein, nous ne voyons pas comment la phénoménologie (ontologique), partant du Dasein de l'homme pour caractériser un monde explicatif en retour de l'être-homme, peut éviter de se donner – à un moment ou un autre de sa réflexion – comme une anthropologie. Nous ne disons pas ici que la phénoménologie est une anthropologie. Ce serait un énoncé grossier et faux, et coupable d'une restriction dramatique de l'essence philosophique de la phénoménologie. Ce que nous disons là c'est que, rapportées à l'homme en tant qu'il est ce par quoi le monde se décèle de son principe raisonné, les philosophies de la conscience ne peuvent pas s'exclurent – pour une part au moins – de l'effort anthropologique. D'ailleurs cet effort réflexif, qu'il aboutisse à une anthropologie (médicale) ou à une « ontologie-fondamentale »[2], part d'une pensée commune dont nous rappellerons ici le principe premier : « connais-toi toi-même »[3], avant de t'élancer vers les choses du monde qui t'apparaissent et qui, t'apparaissant, te conduisent vers le vrai. Si en (re)partant d'un tel principe initiateur de la phénoménologie, nous souhaitons voir advenir une pensée psychothérapeutique, nous devons accepter que notre effort restreindra peut-être la portée de notre philosophie première, en une anthropologie médicale qu'il nous faudra constituer sous certaines conditions. Ces conditions, nous devrons les aborder à l'horizon d'une pensée qui ne saurait (trop) contrevenir à l'effort philosophique phénoménologique, et qui donc ne devra pas *« prendre »* l'être-homme en tant que centre (subjectif) de l'explicitation de ce qui est.

Notre effort visant une *« psychanalyse phénoménologique »* doit implicitement repartir de la psychanalyse en tant qu'assise de notre réflexion. Par là, nous nous risquons forcément à un « psychologisme »[4] objectivant l'histoire humaine en tant qu'elle serait l'explicitation de l'être-homme, à partir de l'homme et retournant à l'homme par un éclairage mondain transcendantal. Aussi et en comprenant la Daseinsanalyse, notre visée se risque à une psychologie qui ne s'avouerait pas et qui emprunterait les voies d'une métaphysique tronquée ne s'assumant pas, dès lors qu'elle reporte la transcendance sur laquelle elle se fonde à une position transcendantale héritière de la psychanalyse. Entre l'une et l'autre de ces deux voies et en gardant à l'esprit cette aporie consistant à réifier la pensée humaine au titre d'un quelque chose explicatif du tout, nous

---

[1] M. Heidegger, *Séminaires de Zurich*, trad. fr. *op. cit.*, p. 32 : « Être-le-là pour un humain n'est en tant que domaine de pouvoir-appréhender jamais un objet purement et simplement subsistant. Ce n'est au contraire absolument pas quelque chose à objectiver et il ne doit l'être sous aucun prétexte. »

[2] M. Heidegger, « Entretien du 8 mars 1965 » In *Séminaires de Zurich*, trad. fr. *op. cit.*, p. 260

[3] Platon, *Premier Alcibiade*, 124c, trad. fr *op. cit.*, p. 143.

[4] M. Merleau-Ponty, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie » [1951-1952] In *Œuvres, op. cit.*, p. 1220 : « Le psychologisme consiste précisément à croire que la psychologie tient lieu de philosophie. Cela est impossible parce que la psychologie partage les convictions du sens commun et les convictions de toutes sciences à l'égard de l'être et que ces convictions ont besoin d'être élucidées par une philosophie. »

allons devoir trouver notre propre chemin à l'éclaircie d'une méthode que nous emprunterons à la phénoménologie. Ce chemin que nous essayons de défricher ici, il nous faut le concevoir initialement comme une réflexion sur ce que pourrait être une anthropologie médicale justifiée par la pensée philosophique, phénoménologique. Plus précisément, ce chemin sur lequel nous avançons, nous l'envisageons comme une réflexion philosophique initiatrice de ce qui, peut-être, donnera lieu à une « entente »[1] de ce qu'est l'être-homme, à l'horizon d'un éclaircissement du sens que revêt sa pathologie en tant qu'elle participe du fondement ontologique de l'être-au-monde, sur lequel le pathologique appert au titre de phénomène.

> Être philosophe, penser philosophiquement, c'est, en ce qui concerne par exemple le passé, comprendre ce passé en vertu du lien intérieur qui existe entre lui et nous. La compréhension devient alors coexistence dans l'histoire, coexistence qui ne s'étend pas seulement à nos contemporains, mais aussi bien à Platon, à ce qui est derrière nous, à ce qui est devant nous ou loin de nous. La philosophie est la reprise d'opérations culturelles commencées avant nous, poursuivies de multiples manières, et que nous « réanimons » ou « réactivons » à partir de notre présent. La philosophie vit de ce pouvoir extraordinaire que nous avons de nous *intéresser* à tout ce qui a été et est tenté dans l'ordre de la connaissance et de la vie, et de lui trouver un sens commun, comme si à travers notre présent toutes choses nous étaient présentes.[2]

Á suivre M. Merleau-Ponty, il nous semble que nous n'avons pas même le choix, pour élaborer sérieusement une quelconque anthropologie, que d'en passer par une réflexion philosophique dont le but – disons minimal, serait d'éclaircir les concepts que notre pensée va aborder. Mais à bien lire le philosophe, il nous semble aussi et surtout que le contraire soit également valable et que la philosophie n'a pas d'autre choix que de partir de ce qui est pour nous, à savoir ce qui revêt un sens « culturel »[3], anthropologique. Ce faisant et pour être, la philosophie phénoménologique n'a donc pas d'autre alternative que de (re)partir de ce qui constitue le champ de toute anthropologie. Or et nous l'avons dit à la fin de notre premier chapitre, la psychanalyse est pour nous – à notre présent humain – un fait de culture proposant l'un des sens de l'être-homme, y compris et même d'autant plus que ce sens est critiqué comme une vision passéiste de la psychologie. Nous pouvons alors ajouter maintenant que la daseinsanalyse constitue tout aussi bien un phénomène culturel, dont nous devons repartir pour penser ce qui nous occupe en tant

---

[1] M. Heidegger, « Entretien de 1965 » In *Séminaires de Zurich, op. cit.*, p. 286 : « Ma thèse : l'être humain est entente d'être. Je peux avoir une expérience de l'être humain à partir de l'entente d'être. Cette expérience ne devient une hypothèse qu'à l'instant où je me donne pour tâche de saisir et de prendre en considération l'être humain d'un point de vue déterminé. »

[2] M. Merleau-Ponty, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie » In *Œuvres, op. cit*., p. 1258.

[3] *Ibid.*

que psychothérapeute. Ainsi comprises, l'une comme l'autre de ces théories anthropologiques de l'homme et de la maladie, justifient que nous les repensions à nos propres frais, dans une dimension phénoménale s'intéressant justement aux phénomènes qu'elles manifestent présentement pour tous. Et si ces corpus anthropologiques en appellent à la méthodologie phénoménologique afin de les comprendre, ils ne peuvent trouver, par là, la légitimité de leur pratique, ni même celle d'une vérité anthropologique qui serait la leur dès lors qu'elle serait philosophiquement dévoilée. D'ailleurs la phénoménologie n'a pas pu, dans notre travail, fonder une quelconque vérité absolue à partir d'une pratique psychothérapeutique discutée dans l'un et l'autre cas ; elle a ouvert bien plus de questions qu'elle n'en a résolues. Pour autant, la philosophie qui nous a aidé à penser ces deux horizons psychothérapeutiques, n'a aucunement rendue leur pratique obsolète et n'a fait que pointer leurs limites théoriques. En fait, ce que nous souhaitons éclaircir par là, c'est que la phénoménologie n'est pas exclusive de l'anthropologie (psychothérapeutique) qu'elle pense, en cela qu'elle ne la détruit pas en la pensant et en soulignant ses insuffisances ou ses ambivalences. Pour autant et en réfléchissant les principes de la psychothérapie, la philosophie phénoménologique n'a, à aucun moment, pu justifier le corpus anthropologique de la pensée psychothérapeutique : elle a montré que ses vérités étaient relatives et conditionnées, et non pas absolues. Si donc la philosophie ne semble pas pouvoir justifier une quelconque anthropologie (médicale), elle rend possible la constitution de cette dernière par un comprendre véritable que nous pouvons reprendre de H. Maldiney. Par là, nous avançons que la phénoménologie aide notre pensée à appréhender l'anthropologie médicale, à l'horizon d'une explicitation de celui qui la pense et de ceux à qui son corpus s'adresse. Car comprendre est avant toute chose un prendre ensemble que seule la phénoménologie rend possible dès lors qu'elle-même demeure phénoménologique : c'est-à-dire ouverture de l'horizon de la connaissance qui, partant de ce qui se manifeste, éclaire autant ce à quoi cela se manifeste que le manifeste et la manifestation elle-même, dont le mouvement ne s'arrête certainement pas à la description phénoménale de l'apparition. Si donc la phénoménologie ne semble pas pouvoir faire tenir une anthropologie de quelque nature qu'elle soit, le contraire est faux et nous affirmons que l'anthropologie médicale, en tant qu'elle se manifeste comme un phénomène culturel, justifie la phénoménologie qui s'y applique afin de l'éprouver justement comme anthropologie. Mais cette justification nouvelle ne risque-t-elle pas de mettre en péril l'anthropologie médicale en tant qu'elle constitue un corpus scientifique nécessaire au développement de sa pratique ? Pour réponse, il nous faudrait envisager les conditions sous lesquelles la pensée phénoménologique pourrait préserver la dimension de scientificité d'un corpus qu'elle soumettrait à la question, sans

l'éloigner de sa pratique. En ce qui nous concerne ici, il faudrait penser les conditions d'un exercice psychothérapeutique qui resterait phénoménologique, c'est-à-dire questionnant toujours le corpus théorique qu'il ouvre et dont l'ouverture même légitimerait son application pratique, soignante. Si nous y arrivions, alors la phénoménologie pourrait bien justifier d'au moins une région de l'anthropologie médicale, à savoir la psychopathologie humaine.

Gardons le développement de cette réflexion pour plus tard et remarquons ceci : nous avons initialement répondu à la question posée dans le titre de ce chapitre, en en inversant les termes afin d'y déceler un sens plus approprié. Nous avançons donc que la phénoménologie (en tant qu'elle est essentiellement philosophie) ne peut justifier une anthropologie en cela qu'elle ne doit pas s'arrêter à l'homme au titre de son seul *« objet »* d'étude. La phénoménologie, même si elle ouvre son questionnement en partant de l'homme et ce qui le caractérise en tant que différent des autres étants mondains, ne constitue pas pour cela une science de l'homme. À côté d'elle, l'anthropologie (médicale) existe bel et bien et se manifeste comme un des champs compris par la phénoménologie. Aussi dirons-nous que l'anthropologie médicale (dont la psychopathologie est l'une des régions) justifie la phénoménologie qui s'y applique pour l'éclaircir. Mais cette éclaircie philosophique n'est certainement pas nécessaire à l'anthropologie médicale pour être ce qu'elle est, y compris au sens présentement culturel. Nous devons alors nous poser cette nouvelle question : en quoi consisterait l'éclaircie phénoménologique attendue d'une discussion philosophique portant sur le champ psychopathologique de la science médicale ? Pour bien nous faire entendre, il nous faut préciser ici qu'en utilisant le *« nous »* à l'énoncé de la question précédente, nous visons l'être-homme en général, au titre de cet être-au-monde que l'ontologie fondamentale a décelé. Aussi pouvons-nous reformuler notre nouvelle question ainsi : qu'apporterait, à la compréhension de l'être-au-monde, l'éclairage phénoménologique porté sur la psychopathologie humaine ?

Le premier élément de réponse est logique : c'est que, pour réaliser sa visée philosophique, la phénoménologie ne doit pas exclure quelque phénomène que ce soit. Or, il nous semble que l'expression dite pathologique de l'être-au-monde, puisqu'elle se manifeste dans le monde de l'être, tombe sous le coup d'un phénomène que la philosophie est en droit de réfléchir. En fait de phénomène, le trouble mental manifeste dans son exemplarité même, cette différence individuelle que nous constatons entre les humains et dont la phénoménologie – comme nous l'avons vu – éprouve quelques difficultés à rendre compte. Aussi la question du moi et de la (dé)raison qui le commande, ne semble pas avoir trouvé – dans les phénoménologies que nous

avons reprises – un développement suffisant ; d'autant moins, comme l'a très bien montré M. Heidegger, que l'interrogation ne peut trouver son champ propre tant que la réflexion se scinde entre phénoménal et transcendantal, ou bien entre ontique et ontologique.

> Qu'y a-t-il de plus indubitable que ceci : le je est un donné ? Et cet être-donné n'exige-t-il pas pour être élaboré d'être pris à la source, abstraction faite de tout autre « donné », non seulement d'un « monde » étant mais bel et bien aussi de l'être d'autres « je » ? Peut-être cette manière de se donner qu'offre la simple, formelle, réflexive perception du je est-elle effectivement évidente. Il y a même dans cette connaissance un accès ouvrant à une problématique phénoménologique autonome qui a, en tant que « phénoménologie formelle de la conscience », sa signification fondamentale et son cadre. S'agissant à présent d'une analytique existentiale du Dasein factif, la question se pose de savoir si, dans ce contexte, cette forme de donation du je découvre le Dasein dans sa quotidienneté, si tant est qu'elle le découvre. Va-t-il donc *a priori* de soi que l'accès au Dasein doive être une réflexion simplement percevante sur le je des actes ? Et si cette sorte d'« auto-donation » du Dasein était pour l'analytique existential une fausse piste et, à vrai dire, une tentation ayant son fondement dans l'être du Dasein lui-même ?[1]

En répondant à E. Husserl sur ce qui lui semble être une insuffisance de sa « phénoménologie formelle de la conscience »[2], M. Heidegger se détourne de cette « tentation »[3] de constituer une égologie transcendantale afin d'élucider la question de l'identité de l'être à son monde. Il voit alors dans cette « auto-donation »[4] du sujet à lui-même, découverte par son intentionnalité consciente de s'exister comme *« je »*, une aporie reconduisant à l'objectivation de ce sujet et lui faisant donc perdre sa propre identité de sujet. Si nous souscrivons à cette critique, nous ajoutons que la réflexion « analytique existential »[5] de M. Heidegger ne semble pourtant pas avoir avancé une articulation claire de cette question qu'il posait en « demandant qui est le Dasein »[6]. Au contraire, le philosophe répond en clivant sa pensée en un ordre ontique (le *« je »* comme « monstration phénoménale d'un genre d'être déterminé du Dasein »[7]) et un ordre ontologique (celui de l'être du Dasein véritable) ; ce dernier étant développé dans la suite de l'ouvrage grâce à la réflexion phénoménologique, sans qu'elle ne puisse l'unifier logiquement à l'existence mondaine du premier qui en reste à une anthropologie non prise en compte. Soulignons que cette question de l'individualité du sujet conscient, en restant ouverte ici, retrouvera ses allures

---

[1] M. Heidegger, *Être et temps*, §25, trad. fr. *op. cit.*, p., 157.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 156.
[7] *Ibid.*, p. 157.

égologiques formelles dans la daseinsanalyse de L. Binswanger ; solution qui sera critiquée – comme nous l'avons vu – par M. Heidegger qui n'y retrouvait évidemment pas sa pensée. D'un côté, l'anthropologie psychothérapeutique de L. Binswanger ne s'occupe que de l'étant qu'est le Dasein à chaque fois qu'il se dit être ce qu'il est dans le monde où il est, en s'oubliant lui-même dans cette quotidienneté ontique où son moi évolue d'une manière impropre. D'un autre côté et en se questionnant sur son être propre, le Dasein factuel s'oublie encore dans l'anonymat d'une ontologie qui se partage entre tous les Dasein qui sont et qui, étant, fondent le monde de l'être dont ils sont. D'un côté donc, l'existence factuelle du sujet qui dit *« je »*, fait *« chuter »* sa caractérisation dans une anthropologie subjectiviste ; alors que de l'autre côté, l'incapacité qu'il a à s'exister individuellement en ne se pensant qu'être, lui fourni certes une vérité sur lui-même mais une vérité exclusive de cette subjectivité dans laquelle il se pare afin de l'être-au-monde. Notons déjà qu'il nous est apparu comment M. Heidegger tentera de répondre à cette problématique après le virage de sa philosophie, en faisant porter sa réflexion tardive sur le champ poétique du langage : horizon phénoménologique dans lequel se déploie la possibilité d'unifier une anthropologie subjectiviste à l'ontologie fondamentale.

Dans tous les cas et puisque la daseinsanalyse ne reprend que peu les avancées du second M. Heidegger, elle demeure aux côtés d'une phénoménologie héritière de *Sein und Zeit* et, en cela, conçoit la psychopathologie sur un mode déficient : celui de l'oubli de cette question portant sur l'être-soi-même, alors que la fermeture ontique du sujet sur lui-même entrave l'ouverture à l'être que la question décèle. Car les malades de L. Binswanger, livrés à eux-mêmes, sont incapables de s'ouvrir à la question de l'être et ne font que manifester une existence ontique, où le solipsisme radical les isole de la phénoménalité devant les faire être-ensemble ou être-avec. N'existant plus leur *« là »* comme l'ouverture à ce qu'ils sont dans ce tissu anthropologique culturel dont leurs troubles témoignent pourtant toujours, les malades de la daseinsanalyse nécessitent l'intervention du thérapeute afin que s'ouvre de nouveau à eux la dimension d'extériorité de la manifestation. Ce que la phénoménologie (et la daseinsanalyse) perd de vue ainsi, c'est cette nécessité qu'elle a à enraciner sa pensée dans la dimension anthropologique de laquelle appert l'étant en tant qu'il est tel, à savoir (en partie) déterminé par son milieu culturel qui, lui aussi, participe du champ phénoménal. Par là, la phénoménologie *« scotomise »* son horizon, comme si quelque chose devait en sortir « en creux, ou en négatif »[1] pour le constituer en tant que son propre champ d'action à elle. Ce quelque chose consisterait alors en une position

[1] M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique* [1988], Grenoble, Millon, 2018, p. 273.

transcendante d'ores et déjà fondée en tant qu'assise sur laquelle pourrait se développer la phénoménologie. Ce champ transcendant – celui de la réalité psychopathologique de la daseinsanalyse – pourrait bien être tout autant celui de l'anthropologie non pensée de l'analytique existentiale. Aussi M. Heidegger a-t-il raison de critiquer la proposition daseinsanalytique « d'un Dasein que l'on isole pour soi comme représentation anthropologique de l'être humain en tant que sujet »[1]. Mais en l'excluant radicalement de sa propre pensée, il prive sa phénoménologie d'un champ anthropologique sur lequel elle se fonde pourtant en partie, en tant qu'il est un des phénomènes constitutif de son horizon. La conséquence en est que le champ phénoménal s'ampute lui-même d'une de ces possibilités, à savoir celle de questionner la dimension poétique de la maladie mentale par exemple ; laquelle dès lors ne dépend plus de lui, mais d'une réalité transcendant l'être du sujet malade. Or et nous sommes en accord là-dessus avec Marc Richir : « la phénoménalité est là tout entière ou elle n'est pas »[2]. Si la pensée est lacunaire, le champ du phénomène est quant à lui sans hiatus, sauf à l'amputer d'une anthropologie (médicale) ne cadrant pas avec la dimension universelle d'un Dasein que l'on ne reconnaît plus dans la déraison. Aussi la phénoménologie a-t-elle besoin de l'anthropologie et la justifie-t-elle ainsi : l'anthropologie (médicale) est, au titre de phénomène, appelée à faire se tenir le champ phénoménal sans quoi la phénoménologie ne serait pas. Cela légitime alors notre démarche sous un jour nouveau puisque notre pensée anthropologique médicale – au lieu de laquelle le trouble mental se donne comme un des phénomènes de l'être-au-monde – n'est plus limitée par une psychologie dont la référence n'est pas une fin, mais dont la présence est nécessaire à constituer le champ du phénomène dans laquelle notre pensée évolue. À ce titre, nous pouvons dire que la phénoménologie justifie notre anthropologie, à cette condition première qu'elle doit la dépasser vers une ontologie dans laquelle l'individualité est possible, sans qu'elle ne se referme sur un sujet culturel que le monde des objets à constitué de manière transcendante. Dépassant ce postulat anthropologique, la phénoménologie devenant consciente des différences de l'être-au-monde que l'usage individuel de la raison imprime, s'enracinera au champ phénoménal où l'être-homme se donne au titre d'un en deçà fondamental du sujet qu'il deviendrait dans le monde, dès lors qu'il s'oublierait comme être. Ce que nous voulons faire entendre par là – et voilà une autre des conditions qui nous semble pouvoir faire tenir une anthropologie psychothérapeutique justifiée par le champ phénoménal qu'elle contribue à fonder

[1] M. Heidegger, « Entretien du 8 mars 1965 » In *Séminaires de Zurich*, trad. fr. *op. cit.*, p. 261.
[2] M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, *op. cit.*, p. 274.

– c'est que notre phénoménologie devra se développer à l'horizon d'une réflexion a-subjective dans laquelle l'individualité reste possible et rend pertinente une psychanalyse sans inconscient.

I.2. L'extériorisation symptomatique du sujet corrélationnel

I.2.1. Une délimitation problématique

> Le phénomène, l'apparaître, a pour moments ce qui apparaît (le monde), ce à quoi l'apparaissant apparaît (la subjectivité) et le *comment*, la manière dont l'apparaissant apparaît. Si le sujet n'est originairement rien d'autre que *ce à quoi* le monde apparaît, s'il n'y a aucune intuition pure du subjectif dans sa concrétion, il s'ensuit que cette concrétion est à situer du côté des choses, que le sujet apparaît donc de deux manières différentes, tantôt comme ce à quoi tout apparaît, tantôt comme l'une des choses apparaissantes. Le sujet en ce second sens du terme n'est jamais donné originairement à l'intuition, mais doit être construit à partir du sujet au sens premier et de l'apparaître, interprété de manière causale. Le sujet auquel le tout apparaît est vide, tandis que le sujet rempli ne possède aucune supériorité, aucune préséance sur les autres réalités du monde, étant au contraire plutôt désavantagé, car il n'apparaît pas simplement comme ensemble qualitatif, mais en tant que corps vivant, appartenant au sujet du tout, ce qui présuppose de singuliers renvois dans l'objectif, les kinesthèses, qui ne se montrent pas chez les autres choses.
>
> J. Patočka, *Papiers phénoménologiques* [1965-1976], trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1995, p. 171-172.

Nous questionnons la possibilité de proposer une phénoménologie pratique en cela qu'elle pourrait se prévaloir d'un effet psychothérapeutique, sans se limiter pour autant à une anthropologie. Or justement, le propre de l'anthropologie nous semble être l'étude de l'homme ou bien, pour parler de manière psychologique, l'étude du sujet ; à savoir l'histoire de ses actes en tant qu'ils organisent le monde comme un monde devenant culturel. Nous avons vu comment toute caractérisation du sujet portait en elle « l'indice du problématique »[1], que ce soit en psychanalyse, en daseinsanalyse ou plus fondamentalement encore en phénoménologie. Au regard de cette dernière, Jan Patočka, en reprenant les conséquences d'une lecture sérieuse du corpus husserlien, va montrer comment cette problématicité tient essentiellement à la méthode sur laquelle toute l'œuvre d'E. Husserl repose. Cette méthode, nous la connaissons déjà comme la réduction transcendantale des actes subjectifs qui accompagnent toute perception des choses visées afin de constituer la connaissance humaine. Si je veux connaître, de manière adéquate,

[1] E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie* [1907], trad. fr., A. Lowit, Paris, puf, 2000, p. 56.

cette chose-là qui m'apparaît de la place que j'occupe dans le monde à côté d'elle, je dois me départir de tout jugement qui, d'ordinaire et en attitude naturelle, me donne cette chose comme unité d'une représentation me faisant être, moi-même, autant que la chose et dans le même acte de sa perception mondaine. En laissant de côté l'être transcendant de cette chose que je ne peux m'approprier qu'à distance et en pensée, je puis dire que, d'une manière initiale et brute, cette chose du monde m'est apparue. Par là, le champ de la phénoménalité vient à se constituer pour la conscience que j'ai des choses et du monde, en cela qu'il est le champ d'une pure apparition dont le mouvement me constitue déjà comme « ce à quoi »[1] la chose et le monde en général apparaissent. De là, J. Patočka peut reprendre la pensée husserlienne en utilisant les termes neutralisés « d'apparaissant »[2], « d'apparaître »[3] et « d'apparition »[4]. Ces termes sont effectivement neutres, en cela qu'ils ne présupposent pas le côté duquel la pensée phénoménologique devrait se situer pour rendre compte de la manifestation phénoménale des choses du monde. En fait, si elle se situait déjà du côté subjectif, la pensée phénoménologique ne se donnerait pas comme une véritable réduction de l'attitude naturelle et s'exclurait donc déjà de la méthode grâce à laquelle pourtant elle s'avance. D'un autre côté, si cette même pensée restait du côté du monde transcendant la conscience, elle ne pourrait rendre compte de cette dernière, sauf à en passer par une reconstruction proprement métaphysique dans laquelle les actes conscients seraient appelés à effectuer un mouvement entre le monde et le sujet, afin de constituer le second à partir du premier où il se trouve toujours déjà. Or ces actes de la conscience subjective qui vont d'elle-même au monde qu'elle vise pour s'y retrouver elle-même et se l'approprier comme ce qu'elle est toujours déjà, sont pour E. Husserl les mouvements du corps en tant qu'ils sont ces « kinesthèses »[5] constitutives d'un monde (individuel) dans lequel le sujet se tient, comme cette conscience-ci existant ce monde-là. En fait, dans ce concept de kinesthèse qu'il forge depuis 1907, E. Husserl entrevoit la nécessité de délaisser la pensée transcendantale clivant le monde et le sujet par une distance qui objective ce dernier et

---

[1] J. Patočka, *Papiers phénoménologiques* [1965-1976], trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1995, p. 169.

[2] *Ibid.*, p. 171.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*, p. 176.

[5] E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, §47, trad. fr. *op. cit.*, p. 183 : « Dans la continuité de la perception une chose est là pour moi dans la simple certitude d'être de la présence immédiate – du moins normalement, dois-je ajouter ; c'est seulement en effet lorsque, laissant jouer mes kinesthèses, j'éprouve qu'elles sont accompagnées par des ostentions qui leur appartiennent, que se maintient la conscience d'une seule et même chose, se montrant de diverses façons comme étant elle-même. »

subjectivise le monde. Il aborde alors la pensée de « l'a priori universel de corrélation »[1] mais se rabat trop vite sur les mouvements du corps qui, accompagnant les mouvement du monde et de son apparition à un sujet devenant lui-même par cette apparition, doivent témoigner immédiatement des mouvements de la conscience, en cela qu'ils sont ce qui lui font apparaître les choses du monde. Alors et comme le souligne J. Patočka, le système se complexifie au point où le sujet ne puisse plus être intuitionné immédiatement en lui-même, n'étant plus que pour lui-même dès lors qu'il émerge des mouvements d'un corps pensé comme cette chose du monde qui lui apparaît comme lui-même, dans une appropriation néantisante. Non seulement cette manière d'aborder la corrélation de l'apparaissant à son destinataire rend difficile la délimitation distinctive du sujet et du monde mais, plus encore, elle ne peut faire être le subjectif que sur une modalité déficiente en cela qu'il aurait besoin du monde pour être en tant qu'apparaissant. De fait, le sujet ne peut plus être *« ce à quoi »* l'apparaissant apparaît, et l'apparition qui se commande alors d'elle-même n'a plus aucune chance de rendre compte de la différence de ce qu'est la conscience en tant que, du monde, elle s'en distingue immédiatement pour être. Or, si la conscience n'est plus cette essentielle différence du monde dans lequel elle existe, nous ne voyons pas comment elle pourrait rendre compte de ce sujet-ci plutôt que de celui-là, sauf à réduire leur distinction identitaire à quelques particularités anatomiques, voire génétiques. De la psychologie transcendantale qui menaçait déjà le corpus husserlien, la phénoménologie redeviendrait une anthropologie biologique et perdrait de vue le champ du phénomène sur lequel elle s'érige.

> Au lieu d'une saisie du côté noétique, au lieu de l'étude immanente du vécu comme tel, au lieu d'une réduction à l'immanence pure qui inclut en soi la transcendance noématique, il faudrait poser l'étude du champ phénoménal comme étude de l'apparition dans son apparaître, étude de l'être phénoménal qui consiste à montrer, à faire apparaître l'étant et, dans cette apparition de l'étant comme tel, à être présent sans devenir thème, à se retirer, en ce sens, dans l'apparaître des choses. Il y a un champ phénoménal, un être du phénomène comme tel, qui ne peut être réduit à aucun étant qui apparaît en son sein et qu'il est donc impossible d'expliciter à partir de l'étant, que celui-ci soit d'espèce naturellement objective ou égologiquement subjective.[2]

---

[1] *Ibid.*, p. 180 : « Nous ne remarquons communément rien de tout ce qu'il y a de subjectif dans les modes d'ostentions "des" choses, mais dans la réflexion nous reconnaissons avec étonnement qu'il y a là des corrélations d'essences, qui sont les éléments d'un *a priori* qui va plus loin, d'un *a priori* universel. »

[2] J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* [1960-1976], trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Millon, 2002, p. 208.

Il nous semble que cette idée de la phénoménalité comme « être »[1] soit une conséquence de la lecture du dernier M. Merleau-Ponty. En effet, le philosophe français est le premier à avoir entrevu la nécessité, pour la phénoménologie, de se départir de toute pensée subjectiviste et de faire porter la réflexion sur la corrélation elle-même : celle qui, d'un même mouvement, fait être l'apparaissant et la conscience à qui il apparaît. Prenant au sérieux la fonction husserlienne du corps et des kinesthèses qu'il partage avec les pulsations du monde dont elles sont, M. Merleau-Ponty affirme que c'est le corps du sujet qui supporte l'être du phénomène, en cela que la chose perçue et l'étant percevant sont faits d'une même essence : « la chair »[2]. De la chair du monde apparaissant comme chair du corps humain dans une même pulsation vitale (interne), le sujet ne peut plus que s'exister de l'extérieur : dans la chair du monde dont son corps est fait et, parce qu'il est fait de cette même essence, il lui rend possible la perception des choses du monde en le faisant être sujet percevant. Ce « chiasme »[3] d'une différence dans l'identique, vient supporter la tension entre l'intérieur et l'extérieur, en rendant les deux termes nécessaires à l'existence d'un antinomie qu'il tente de faire disparaître. Être et conscience d'être peuvent maintenant s'unifier dans la chair vivante du monde, d'où le corps de l'homme émerge comme un étant subjectif. La perception des choses n'a donc même plus besoin de réduction pour que l'adéquation de la conscience à son objet prenne vie dans le corps puisque ce dernier rend possible l'auto-donation des choses mêmes, dès lors qu'il les ressent à même cette chair qu'il partage avec le monde dont elles sont. Ainsi donc, la connaissance que je puis avoir de cet homme qui me fait face, est une connaissance immédiate puisque je la ressens dans ma chair, comme ce qu'il est de son essence. Mais qu'est-ce que je ressens là, sinon l'auto-donation d'un vivant doué de conscience et qui se présente à moi sur le mode de l'archi-présence ? Autant dire que ce que je ressens de ce vivant dans ma chair est cette même chair anonyme du monde qui rend maintenant bien difficile l'individuation. Ici, l'individu qu'est cet homme que je perçois en face de moi comme quelqu'un qui est *« comme »* moi mais dont le point de vue sur le monde ne peut en aucun cas coïncider avec le mien propre pour la simple raison que nous n'occupons pas la même place au sein du monde, ne se donne plus à moi qu'en tant que cette chair anonyme dont la pulsation vivante nous vient du monde. En avançant ainsi sur la question de l'a priori corrélationnel, M. Merleau-Ponty rend impossible toute délimitation de la chose au sujet et du sujet à la chose, et si sa philosophie

---

[1] *Ibid.*

[2] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* In *Œuvres, op. cit.*, p. 1761 : « Moi qui vois, j'ai ma profondeur aussi, étant adossé à ce même visible que je vois et qui se referme derrière moi, je le sais. L'épaisseur du corps, loin de rivaliser avec celle du monde, est au contraire le seul moyen que j'ai d'aller au cœur des choses, en me faisant monde et en les faisant chair. »

[3] *Ibid.*, p. 1756.

comble l'espace intentionnel que la conscience transporte avec elle dans son appréhension du monde, elle réduit la différence au même en demeurant une pensée statique, autrement dit substantielle. Tout se passe comme si la phénoménalité devait émerger de cette chair anonyme : en un lieu mythique qui est celui du corps vivant du monde, dont le corps humain n'est qu'une extension sur laquelle la conscience viendrait se greffer, en plus, pour témoigner de l'apparaissant en tant qu'il est ce qui lui apparaît à même la chair qu'elle partage avec le monde. Autant dire que la philosophie merleau-pontienne de la chair n'a pas surmonté la distance qui sépare le sujet de l'objet mais n'a fait qu'en réduire l'espace ; autrement dit en a rendu floues ses limites. D'ailleurs et logiquement, M. Merleau-Ponty ne peut soutenir que la chair du monde soit identique à celle du corps humain dès lors qu'il la définit comme « enroulement du visible sur le corps voyant, du tangible sur le corps touchant, qui est attesté notamment quand le corps se voit, se touche en train de voir et de toucher les choses. » Il y a là l'indice d'une dissymétrie fondamentale puisque la chair du monde est une chair qui ne peut se sentir elle-même dans la perception des choses qui la constitue essentiellement. Incapable de *« prendre conscience »* de ce qu'il est dans ce mouvement de perception d'un extérieur qui n'est rien pour lui dès lors qu'il est son intérieur, le monde se différencie de la conscience et souligne que le chiasme existant entre elle et lui est au final irréductible dans la philosophie de la perception. À l'opposé d'une pensée discrètement substantialiste, seule une pensée véritablement corrélative peut rendre compte de cette corrélation phénoménale qui, d'un seul coup, fait être l'objet et le sujet ; c'est-à-dire le monde et la conscience en tant qu'il forme cette identité dans la différence que M. Merleau-Ponty voulait mettre en évidence. Car en réduisant la réflexion à « l'immanence pure qui inclut en soi la transcendance noématique »[1], le philosophe français reste subtilement du côté d'un matérialisme dont le principe est d'assujettir la conscience au monde qui la fait être telle. La pensée est toujours celle de la nécessité des kinesthèses – mouvements du monde se partageant à la conscience incarnée – pour faire être la conscience en lui rendant possible, dans un second temps seulement, l'apparition du monde. La fausse préséance de la conscience transcendantale sur le monde cache en fait son absolue dépendance à lui ; masque ontique qui s'évanouit dans une pensée ontologique où une réduction véritable tient lieu de méthode. En effet, la réduction reconduite au champ du phénomène rend évident le fait que la phénoménologie de la perception cache en fait une dialectique subtile du sujet et de l'objet, qui ne peut unifier les deux sans en passer par une nouvelle néantisation. C'est alors le postulat de la psychanalyse de l'inconscient

[1] J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad. fr. *op. cit.*, p. 208.

qui est reconduit ici, en cela que la distance du sujet au monde demeure infranchissable et que seules les représentations – ici *« corporéisées »*, que l'homme aurait du monde l'attesterait comme celui pour qui le monde apparaît. La différence principale ici, c'est que, dans l'apparition perceptive du monde à l'homme, ne se constitue plus un transcendantalisme contenant le monde idéal qui seul comptait pour cette existence humaine que la psychanalyse envisageait.

Si elle est un pas vers cette pensée corrélative qui semble pouvoir nous ouvrir la porte d'une compréhension de l'homme à l'immanence de ce qui le rend présent au champ du phénomène dans lequel il s'exprime, la philosophie de la perception corporelle n'est pas suffisante à penser cette immanence corrélative que nous qualifions de sensuelle. Il suit de là que M. Merleau-Ponty n'a pu réaliser une véritable réduction phénoménologique puisqu'il reste du côté d'une subjectivité dont le monde commande l'apparition. Il tiendra donc à J. Patočka de reprendre cet effort à son compte pour que, en radicalisant l'*ἐποχή* husserlienne*,* la phénoménologie maintienne « l'indépendance radicale de l'apparaître en sa légalité vis-à-vis de l'apparaissant »[1]. Et pour ce faire, la voie la plus sûre et immédiate est d'exclure par réduction tout le champ du subjectif, non pas de faire comme si le sujet n'existait pas, mais de déporter la pensée phénoménologique à cet en deçà qu'est la corrélation d'un apparaissant à son apparition, sans que l'un ou l'autre ne commande leur existence conjointe.

> La phénoménologie a-subjective de Patočka n'a évidemment pas le sens d'une entreprise de mise à l'écart de la subjectivité, elle n'est pas une phénoménologie sans sujet. Elle s'inscrit au contraire, de manière revendiquée, dans le cadre de l'*a priori* universel de corrélation entre l'étant transcendant et ses modes subjectifs de données, *a priori* par lequel Husserl circonscrivait l'espace de la phénoménologie. L'ambition de Patočka est de ressaisir cet *a priori* en sa teneur véritable, ce qui suppose à la fois de spécifier le sens d'être véritable des étants en corrélation et de mettre au jour ce qui les relie par-delà la différence de leur mode d'être, bref de caractériser la relation en son être. C'est donc seulement au subjectivisme husserlien que la phénoménologie a-subjective s'oppose, pour autant que ce subjectivisme témoigne d'une infidélité de Husserl à ses propres principes et ses propres exigences.[2]

Si la phénoménologie a-subjective de J. Patočka s'oppose surtout au subjectivisme husserlien, elle nous semble tout autant pouvoir nous *« sauver »* de la solution merleau-pontienne qui consistait à faire porter par le corps la responsabilité de cette disjonction joignante du sujet au

[1] R. Barbaras, *L'ouverture du monde*, Chatou, Les Éditions de la transparence, 2011, p. 204.
[2] *Ibid.*, p. 203.

monde. Nous avons vu comment cette « solution »[1] était invoquée par le philosophe français pour rendre compte de l'appartenance de l'homme au monde : seul moyen de réduire la distance intentionnelle qui sépare la conscience de son objet. Si l'incarnation de la conscience est nécessaire à la constitution de la phénoménalité qui comprend tout aussi bien la conscience que le corps, elle semble pourtant empêcher la caractérisation du « sens d'être »[2] de ce dernier en en faisant un simple étant du monde : celui, privilégié, par lequel la conscience accède à son être-au-monde. Or, si elle exclut de la problématique un des termes de la corrélation, la réflexion n'est plus véritablement corrélative et manque par défaut la visée qu'elle prétendait pouvoir réaliser. Ici, le terme exclut semble être le corps pensé comme chair du monde et dont le seul fait qu'il soit, suffit à faire être la conscience s'incarnant en lui. Le corps dans lequel se loge la conscience n'est alors plus qu'un étant du monde et, comme tel, ne peut faire l'objet que d'une connaissance intentionnelle dans laquelle il devient ce noème transcendant faisant tenir un sujet dans son ombre. Excédant alors le champ du phénomène, le corps dans lequel la conscience s'incarne lui devient étranger : il la dépasse de son être mondain et les sensations qu'il lui procure – et qui donc lui viennent du monde – ne peuvent faire sens qu'à l'effort second fait par la conscience pour les thématiser comme son vécu (subjectif) à elle. La conséquence que revêt pour nous une telle solution, c'est qu'elle rend impossible la caractérisation phénoménologique du symptôme. Car le symptôme tient tout autant du corps que de l'esprit. Il est, à notre avis, la preuve suffisante que l'un et l'autre ne sont pas dissociables. De fait et si nous faisons porter la réflexion sur son seul versant corporel, le symptôme devient celui du monde et la conscience doit se le ré-approprier comme le sien propre : comme ce qui définit son identité même. Alors et dans cette ré-appropriation seconde, le sens d'être symptomatique échappe à la conscience en cela qu'il lui est fondamentalement étranger sauf à ce qu'elle se le représente par un symbole. Au final, la conséquence que revêt donc la philosophie de la perception, c'est de nous précipiter vers une psychanalyse où la chair tient lieu d'inconscient, et où le symptôme est passivement subit par un homme qui ne fait que l'exprimer *« automatiquement »* dans le monde.

> Nous sommes donc préparés à ce qu'un concept homogène de toutes les maladies puisse être à notre portée. Certes l'expression « concept » demeure encore indéterminée et il ne faut pas en déduire trop vite qu'il s'agit d'un terme logique. En effet, l'illogique, l'absurde, l'impossible doivent aussi y trouver leur place. Il s'agit de découvrir une forme dans laquelle toutes les maladies, leur évolution et leur transformation, ont leur place. Ce postulat contient déjà l'idée que le devenir

[1] R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013, p. 164.
[2] *Ibid.*, p. 162.

> d'un homme implique aussi un devenir de son être malade, et que l'être malade constitue une partie de son devenir en tant qu'homme. Si nous ne surestimons pas ou ne sous-estimons pas la signification de l'être malade, le concept de maladie trouvera le caractère pratique et la délimitation que nous exigeons pour lui.[1]

Nous ne nous intéressons ici qu'aux symptômes des maladies mentales et laissons à d'autres la liberté d'extrapoler notre propos à d'autres maladies, si toutefois ce propos revêtait une certaine forme de véracité au regard de ce qu'il traite. Quoiqu'il en soit, le premier intérêt de la pathosophie de V. Von Weizsäcker nous semble résider dans cette intuition que le symptôme témoigne d'un devenir ; à savoir que sa signification n'est pas fixée par un symbole qui le représenterait pour la conscience, mais qu'elle est une des modalités d'être-au-monde de cette conscience-ci dans le monde où elle se tient. L'autre intérêt que nous voyons à reprendre les idées du neurologue allemand, c'est qu'il a particulièrement bien vu que l'étant symptomatique ne pouvait se penser comme la simple expression automatique d'un trouble dont l'origine (et donc l'être), transcenderait le sujet malade qui ne ferait plus que le subir. Ce que la pensée pathosophique nous propose, c'est de faire du symptôme un mouvement de l'être-au-monde : un devenir de l'être à son monde, dans lequel la phénoménalisation du symptôme est autant active que passive, en cela qu'elle témoigne de la pure corrélation de la conscience au monde dont elle est. Et s'il s'agit donc de trouver « une forme »[2] pour exprimer cette pensée dynamique, il nous semble qu'elle pourrait revêtir celle de la phénoménologie a-subjective telle que J. Patočka l'a initiée. Seule une pensée purement corrélationnelle du symptôme en tant que phénomène est à même d'en rendre compte sans « surestimer »[3] ou « sous-estimer »[4] sa portée, pour l'homme qui l'exprime et le monde qui l'accueille. D'un côté et à suivre la philosophie de la chair, le symptôme surestimé se donne comme une transcendance mondaine passivement subie par le sujet malade. De l'autre côté et à maintenir une pensée psychothérapeutique psychanalytique ou daseinsanalytique, le symptôme sous-estimé se manifeste comme l'expression d'une structure eidétique qui le transcende pour lui donner sa forme. Au contraire et grâce à une réduction radicalisée qui reconduit à « la relation en son être »[5], la phénoménologie a-subjective pourra justifier du phénomène psycho-physique qu'est le symptôme, parce que sa méthode a dévoilé comment la délimitation entre objet et sujet, entre monde et conscience, entre actif et passif – en un mot entre l'apparaissant et son apparition – ne peut jamais être qu'une délimitation arbitraire

---

[1] V. Von Weizsäcker, *Pathosophie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 98.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] R. Barbaras, *L'ouverture du monde*, Chatou, Les Éditions de la transparence, 2011, p. 203.

et simplement raisonnée. Or, que la limite en question soit celle de l'intentionnalité ou celle du corps, elle ne pourra pas rendre compte de « l'illogique, l'absurde »[1] ; c'est-à-dire des phénomènes symptomatiques de la dé-raison que nous cherchons à caractériser ici. Seule donc une phénoménologie a-subjective dans laquelle la pensée se porte sur le mouvement de l'apparition en son être même, peut rendre compte du symptôme psychique en tant qu'il est un des phénomènes attestant l'homme dans un monde qui ne le commande pas et qu'il ne commande pas en retour.

I.2.2. La dynamique du symptôme

> Ainsi compris, le « pas en arrière devant l'étant en totalité » évoqué par Heidegger serait l'*ἐποχή* husserlienne menée à son terme, effectuant la mise en suspens non seulement de la thèse générale du monde objectif, mais encore de la subjectivité elle-même, en sorte que l'être émerge hors de l'« oubli » comme fondement véritable de toute compréhension, c'est-à-dire fondement de l'apparition de tout étant, quel qu'il soit, de l'ordre de celui que nous sommes ou de celui que nous ne sommes pas. *[...]* Loin de ramener derechef vers l'esprit infini (conçu désormais sans les artifices de la dialectique absolue), l'ἐποχή ainsi universalisée conduirait à la liberté finie d'êtres qui accèdent à la compréhension de leur finitude, d'êtres dont la vie a le caractère fondamental, non pas d'un combat, mais d'une responsabilité à laquelle ils ne peuvent jamais se soustraire, d'êtres donc qui ne sauraient être indifférents ni aux possibilités fondamentales de leur être propre ni, à plus forte raison, à l'être en tant que tel, en tant que fondement de toute clarté, de toute apparition, de toute vérité.
>
> J. Patočka, *Papiers phénoménologiques* [1965-1976], trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1995, p. 140.

Nous cherchons à rendre compte du symptôme de la *« maladie mentale »* – terme que nous utilisons temporairement et qu'il nous faudra questionner – en tant qu'il se donne comme l'un des phénomènes du monde ; autrement dit, en tant qu'il se manifeste au titre d'un des étants mondains susceptibles d'apparaître à un étant récepteur, que nous nommions alternativement sujet ou conscience. Nous avons vu pourtant, en reprenant systématiquement la pensée psychanalytique notamment, que les deux noms n'étaient aucunement équivalents. Déjà pour la psychanalyse, le sujet n'est pas assimilable à la conscience puisqu'il émerge d'un sentiment du moi, inconscient en grande partie et commandé par la transcendance eidétique du monde que l'inconscient recèle. Aussi et logiquement le sujet acquiert ici cette caractéristique propre qui fait de lui un véritable sujet, c'est-à-dire un étant soumis à un autre : un étant subordonné à un objet

[1] V. Von Weizsäcker, *Pathosophie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 98.

qui lui donne naissance par négation. Il s'agit d'ailleurs de la conséquence logique de toute pensée évoluant dans le champ de l'intentionnalité telle que F. Brentano l'a caractérisée au départ de la phénoménologie. Celui-ci nous aura effectivement appris à distinguer les phénomènes physiques des phénomènes psychiques, dès lors qu'on peut reconnaître que ces derniers comprennent « intentionnellement un objet en eux »[1] à chaque fois qu'ils apparaissent dans le monde. De fait, la préséance de l'objet est requise afin que le phénomène psychique apparaisse, ce qui nous indique logiquement que nous pouvons le considérer comme un phénomène subjectif à proprement parler. Cette conséquence n'est pas seulement l'assise de la pensée psychanalytique mais tout aussi bien celle des philosophies de la conscience dont la phénoménologie husserlienne est sans équivoque. Pour autant – et nous y reviendrons – le symptôme des maladies mentales est un phénomène dont la caractéristique principale est d'être psycho-physique. Comment pourrions-nous le penser autrement lorsque, par exemple, un individu se présente au thérapeute avec des manifestations anxieuses caractérisées par des palpitations cardiaques, une sudation excessive, des troubles de la vision ou encore des crispations musculaires ? Manifestations psychosomatiques disons-nous, dont l'essence est d'être autant physique que subjective, autant objective que fonctionnelle, et dont la circonscription en regard de ces différents champs est fort malaisée et bien souvent stérile en termes de compréhension du phénomène en lui-même. Évidemment et lorsqu'il se manifeste au médecin, le phénomène symptomatique apparaît plus volontiers subjectif qu'objectif, étant relaté par une conscience qui témoigne d'elle-même à travers le phénomène qui la fait être symptomatique, dans ce monde se donnant à elle à l'horizon de sa disposition malade. Mais en tant qu'apparaissant comme tel à ce thérapeute-ci devant en rendre compte médicalement, le symptôme devient là l'objet de la science médicale en tant qu'elle est ce qui donne un sens subjectif d'être à la conscience thérapeutique. Cette double dialectique du sujet et de l'objet n'est pour le moment qu'esquissée car nous gardons sa caractérisation phénoménologique pour la suite. Ce que nous voulons indiquer ici, c'est le fait que, dans le champ de la phénoménalité psychothérapeutique que nous occupons, la dialectique ne peut servir dès lors qu'elle prend pour acquis une délimitation que nous savons d'ores et déjà problématique. Si cette délimitation est pratique pour la science médicale, elle ne peut faire se constituer qu'une anthropologie et en aucun cas une phénoménologie. Aussi la dialectique sujet/objet exclut-elle toute tentative de faire du symptôme un phénomène par lequel l'existence de la conscience s'éclairerait d'un sens

[1] F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 102.

pouvant la faire être ce qu'elle est, dans un monde qu'elle constitue comme sien. Or, s'il s'agit bien de l'effort psychothérapeutique que nous visons et que nous essayons de caractériser grâce à l'*ἐποχή* phénoménologique, il nous faut nous décaler de cette pensée dialectique en nous reportant à un en deçà, dans lequel objet et sujet ne sont pas encore constitués comme thèmes de la réflexion. Aussi nous faut-il considérer l'apparition symptomatique en tant que telle, en tant qu'elle est un mouvement de l'être-au-monde : mouvement duel manifestant tout aussi bien et dans un même temps, la conscience dite malade (laquelle s'existe dans cet horizon symptomatique la faisant être-au-monde en tant que malade) et la conscience médicale qui s'existe comme thérapeutique dans l'apparition de ce qui lui apparaît du monde au titre du symptôme. D'un côté le symptôme est subjectif tout en étant manifestement psycho-physique et d'un autre côté, dit psychosomatique, le symptôme apparaît objectivement dans le monde qu'il décèle en faisant être le sujet thérapeutique de son apparition même. D'un côté comme de l'autre, l'apparition symptomatique psycho-physique se donne comme un pur phénomène corrélationnel, en cela qu'il manifeste le monde dont il est en différenciant, à même son apparition, un monde et une conscience d'être dans ce monde. Avant d'aller plus loin dans cette caractérisation du symptôme comme phénomène, nous devons nous arrêter sur ce mouvement de phénoménalisation en tant que tel pour tenter de comprendre ce jeu de l'être dont parle J. Patočka et dont le corollaire est de faire être ce qui est, et qui, parfois, se différencie entre apparaissant (symptomatique) et ce à quoi l'apparaissant apparaît (la conscience thérapeutique).

> Il faut distinguer les mouvements *d'ensemble* des mouvements partiels et singuliers. Les mouvements d'ensemble tiennent au fait que notre vie *est* un mouvement, que notre être-au-monde est un *cheminement* continuel. Les mouvements d'ensemble peuvent être définis par leur orientation, par la ligne qui en découle et qu'ils décrivent. Les mouvements partiels et singuliers sont des kinesthèses, des actes et agissements singuliers et instrumentaux, dans lesquels le mouvement total se retire et se concentre à un instant donné, qui en sont le véhicule, sans pour autant qu'il soit possible de composer le mouvement total à partir des mouvements partiels et singuliers.[1]

Nous retrouvons ici la référence aristotélicienne sur laquelle J. Patočka (re)construit son concept du mouvement de l'existence. Il faut alors comprendre la phénoménalisation comme une « puissance »[2] mobilisatrice, de laquelle émergent les « êtres en acte »[3] que sont les phénomènes

---

[1] J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique. Supplément à la deuxième édition tchèque (1970)*, trad. fr. E. Abrams, Paris, Vrin, 2016, p. 228-229.

[2] Aristote, *Métaphysique*, Livre Θ, 1049b, trad. fr.*op. cit.*, p. 309.

[3] *Ibid.*

en tant qu'ils paraissent. Phénomènes physiques et psychiques sont donc, au titre de ce qui paraît du monde, des processus inhérents à la puissance qui les fait être ce qu'il sont dès lors qu'il apparaissent à ce qui les atteste dans leur manifestation. Cette puissance, nous pourrions la saisir – en première approximation au moins et suivant J. Patočka – comme le processus de la vie elle-même se partageant entre tous les étants du monde. Autant dire que le mouvement de l'existence n'est autre que le mouvement de la vie et que ce mouvement n'est pas un déplacement localisé mais un fondamental « devenir »[1] ; lequel devenir, puisqu'il procède du vivant en tant que principe est capable de se manifester – que ce soit du côté du monde ou du côté de l'être-au-monde – comme un déplacement géographique, comme un aller vers… Autant dire encore que le procès de la phénoménalisation est vivant et que, parce qu'il est vivant, il fait être en mouvement les étants du monde, dont la conscience ne se distingue qu'à être ce pourquoi la parution de ce qui est se donne au titre d'une manifestation corrélationnelle la définissant comme le destinataire de l'apparition. En termes ontologiques, c'est l'être en tant qu'il est vivant qui se partage entre tous les étants en devenir ; étants dont la destination n'est autre que celle de faire être le vivant en tant qu'il se présente au monde comme ce qui le constitue en tant que monde vivant. Le procédé de la vie est donc celui d'un dévoilement de l'être qui, en se manifestant au titre des étants qu'il fait paraître, s'occulte comme être. Le mouvement de l'existence peut donc s'envisager – en reprenant l'expression de Renaud Barbaras – comme un « *clignotement* fondamental »[2] entre ce qui est et ce qui paraît à l'existence ; entre ce qui se manifeste en surface et ce qui se cache au fond de ce sur quoi cela paraît. Ce que nous apprend le « partage »[3] du mouvement, c'est que le monde vivant se constitue d'une part comme la manifestation de ce qui s'y donne à voir et d'autre part, comme ce « fond indifférencié »[4] qu'il est avant que l'apparition fasse apparaître ce qu'elle détache du fond mondain pour le faire être présent là-devant. De fait et logiquement le mouvement de la vie du monde qui se partage entre tous les étants, est autant responsable des objets que des sujets à qui les premiers adressent leur présence mondaine, comme le signe du mouvement de l'être en vie que seule la corrélation dynamique des deux peut attester. De là se règle immédiatement notre problématique de la délimitation : elle devient obsolète si la pensée corrélative peut ainsi fonder « l'appartenance »[5] *« essentielle »* du sujet au monde des objets. Le sujet est du monde : il paraît à même le monde grâce à ce mouvement vital

---

[1] J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. *op. cit.*, p. 31.
[2] R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, *op. cit.*, p. 37.
[3] R. Barbaras, *Introduction à la phénoménologie de la vie, op. cit.*, p. 118.
[4] R. Barbaras, *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011, p. 105.
[5] *Ibid.*, p. 51.

de l'être dont le devenir est tout autant celui d'être que de paraître, et dont la conséquence est de faire être cet « il y a »[1] fondamental sur lequel tout effort de la conscience s'élève. De là s'approfondit la question de la différence de la conscience dans le monde ; une différence primordiale puisque c'est sur elle que repose la phénoménalisation du monde au titre des apparaissants, dont le destinataire n'est autre que cette conscience qui, de son effort, détache ce qui lui apparaît du fond d'être mondain indifférencié. Si le mouvement vivant du monde n'a probablement pas besoin de la conscience pour se mouvoir et paraître, il ne peut apparaître qu'en se destinant vers ce à *« quoi »* il a-paraît. Si la parution est sans aucun doute anonyme, l'apparition est forcément dirigée vers ce qui la scinde entre l'apparaissant et ce à quoi il apparaît. Autant dire que c'est sur la conscience que repose, non pas l'être (du monde) mais sa présence au titre de cet *« il y a »* qui le fait consister (pour nous). Ainsi, la conséquence première de la phénoménologie corrélationnelle de J. Patočka est de reconduire la question de la délimitation problématique entre le subjectif et l'objectif à celle, non moins problématique, de la distinction entre la vie (autonome) du monde et l'existence (déterminée) de la conscience attestant le monde, et s'attestant elle-même grâce à ce mouvement « partiel »[2] qu'elle est au-monde. Si la distinction sujet/objet n'a effectivement plus lieu d'être, la différence entre la vie et l'existence humaine se creuse, et tout se passe comme si l'existence de la conscience évoluait dans une extra-mondanéité mythique où seules ses « kinesthésies »[3] feraient encore tenir son appartenance au monde. J. Patočka retrouve alors la philosophie de la chair dès lors qu'il fait porter sur le corps humain l'appartenance de la conscience au monde : étant du monde, le « premier et fondamental »[4] mouvement de la conscience incarnée n'est rien d'autre qu'un fractionnement du mouvement de la vie, consistant à un déplacement instinctuel de la conscience vers le monde dont elle est et dans lequel elle se cherche pour exister ce qu'elle est.

> Le mouvement premier et fondamental, celui sans lequel les autres ne seraient pas possibles, est ainsi quelque chose de relativement autonome. C'est le mouvement de la vie instinctive – mouvement initialement dépourvu de rapport au *mode d'être*, qui n'englobe ce rapport que secondairement et existe aussi, comme tel, de manière indépendante. L'être humain est lui aussi, comme l'animal, un être instinctivement sentant et affectif, qui s'ouvre au monde dans la passivité et la consonance et répond dans un mouvement réflexe aux stimulations qu'il en reçoit.

---

[1] M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 13 : « "Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ?" Telle est manifestement la première de toutes les questions. »

[2] J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. fr. E. Abrams, Dordrecht, Kluwer, 1988, p. 106

[3] *Ibid.*

[4] J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. *op. cit.*, p. 108.

> Dans notre mouvement d'ancrage ou d'enracinement, qui du début à la fin figure la basse fondamentale dans la polyphonie de la vie, il y a également une *consonance avec l'aspect global du monde, une impulsion vers l'attachement*, la chaleur vitale, la fusion, le bonheur, loin de l'étranger, du froid et de l'aversif, *impulsion qui se réalise* dans les mouvements accomplis par notre corps et organisés en modalités du comportement, en rythmes tant de l'activité répétée que de l'action qui est tout à la fois résolution.[1]

Autant dire que la chair du monde qui vit en nous, nous détermine passivement en tant qu'elle se manifeste, pour nous, comme ce mouvement réalisé par notre corps dans sa tentative instinctuelle de vivre pleinement (dans) le monde, en s'y retrouvant comme chez lui ; en s'y retrouvant tout simplement. Etant du monde et y retournant, le corps est bien cet « horizon d'être dans lequel je séjourne »[2] : il est ce qui m'ouvre au mouvement du monde faisant de moi ce que je suis dans cette région que mon corps occupe, au titre de cette partie du monde qui lui est propre. Pour J. Patočka, ce n'est qu'à s'enraciner dans cette région du monde que le mouvement de la vie a fait être pour la conscience, que celle-ci pourra secondairement apparaître comme conscience d'être susceptible de dévoiler le reste du monde en l'obscurcissant. Oublieuse de cette passivité fondamentale qu'elle est en tant qu'étant du monde, l'activité de représentation de la conscience lui donne peut-être sa raison d'être au monde, mais la lui donne en l'excluant de ce monde dont elle est pourtant toujours déjà. Si le premier mouvement de la conscience incarnée lui garantit son appartenance au monde, ses deux autres mouvements par lesquels elle se donne comme ce à quoi l'apparaissant apparaît, la scinde radicalement du monde vers lequel elle tendait de toutes ses *« kinesthèses »*. La détermination dynamique de cet *« il y a »* mondain que la pensée corrélative tente de joindre à ce qui le dévoile, semble approfondir la disjonction de l'être et de la conscience d'être. En effet, par cette « percée »[3] que J. Patočka définit comme le troisième mouvement de la conscience humaine, celle-ci devient alors conscience d'elle-même et du monde qui se présente à elle : elle existe activement un monde qui n'est plus celui qui la faisait vivre instinctivement sans qu'elle ne le sache. Et même si « les trois mouvements de la vie n'en font qu'un »[4], il n'empêche qu'ils ne *« travaillent »* pas l'être sur un même plan et impliquent le retour discret à un transcendantalisme dans lequel les pulsions du monde semblent déterminer la conscience à son insu. En effet, à dissocier irrémédiablement ses trois mouvements de l'existence, le philosophe ne peut maintenir une pensée véritablement corrélationnelle dont la

---

[1] *Ibid.*

[2] M. Heidegger, *Séminaires de Zurich*, trad. fr. *op. cit.*, p. 140.

[3] J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. *op. cit.*, p. 110.

[4] *Ibid.*, p. 113.

dynamique supporterait et l'appartenance de la conscience au monde dont elle est, et la différence qui fait d'elle le destinataire de l'apparition. De cette incapacité, la pensée phénoménologique est maintenant *« forcée »* de ré-unifier ce qu'elle a disjoint, et cela ne peut se faire qu'à l'intervention d'une activité de la conscience propre à re-créer, pour elle, le monde qui la fait être telle. Empruntant du monde ce mouvement vital qu'il lui transmet pour lui permettre de se mouvoir en son sein, la conscience dépasse maintenant le monde pour l'expliciter comme son monde à elle : comme ce lieu où seuls ses vécus transcendantaux l'attestent elle-même, en même temps que le monde qu'ils manifestent. Le premier mouvement de l'existence sauve automatiquement l'appartenance de la conscience au monde mais les deux autres, ceux qui fondent sa différence, semblent lui venir de surcroît tant ils la rendent capable de transcender le monde pour le faire apparaître. La conscience est donc bien « responsable »[1] de l'être : elle est ce sur quoi repose sa manifestation, et nous comprenons même que cette manifestation ne saurait être sans la conscience pour lui donner un nom. En inversant la dépendance du sujet au monde des objets, la conséquence métaphysique de la pensée corrélationnelle de J. Patočka serait celle d'accorder une préséance de la conscience sur le monde. Car si le mouvement du monde est de part en part manifestation, il doit apparaître à quelque chose ; ce quelque chose étant la conscience qui devra donc, pour justifier l'apparaissant, être là avant son apparition. En se rangeant du côté de l'intersubjectivité husserlienne, nous pourrions penser que J. Patočka justifie le mouvement vital du monde par la somme des vécus transcendantaux faisant être la manifestation. Pour autant, cette conclusion logique ne peut se maintenir dès lors que l'on repense au partage du mouvement. Nous devons garder à l'esprit que le mouvement de la conscience n'est que partiel et que la somme des mouvements partiels ne saurait « composer le mouvement total »[2]. Aussi doit-on en conclure que le mouvement de la vie n'est pas qu'un mouvement de manifestation et que le monde se donne à être de lui-même, sans qu'il soit besoin d'un destinataire pour l'attester. Le mouvement du monde est de part en part un mouvement vital et sa conséquence est de faire être ce qui vit en lui. Cet *« il y a »* qui nous entoure témoigne bien de la vie du monde : il est le corrélât du mouvement du monde en tant qu'il est en vie. Or, pour apparaître, l'étant doit se différencier de la vie elle-même : il doit se retirer en se niant, au moins partiellement, de la vie du monde. Cette dénégation de la vie n'est rien autre que le travail eidétique de la conscience, en tant qu'elle est ce qui fait de la parution une *« a-pparition »*. Et si ce destinataire de l'apparition que nous sommes existe bel et bien, c'est parce que le mouvement

[1] J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. *op. cit.*, p. 140.
[2] J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. fr. *op. cit.*, p. 106

de la vie l'a fait être tel, à savoir comme une sorte d'aberration où le mouvement vital se retire en partie et doit donc être regagné par la volonté d'un retour au monde de la vie.

En proposant une lecture conséquente de l'œuvre patočkienne, la « phénoménologie dynamique »[1] de R. Barbaras va radicaliser la pensée corrélationnelle dans laquelle l'être se partage à tous les vivants, et où la différence n'implique pas de préséance. Aussi n'est-ce pas étonnant de voir le philosophe français caractériser la conscience au titre d'un mouvement *« naturel* » : au titre de ce mouvement pulsionnel désirant que le monde a fait être en se retirant dans « la profondeur »[2] des choses, que la conscience ne s'approprie qu'à s'ouvrir à leur vie et non plus en les contenant de son intentionnalité.

> Le désir tend vers cela dont il est radicalement séparé, et il y tend parce que c'est là que réside son être, c'est par là qu'il pourrait se faire être ce qu'il est. Le désir naît donc de, ou plutôt consiste dans la conjonction d'une communauté ontologique et d'une séparation. Il est cette relation procédant d'une scission au sein de ce qui est d'abord ontologiquement un ; relation active et impérieuse parce qu'elle s'enracine dans une communauté ontologique, et néanmoins distance impossible à combler puisque ce qui vient briser la communauté est un pur événement dont le sens ne réside pas en elle, ou plutôt qui n'a pas de sens et est donc, à ce titre, insurmontable.[3]

Dans cette « communauté ontologique »[4], la conscience – à l'égal de n'importe quelle autre chose du monde – apparaît au lieu d'une profondeur contenant en elle la vérité de l'être : une vérité inaccessible à l'eidétique consciente et dont l'épreuve ne se fait qu'à la vivre et non pas à l'exister. En effet, par le mouvement du connaître, seul l'apparaître devient accessible par une fondamentale scission de l'être qui déjà s'est retiré en son fond indifférencié. Et s'il en va tout autant de la conscience de soi-même que de la conscience des choses, alors la « distance *[...]* insurmontable »[5] de la conscience à elle-même se donne comme son désir de se posséder par connaissance. Tout se passe donc comme si les mouvements de la conscience incarnée participaient du monde sans que cette dernière ne le sache, et sans qu'elle ne puisse le savoir puisque sa connaissance fait s'évanouir l'immanence vécue de sa propre vie mondaine. Dans sa chair, la conscience se sait en tant qu'appartenant au monde la vie. Dans son activité eidétique elle se méconnaît et se détache du monde en se transcendant. Tout comme en psychanalyse, ici le désir de l'homme est désir de soi-même, et son mouvement pulsionnel héritier du monde le porte

---

[1] R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, *op. cit.*, p. 92.
[2] *Ibid*., p. 56.
[3] *Ibid.*, p. 272.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*

à se mouvoir dans le monde, à la recherche de ce qu'il y est toujours déjà. Le devenir de la conscience n'est donc plus seulement celui de faire apparaître les apparaissants mais, plus global, il est un mouvement vers le monde : un retour à la vie anonyme du monde. Guidé par une vie qui s'est partiellement retirée dans la profondeur du monde, le mouvement du retour à la vie de la conscience ne peut qu'être le mouvement de son évanescence au sein du monde ; autrement dit, le mouvement désirant de la conscience qui l'amène à être-au-monde ce qu'elle y existe, est un mouvement qui l'entraîne inéluctablement vers sa propre mort.

Nous pourrions voir ici le retour à un inconscient pulsionnel, s'ouvrant à l'être du milieu de la transcendance mondaine et justifiant un symptôme en tant qu'il serait celui du monde. Le symptôme de l'être-au-monde – dans son devenir soi-même au lieu du monde – est ici l'œuvre d'une scission originaire entre le mouvement du monde vivant et l'événement qui, de ce premier mouvement, fait advenir la conscience d'être en tant qu'elle est déjà un moindre mouvement : une moindre vie. En fait, sans recours à un quelconque transcendantalisme, la phénoménologie dynamique de R. Barbaras justifie le dualisme pulsionnel freudien et opère un retour à un inconscient qui ne serait autre que cette chair du monde dont parlait déjà M. Merleau-Ponty. Et s'il s'agit ici d'une chair non matérielle – d'une chair faite de vie et de mouvement – elle demeure le lieu d'une vérité inconsciente dont le principe, échappant irrémédiablement à l'homme, le précipite dans cette quête symptomatique de lui-même au sein du monde de la vie qui l'a exclu en partie.

I.3. La maladie mentale à l'horizon a-subjectif de l'existence humaine

I.3.1. De l'exclusion originaire au « mal-être-au-monde »

> L'homme, chaque homme, est un être en passion sous le temps, un vivant qui subit la vie. Il n'est qu'à exister son *là* que dans l'épreuve : *pathos*. Ses déterminations sont (disait Kant) *patho*logiques. Mais si, selon le mot d'Eschyle « *pathei mathos* », l'homme est un être que l'épreuve enseigne, il faut qu'il soit capable d'accueillir cet enseignement et que ce *là*, où il est éprouvé, il l'existe. Même passif, il ne peut y être présent qu'en se tenant, dans sa passivité même, à l'avant de lui-même. Il n'y a d'épreuve signifiante que pour une liberté.
>
> H. Maldiney, « Pulsion et présence » [1976] In *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Millon, 2007, p. 120.

Nous savions qu'il nous serait difficile d'avancer notre caractérisation de la maladie mentale en délaissant l'organisation inconsciente qui en rend raison depuis sa découverte freudienne. Et même si nous souhaitions abandonner la notion d'inconscient au profit de l'immanence corrélationnelle de la vie de l'être-au-monde, nous y faisons déjà retour en suivant le chemin de la phénoménologie dynamique héritière de J. Patočka. Là-bas, l'inconscient freudien revêtait les atours d'une topique transcendantale reconstituant les pulsions historiques du monde, à même la mécanique de l'appareil psychique humain. Ici, « l'inconscient phénoménologique »[1] corrélationnel et tout entier transcendant, s'origine d'une lutte pulsionnelle entre la vie et la mort que le monde voit naître en lui avant de la partager à tous les étants qui le constitue, dont la conscience qui y trouve son existence symptomatique. La dynamique de la manifestation phénoménologique rejoint donc la dynamique énergétique de la biologie freudienne, à la différence près qu'elle est un vitalisme et non plus un réalisme. Par la différenciation de la conscience au monde vivant qu'elle propose, la dynamique phénoménologique avance à l'horizon d'une existence humaine devenant le symptôme d'un mouvement global oscillant entre être et paraître. La *« solution »* est séduisante mais elle semble perdre de vue la problématique de la transformation pathosophique : elle semble amoindrir, voire même faire disparaître la dimension créatrice d'un trouble qu'il nous faudrait pourtant penser comme celui dont la vie mondaine de l'homme témoigne toujours déjà, sans préjuger de son a-normalité. En effet, si mon symptôme est celui du monde, il n'est pas immédiatement le mien et je ne puis m'y reconnaître comme ce que je suis individuellement dans le monde. En ne faisant que l'exprimer, je ne puis me comprendre moi-même dans ce symptôme vivant du monde : je ne fais plus que le subir dans cette chair du monde s'ouvrant en moi par une disposition symptomatique déterminée.

Nous disions que le mouvement vivant du monde devait s'envisager comme un conflit, entre une pulsion le faisant être ce qu'il est et une autre pulsion le faisant se retirer dans un fond obscur qui n'est pas encore, et ne sera qu'à son expression symptomatique néantisée. Or, cette expression symptomatique héritière du conflit, nous savons qu'elle porte le nom de conscience puisque c'est grâce à cette dernière que ce qui est, apparaît au titre de phénomène. Et si nous retrouvons exactement la voie par laquelle le symptôme psychanalytique se formait déjà, nous reconnaissons qu'elle s'applique maintenant au monde et non plus à l'appareil psychique humain. Si donc le monde s'en vient ici à *« remplacer »* l'appareil psychique au lieu même de cette organisation symptomatique, alors nous pouvons penser que la conscience manifeste le

[1] M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique, op. cit*., p. 280.

symptôme du monde. Aussi pouvons-nous envisager l'homme vivant dans le monde comme cette maladie que le monde exprime pour se *« décharger »* d'un conflit pulsionnel risquant de l'anéantir, s'il ne s'équilibre pas dans une production symptomatique. C'est donc logiquement que la dynamique du mouvement mondain fait être cette disposition symptomatique qu'est la conscience de l'homme, en tant qu'elle est une ouverture à la vie pulsionnelle du monde. Malade pour le monde, l'homme se dispose à exprimer un conflit qui n'est le sien qu'à le reprendre à son compte au titre de son *« mal-être-au-monde »*. Et cette disposition symptomatique qu'est l'être-au-monde, c'est tout *« naturellement »* que la phénoménologie dynamique de R. Barbaras retrouvant ici encore la psychanalyse freudienne, lui donne le nom de « désir »[1]. Par ce désir que le monde exprime en moi, je m'avance en faisant apparaître ce qui est, et en laissant la vie se retirer en son fond d'où rien n'appert tant que je ne l'ai pas désiré : c'est-à-dire tant que je ne l'ai pas néantisé en conscience. Mû par un désir inextinguible, je me cherche au lieu du monde qui n'est pas moi mais qui pourtant me fait être en tant que je suis lui, se phénoménalisant dans mon avancée désirante. C'est du désir qui n'est autre que désir de moi-même, que le symptôme du monde s'ouvre en moi au titre de cette existence me faisant être en deçà de la vie mondaine : négation partielle d'un mouvement global qui, par ma conscience, vient en présence.

> Dire que nous éprouvons, que nous avons du désir, nous semble impropre à le saisir en sa plénitude, tant il y va de notre être en lui, tant il se donne comme désir d'être et c'est pourquoi il nous semble tout aussi approprié d'affirmer que nous le sommes. C'est tout au moins l'expérience que nous faisons dans le transport amoureux ou le vif amour : que nous ne sommes pas tant le sujet que l'objet ou l'enjeu de ce qui arrive, tant nous y passons tout entier et ne disposons pas, vis-à-vis de ce transport, de l'écart minimal qui permettrait de le situer du côté de l'avoir, d'une simple dimension du sujet. Plus précisément, le désir semble se tenir en porte-à-faux vis-à-vis de la partition de l'être et de l'avoir et, en vérité, être étranger à cette distinction. Il n'est certes pas quelque chose que nous possédons, car ils nous possède plutôt au sens où nous sommes possédés par lui ; nous n'en sommes pas vraiment le sujet, non seulement parce que nous y sommes assujettis mais aussi parce qu'il a pour effet d'abolir l'écart entre le sujet et lui, de transcender le statut de simple attribut pour venir occuper la place de l'essence.[2]

Le désir appert ici comme l'essence (symptomatique) de mon être-au-monde. Je suis de part en part désirant : je me désire pour être, parce que je ne suis pas totalement. Ce désir qui me mobilise me vient du monde ; c'est du monde que mon désir naît au titre d'un mouvement vivant, au titre du mouvement de la vie en moi. M'avançant vers moi-même, je m'avance dans

[1] R. Barbaras, *Le désir et le monde*, Paris, Hermann, 2016, p. 7 : « Le désir désigne ce mouvement singulier et impérieux qui me porte vers un autre ».
[2] *Ibid.*, p. 13.

ce monde duquel mon existence se détache du mouvement de la vie elle-même. Le désir n'est pas le mien parce le désir est proprement désir du monde. Il me précède pour me faire être dans ce mouvement partant de ce que je suis au monde sans le savoir, vers ce que je tente d'être sans pouvoir jamais l'atteindre. Le désir serait, pour reprendre l'expression de R. Barbaras, « l'épreuve d'un "moi" plus ancien ou plus profond que moi »[1]. De cette disposition désirante m'ouvrant le monde en tant que monde de désir, se fait jour la passion de ma subjectivité propre en tant qu'elle est ce qui se donne phénoménalement comme symptôme de mon être-au-monde. De l'anonymat d'un désir mondain qui n'est autre que le mouvement de la vie, je m'éprouve en tant que désirant et me reconnais comme celui-ci qui désire *« ce-là »* même que je vise pour être. Possédé par ce désir que le monde ouvre en moi, je me vise dans le monde : dans cette tension irrémédiable entre un extérieur s'enroulant en moi, pour constituer cet intérieur qui est moi et qui pourtant m'est étranger. De ce conflit – de cet entrelacs que mon désir aménage – s'ouvre alors mon existence en tant qu'elle est symptôme de mon être : en tant qu'elle émerge d'un manque irrémédiable implicite à mon exil de la vie du monde que je vise pour être. Autant dire que je suis l'objet de cette existence que le monde a fait naître pour pouvoir apparaître et que, assujetti à son mouvement, elle m'exclut de ce que j'aurais pu être s'il ne m'était pas dévolue l'apparition du monde. Le manque à être que je suis, me fait être désirant et me transporte en « exil »[2] : là où je me perds et devrais me retrouver pour devenir ce que toujours déjà je suis. L'évènement qui me fait me détacher de la vie du monde qui n'est pas mienne mais que je fais apparaître, me marque du sceau de cette « impuissance »[3] de ne pouvoir (me) faire être. La pulsionnalité qui me conduit dans le monde est commandée par le monde : elle me porte vers ce que je désire, c'est-à-dire ce moi mondain mythique dont la puissance se cache dans la profondeur des choses qui sont, et dont je suis exclu parce qu'elles ne font que m'apparaître. Irrémédiablement séparé de la vie du monde – en exil loin de ce qu'il est et qui est moi – je n'ai plus qu'à me chercher en son sein en faisant apparaître ce que j'y décèle et qui, toujours déjà, insatisfait mon désir puisqu'il n'atteint jamais que le paraître et non pas l'être que je vise. Traversé par la vie du monde qui m'abandonne, je subis une perte irrémédiable : celle de la puissance active du monde qui me fait être et me détermine à souffrir d'une existence dont la virtualité n'est appelée qu'à me faire

[1] *Ibid.*, p. 15.

[2] R. Barbaras, *La vie lacunaire, op. cit.*, p. 158 : « Parce que la puissance du Fond perdure en lui au sein même de la séparation, le désir de l'animal est plutôt *mouvement* qu'épreuve : sa séparation prend la forme d'un *exode*. En l'homme, au contraire, la puissance de l'archi-mouvement et comme tarie par la séparation, repoussée par la violence de l'archi-événement, de sorte que son désir s'accomplit comme *vécu* plutôt que comme mouvement : son aptitude singulière à faire paraître le monde pour lui-même est comme la puissance de son impuissance. En l'homme, la séparation est exil. »

[3] *Ibid.*

oublier mon exil de l'être véritable. En fait, toute mon activité passe dans cette tentative de faire être, de me faire être. En effet, la plus immédiate des choses que je puis tenter de faire être c'est moi, car en me caractérisant comme sujet du monde j'objective ce moi que je ne suis que virtuellement en l'existant. Je ne puis d'ailleurs que l'exister ce moi « plus ancien et plus profond »[1] que je pense pouvoir être au fond du monde, puisque le monde m'en a refusé la vie et, en m'assujettissant à sa puissance pour me faire porter la possibilité de sa propre manifestation, m'a contraint de le néantiser pour le faire apparaître : pour me faire apparaître moi-même. De cette vie qui est la mienne et qui se retire dans la puissance obscure du monde, je ne puis qu'avoir une représentation : celle de moi-même en tant que cet individu-là apparaissant dans le monde, alors que je m'avance vers lui en le désirant comme ce que je suis dans le monde. Existant là en tant que moi au monde, j'exprime ce désir de m'avoir moi-même au titre d'un étant du monde, à savoir dans la pleine puissance de cette vie qui pourtant se retire dans le mouvement de l'être. Reprenant à mon compte le conflit du monde qui me porte à exprimer son symptôme à lui, je souffre à mon tour de ne pas m'avoir moi-même et de devoir m'exister comme non-être, c'est-à-dire à devoir me représenter symboliquement comme le résultat d'un conflit pulsionnel m'interdisant d'être pour vivre. C'est dans cet effort d'existence par lequel je m'éprouve, que je me retrouve comme je suis. C'est alors que mon impuissance à être se transforme en cette possibilité propre qui me différencie du monde, puisque que moi seul a cette capacité à le néantiser pour lui donner un sens. Soit, mon activité principale est une activité de néantisation, mais c'est grâce à elle que les choses viennent à la lumière et que moi-même je me définis comme ce qui se détache de la vie du monde pour l'accueillir. Ontologiquement exilé de part le monde, je suis celui que le mouvement vital anonyme a métamorphosé en lieu des significations ; lesquelles significations prendront vie dans cette corrélation sensuelle que ma rencontre avec ce-là du monde provoque pour nous deux. Si mon exil est une véritable « blessure métaphysique »[2] qui m'ampute d'une puissance dont je ne peux que rêver, l'activité de ma conscience qui y répond transforme mon trouble en cette aptitude extra-mondaine que j'ai à exister le monde partout où je me trouve en lui, précisément parce que je n'y ai aucune place déterminée. Peut-être est-ce là d'ailleurs le principe de cette maladie que je suis en tant qu'animé par le désir du monde : l'exercice compensatoire de ma pensée m'amène à produire des significations qui dépassent l'être de ce qu'elle tente de mettre à jour. Pour me retrouver dans ce monde qui m'a partiellement exclu de son mouvement vivant et dans lequel je reste néanmoins

[1] *Ibid.*, p. 15.
[2] R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, *op. cit.*, p. 349.

désirant, j'exprime cette volonté de re-créer la dynamique mondaine en la faisant mienne. N'étant naturellement nul part, le désir qui me meut me fait exister les lieux du monde qui ne sont pas prévus pour moi et qui parfois même ne sont que difficilement vivables. Je m'impose précisément là où je serais reconnu comme celui qui a gagné de haute lutte cet endroit précis où je n'étais ni attendu, ni désiré. L'activité de ma conscience est la mise en œuvre des moyens qui, échappant à la vie animale, me permettent d'habiter ce lieux du monde que je choisis au titre de l'endroit précis où je suis moi-même : là où seulement moi peut y être comme chez moi.

> Le foyer est compris de plus en plus comme un simple abri, le toit sous lequel on dort pour pouvoir retourner le lendemain à son travail et où l'on entrepose le produit de son travail et où l'on mène une « vie familiale » de plus en plus inexistante. Quant au fait que l'homme habite, à la différence de tous les autres animaux, parce qu'il n'est pas chez lui dans le monde, qu'il y est en débordement et qu'il a, pour cette raison même, dans et envers le monde, une mission ancrée dans de profonds passés qui ne seront pas révolus aussi longtemps qu'ils demeureront vivants en lui – tout cela est éclipsé par la mobilité moderne, volontaire et forcée, par les immenses migrations dont presque tous les continents sont frappés. Le dépaysement le plus extrême est toutefois à chercher dans notre rapport à la nature et à nous-mêmes.[1]

Si ce lieu du monde dans lequel je suis chez moi est au final aussi peu défini, c'est pour la simple raison qu'il pourrait bien être n'importe où tant qu'il me fait être moi. C'est-à-dire que ce qui importe dans le fait de me trouver chez moi, c'est de m'y trouver moi : c'est de pouvoir exprimer subjectivement la signification dynamique de mon être-au-monde et du monde qui le contient. En fait, ce lieu du monde que j'appelle chez moi est ce lieu même où mon ego peut prendre son sens : le lieu où mon existence est possible, dans l'oubli de cet être qui m'a exclu de son mouvement vivant. Nous savons déjà que le seul et véritable lieu où je me trouve en propre est le corps qui m'incarne. Mais nous savons aussi que cet espace, puisqu'il est vivant, me déborde largement moi-même : il est pure et simple ouverture du monde en moi, il est ce que je partage de la vie du monde où je me noie en appartenance, dans le mouvement global dont mon désir témoigne. Aussi dois-je redoubler cette spatialité d'emprunt en un lieu que je possèderais et qui ne me possèderait plus. Habitant ce lieu du monde qui m'est propre, je peux alors me faire être et cela même dans le soin que j'apporte à ce corps que je me ré-approprie par là. Tout ce qui entoure mon corps devient dès lors la projection symbolique de cette néantisation que ma conscience sécrète pour elle-même et pour le monde. Tout mon environnement reflète ma tentative de m'objectiver, et mon effort à exister ce que je ne suis pas trouve son principal objet

[1] J. Patočka, *Essais hérétiques* [1975], trad. fr. E. Abrams, Paris, Verdier, 1999, p. 183.

dans cet ego produisant sa propre liberté. En m'objectivant comme ce moi que je revendique pour être et compenser mon exil, j'impose au monde mon activité en tant qu'elle pourrait transcender sa puissance et la justifierait comme puissance phénoménalisante. Existant activement mon là du monde, ma conscience renverse cette passivité intolérable que me faisait subir le monde, alors qu'il se manifestait comme mon symptôme. Je suis maintenant la transformation pathosophique du monde et reproduit ainsi sa dynamique pulsionnelle en moi, afin de m'expliciter moi-même et le monde qui m'accueille.

De là nous comprenons que le remplissement de mes vécus mondains est une pétition de principe, puisque l'existence de ma conscience au monde en a inversé la primauté. Ce que mon intention remplit, ce n'est pas la connaissance adéquate de cette chose du monde mais plutôt celle de moi-même, dans cette chose qui m'ouvre le monde du côté de ma propre subjectivité. Connaissant cette chose du monde, je me reconnais en elle et éprouve par là l'impossibilité de voir mon effort déçu. Par l'exercice de mon intentionnalité, je n'ai de cesse de me retrouver moi : le sujet qui justifie l'objet. Or, en m'y retrouvant, je m'objective en retour : je me fais être dans ce monde historique que mes actes et mes productions remplissent. Comme le souligne J. Patočka, « le sujet doit sans cesse s'objectiver, se transformer lui-même en objet afin d'exister en tant que sujet »[1]. Or, je m'objective d'abord et avant tout en m'incarnant. Par la suite, je m'objective en m'appropriant cette chair que je partage avec le monde. Poursuivant mon œuvre en signifiant ce que je fais apparaître autour de ce moi qui s'objective dans le monde, *« j'historise »* le monde que mon désir dévoile en partie. Enfin et par cette conscience qui me fait exister le monde comme mien à défaut de le connaître de part en part, je le soumets à mon questionnement en arrêtant son mouvement vivant pour suspendre sa vérité et l'assujettir à ma pensée et à mes œuvres. Par la connaissance que j'en retire, ma pensée du monde le vide de tout mystère en l'éclairant de cette lumière qui est moi et qui fait apparaître ce qu'il est lui, et qui ne saurait être sans moi. La théorie que je fonde sur le monde – et dont la phénoménologie n'est qu'un exemple – me porte à le transcender en l'existant. En un mot, la théorie grâce à laquelle j'existe le monde comme monde compréhensible m'éloigne certes de la vie du monde qui n'a pas besoin de moi pour être, mais me rapproche de la signification historique qui fait du monde ce monde que j'habite de ma liberté : mon monde à moi. À me retrouver partout dans ce monde que je comprends à me prendre avec lui, il devient le monde de mes idées : il devient cet idéal

[1] J. Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl* [1965-1966],trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1992, p. 176.

que j'exprime en disant *« je »*. Nous retrouvons ici-même la caractérisation daseinsanalytique du monde du sujet en tant qu'il n'est que l'habitat d'une subjectivité le transcendant pour l'expliciter en le qualifiant de plus ou moins normal. Nous retrouvons aussi la visée anthropologique de la psychanalyse, dans laquelle le désir de l'homme s'éprouve comme désir d'un monde où l'histoire ne peut qu'être humaine puisqu'elle naît de la pulsionnalité psychique elle-même : là où l'histoire du monde émerge du conflit transcendantal de l'appareil psychique en tant qu'il régit le commerce du monde à l'homme, dans cette relation objectale que l'homme pratique dans le monde. Le moi de l'homme se retrouve dans le monde qu'il fait être au titre de son monde à lui, précisément parce qu'il « n'y a "dans" l'ego comme tel rien à voir. »[1] Le moi de l'homme est donc à voir dans le monde : là où sa facticité est certes dépendante de celle du monde, mais là où cette dépendance se donne comme production d'un être dont le désir est celui d'*« infecter »* le monde de cette néantisation qui caractérise sa liberté. Si l'homme est la maladie du monde et que sa conscience en est le symptôme principal, il n'est pas étonnant que nous puissions retrouver, comme nous l'avons fait dans les diverses théories abordées, autant de similitudes. Héritières de cet exil métaphysique que la vie du monde inflige à l'être de l'homme, les pensées théoriques qu'il forge sur le monde et sur lui-même en tant qu'être du monde, ne sont que les symptômes itératifs d'une existence se manifestant comme maladie du monde. Dans cette création du monde qui me pousse à exprimer symboliquement son conflit pulsionnel, je n'ai d'autre choix que de me retrouver activement en me faisant le sujet de son mouvement vital. L'ego que je me forge alors en lieu et place de celui qu'il me refuse, m'individualise en m'objectivant et me détache de cet *« il y a »* que mon activité de nomination décèle de l'anonymat de la vie mondaine. Je deviens responsable de moi-même et *« symptomatise »* le monde au titre de ce monde qui est le mien, et que je comprends dès lors qu'il m'accueille partout comme chez moi. Alors, ce moi que j'objective dans le monde en l'existant comme cette personne que je suis, peut maintenant devenir ma maladie privée. Né de la reconduction transcendantale du conflit pulsionnel mondain, mon ego témoigne de cette nécessité que j'ai a fuir l'horreur de l'anonymat d'une appartenance originaire au mouvement global de la vie, vers laquelle pourtant mon être-vers-la-mort me précipite.

> Être conscience, c'est être arraché à l'*il y a*, puisque l'existence d'une conscience constitue une subjectivité, puisqu'elle est sujet d'existence c'est-à-dire, dans une certaine mesure, maîtresse de l'être, déjà nom, dans l'anonymat de la nuit. L'horreur est, en quelque sorte, un mouvement qui va dépouiller la conscience de

[1] J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad. fr. *op. cit.*, p. 186.

> sa « subjectivité » même. Non pas en l'apaisant dans l'inconscient, mais en la précipitant dans une *vigilance impersonnelle*, dans une *participation*, au sens que Lévy-Bruhl donne à ce terme. *[...]* Dans la participation mystique, foncièrement distincte de la participation platonicienne à un genre, l'identité des termes se perd. Ils se dépouillent de ce qui constitue leur substantivité même. La participation d'un terme à l'autre n'est pas dans la communauté d'un attribut, un terme *est l'autre*. L'existence *privée* de chaque terme, maîtrisée par le sujet qui est, perd ce caractère privé, retourne à un fond indistinct ; l'existence de l'un submerge l'autre et, par là-même, n'est plus existence de l'un. Nous reconnaissons en elle l'*il y a*.
>
> E. Levinas, *De l'existence à l'existant* [1947], Paris, Vrin, 2013, p. 85-86.

I.3.2. La maladie mentale existe-t-elle ?

Si nous devions résumer notre avancée ici, nous dirions que nous avons pu justifier du phénomène qu'est le symptôme de la maladie mentale en tant qu'il est l'héritier de l'exclusion ontologique de l'homme au monde. La phénoménologie moderne semble reconduire le conflit pulsionnel de la psychanalyse au lieu métaphysique et transcendant d'une lutte ontologique voyant dans la manifestation phénoménale que la conscience humaine soutient, l'origine d'une maladie que l'homme devrait exprimer pour le monde. Mais si la conscience de l'homme est le symptôme du monde, alors l'individu (dé)raisonnable a la nécessité de reproduire librement et pour lui-même, cette maladie métaphysique en se l'appropriant comme ce qu'il est dans le monde. Se faisant étant du monde par la connaissance qu'il prend sur lui en tant qu'être-au-monde, l'homme manifeste son moi au lieu d'un monde où les significations de ce moi se donnent maintenant comme idées historiques du monde. Aussi le moi de l'homme, en tant qu'il est l'expression de cette subjectivité qui le caractérise comme un étant débordant le monde, est-il nécessaire à son existence. Aussi le moi de l'homme est-il une véritable revendication de cet être-au-monde : le témoin privé de l'effort que fait l'homme pour habiter un monde qui l'a exclu, en en faisant un chez soi gagné de haute lutte. Arraché à l'anonymat d'un *« il y a »* mondain qui le voit naître et vers lequel il tend en désirant, le moi de l'homme est la véritable production pathosophique d'une individualité rencontrant son monde. S'objectivant dans le monde en tant que moi, le sujet humain existe en tension : entre une subjectivité disparaissant à mesure qu'elle se re-créée et une passivité devenant activité créatrice, et transformant le réel inchoatif en un symbolisme historique qui fait du monde le chez soi de l'homme. Or justement, il nous semble que cette tension de l'existence humaine qui se manifeste au titre de son moi, est responsable de ce que l'anthropologie nomme maladie mentale. Et si l'existence humaine porte l'homme à *« mal-être-au-monde »*, c'est-à-dire si la maladie psychique de l'homme se manifeste à chaque

fois comme cette individualité subjective que la conscience exprime pour chacun, alors nous devons nous demander à quel titre cette activité proprement humaine serait parfois normale et parfois anormale. Qu'y aurait-il d'a-normal dans l'expression de cette création existentielle d'un moi *« historisant »* le monde au titre de ce monde-là, dans lequel cette conscience-ci se manifeste pour elle-même et, peut-être, pour les autres ?

E. Levinas nous met sur une piste lorsqu'il écrit que « certains réveils du délire, *[...]* certains paradoxes de la folie »[1], répondent à « cette "conscience" impersonnelle où l'insomnie s'abîme »[2]. Dans l'insomnie, dit le philosophe, la conscience fait l'expérience d'un automatisme de la pensée. Elle fait l'expérience de cette impersonnalité du penser qui ne s'accroche à rien, qui ne dévoile rien de ce fond mondain dont la nuit sans lumière est, avant tout phénomène. Dans l'insomnie, le moi de l'homme s'évanouit ; il disparaît dans l'enchaînement incessant des pensées qui ne pensent rien et se contentent d'être pour maintenir une vigilance sans attention. Subissant cette pensée que le monde fait naître pour apparaître en elle, l'homme s'abîme dans l'impersonnalité de cet *« il y a »* dont il est fait, et dont la vie de son organisme témoigne automatiquement. Car la conscience est également une fonction de l'organisme humain. Dans son libre fonctionnement, que nous ne pouvons cerner que dans l'insomnie ou le délire hallucinatoire, la conscience se donne comme un élément de cette chair du monde qu'elle est toujours déjà. Et tout l'effort de l'homme consiste donc à vaincre cette insomnie : à s'endormir[3]. Pour s'endormir, il faut bien que la conscience se repose sur ce qu'elle est : qu'elle se tranquillise de cette existence qu'elle se sait être lorsqu'elle dit *« je »*. Le moi de l'homme a cette fonction d'endormir sa conscience : de la tranquilliser dans ce lieu du monde où il se pense être, où il se sait être chez lui. Le moi de l'homme est le symptôme de sa lutte perpétuelle pour regagner le monde qui l'a exclu. Il est le témoin de cette exclusion et la réussite triomphale de l'homme à se faire objet pour le monde. Car se faire objet, c'est susciter une éclaircie : c'est apparaître pour quelqu'un. Que la lumière soit faite sur moi qui suis tel ou tel, et mon intériorité secrète et obscure s'en vient alors à « envelopper »[4] l'extériorité qui la décèle et la manifeste en pleine lumière, pour l'autre et le monde dont il est. J'apparais alors au monde comme ce que je suis pour (tout) le monde : cet étant dont il a besoin pour se manifester à son tour. La

---

[1] E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit*., p. 97.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, p. 96 : « La conscience du sujet pensant – avec son pouvoir d'évanescence, de sommeil et d'inconscient – est précisément la rupture de l'insomnie de l'être anonyme, la possibilité de "suspendre", d'échapper a ce devoir de corybanthe, d'avoir refuge en soi pour s'y retirer de l'être ; avoir, comme Pénélope, une nuit à soi pour défaire l'ouvrage veillé et surveillé dans la journée. »

[4] *Ibid.*, p. 66.

phénoménalisation repose sur moi qui ne suis plus exclu du monde par cette conscience dont l'automatisme témoignait pourtant, dès lors qu'elle m'apparaît nécessaire à l'être afin qu'il se donne en plein jour, par et pour moi. Le monde devient mien parce que je suis moi et qu'il doit bien reconnaître que mon individualité est ce qui le fait apparaître dans l'idéal d'une intersubjectivité partagée. Par le moi que l'homme manifeste comme cet étant qu'il est au monde, c'est le monde lui-même qui devient subjectif et qui se teinte d'une disposition qu'il fait être certes, mais qui lui donne cette forme intersubjective à laquelle il ne peut s'abstraire. En m'imposant au monde comme moi, certes je m'objective et menace de disparaître comme sujet, mais je vide le monde de son objectivité pour lui donner cette forme subjective qui est la sienne dès lors qu'il apparaît, pour tous, en elle. L'impersonnalité mondaine est alors dépassée par cet objet qui est moi et qui m'est nécessaire pour exister, autant qu'il est précieux au monde pour manifester cette vie qui le déborde et dont il me rend responsable.

Ce que nous apprend cette phénoménologie dynamique, c'est que l'expression du moi dans le monde est la manifestation d'une conscience éprouvant son existence mondaine dans le faire sens qu'elle se donne et qu'elle prête au monde. Ce que nous apprend également cette dynamique, c'est que l'expression de l'homme au monde est pour lui une nécessité vitale, et que cette expression pourrait bien prendre n'importe quelle forme pour se manifester dans le monde. Enfin, ce que nous apprend cette phénoménologie, c'est que l'expression raisonnée ou déraisonnée de la conscience existant le monde est bien égale, et que la maladie mentale n'existe donc pas pour le monde, dans sa manifestation phénoménale. Mieux : ce que l'homme nomme maladie mentale est nécessaire à la phénoménalisation du monde, puisqu'elle est l'expression dépouillée à l'extrême de cet effort que fait l'homme pour rendre raison de la vie du monde dont il est. La maladie mentale est toujours une expression phénoménologique du moi de l'homme dont la responsabilité est celle de manifester la vie du monde. Dans la maladie mentale, le moi témoigne librement de cette vie dont il est responsable et qu'il ne comprend pas toujours ou qu'il ne comprend plus. Dans l'hallucination, c'est la vie du monde qui s'exprime par moi. Ici, je souffre de cette chair du monde dont l'automatisme me déborde et me fait tout entier objet du monde. Ma subjectivité se dépouille d'un moi qui ne fait plus sens, dès lors que la vie s'exprime dans ma chair et que l'extériorité ne s'enveloppe plus de cette manifestation que mon intériorité supposait. Dans la psychose, à l'acmé de la désorganisation subjective dont elle est responsable, je souffre le monde en moi et son symptôme qui me fait être ce que je suis en lui, s'exprime là comme ce qu'il est pour tous et que l'insomnie dévoile parfois. Je ne suis plus chez moi nulle part : je suis lui partout, en exil du sens qui pourrait faire de ma vie cette existence qui supporte

le phénomène. Dans la dépression non plus, je ne puis comprendre cette responsabilité de la vie que le monde dépose en moi. Déprimé, j'exprime ce moi qui m'objective et s'impose à un monde qui semble ne plus en vouloir, ne plus le comprendre comme ce qui le fait apparaître. En fait, dans ma dépression, le monde ne fait plus sens parce que ma subjectivité l'écrase et je me rends compte que son objectivité n'est qu'une illusion produite par moi. Je suis le monde, où plutôt le monde n'est que moi et partout où j'irai en lui, je ne pourrais m'échapper de cet idéal qui me limite et ne me fait qu'exister : c'est-à-dire, apparaître comme le simulacre d'un étant du monde que je ne saurais atteindre tant que je suis en vie. Au pire de ma dépression, il n'y a que moi, et le monde s'est retiré en son fond obscur attendant le sens qui le manifestera et que je ne porte plus. Me rendant à cette évidence que la signification du monde ne tient pourtant qu'à moi, je m'abîme dans cette perte de sens qu'est mon exil imposé par un monde ; lequel, s'il ne se signifie plus par moi, m'a véritablement rejeté. Ne voulant plus de ce moi qui est tout et qui ne l'est qu'en apparition, je ne vise qu'à m'évanouir en retrouvant la vie du monde. Partout l'objectivité m'appelle, surtout d'ailleurs dans l'œil de cet autre qui est du monde et qui, par son *« soutien »*, me rappelle cet exil insensé et ce désir que j'ai de rejoindre le monde, loin de cette illusion que nous sommes et dont notre existence témoigne. Si dans la psychose, je souffre le monde en moi, dans la dépression je souffre de moi-même pour le monde qui ne m'apparaît plus. Dans l'un comme dans l'autre de ces deux troubles, la signification de moi-même au monde a disparu. Soit que le monde l'écrase, soit que le poids de mon moi tend à éteindre tout phénomène du monde. Dans un cas comme dans l'autre, la conscience garde son activité organique héritière du monde, et l'homme ne peut alors qu'essayer encore (et encore) de donner sens à cette existence dont il souffre. Tous les symptômes de ce que l'on nomme maladie mentale pourraient, à notre avis, se résumer à cette tentative de faire être un moi qui tiendrait la vie du monde à l'horizon d'une existence signifiant pour le sujet et pour le monde apparaissant en lui. Aussi pouvons-nous dire que l'évènement de la maladie mentale tient tout entier dans la dynamique de la conscience au monde. Aussi pouvons-nous comprendre pourquoi H. Maldiney voyait, dans le trouble psychique, un « défaut *[...]* de réceptivité »[1] de cette conscience aux phénomènes du monde lui apparaissant alors insensés. Car s'ils lui apparaissent insensés, c'est parce que l'homme, soit n'y reconnaît plus que l'œuvre de sa propre conscience déprimée, soit qu'il y reconnaît l'œuvre de la conscience des autres dont il est exclu par sa psychose.

[1] H. Maldiney, « L'existence en question dans la dépression et dans la mélancolie » [1989] In *Penser l'homme et la folie, op. cit.*, p. 85.

> Voilà de quoi nous éclairer sur l'état dépressif de notre époque, dissimulé sous l'activisme du *on*. La réceptivité y est une réceptivité pré-construite, ajustée à l'économie d'un système d'informations et d'actions. Particulièrement significatif à cet égard, le temps des vacances et des loisirs où l'idée de vide et de rien (« faire le vide », « ne faire rien ») exprime seulement une retraite inane. Vacances où il s'agit de *faire* le vide en vue de le remplir en occupant le temps. Vacances à quoi – on *vaque* à ses divertissements. Collectives et sociale, l'organisation de la réceptivité est en fait une organisation de l'irritabilité au moyen de stimuli appropriés.Cette situation est, en son fond, dépressive. Il y manque le Rien à partir de quoi seulement peut surgir l'évènement-avènement, l'« *Ereignis* » qui s'approprie soi-même – comme l'existant.[1]

Si le monde peut être pathogène, ce n'est pas parce qu'il est vivant et qu'il fait être les étants qui le manifestent, mais parce qu'en faisant être ce par quoi il se manifeste – la conscience – il se vide de son objectivité première et se subjectivise en devenant monde des hommes. Haut lieu des significations habillant le monde dans son apparition, le monde inter-subjectif se manifeste par cette voix du « on »[2] qui, à force de prôner une individualité subjective à exister comme norme, détruit la réceptivité propre de la conscience humaine en tant qu'elle est unique pour un individu donné. En organisant le monde pour soi afin de le partager avec les autres qui le comprennent comme leur monde, l'homme peuple le monde de moi qui, s'ils font apparaître le monde, le réduisent à une signification univoque devant s'échanger entre tous. Et si cette signification qui maintenant s'impose à tous n'est pas comprise de cette conscience-ci, c'est parce qu'elle est malade puisque la signification même de la maladie y a été définie comme témoignant de l'a-normal, du non conventionnel. Dans le monde inter-subjectif qui s'est mis en place pour moi, je dois – par l'expression de moi-même – re-porter cette phénoménalisation univoque du monde dont son histoire témoigne toujours déjà. Apparaissant dans un monde d'ores et déjà subjectif, historique, je dois me conformer à quelques possibilités de phénoménalisations : celles qui pourront maintenir l'histoire du monde sur le chemin où il apparaît déjà. Dans le champs phénoménal où je m'existe, l'horizon d'un monde historique s'est déjà constitué et cette histoire du monde qui donne sens à ma propre naissance, se manifeste à moi comme ce qui me transcende pour orienter ma réceptivité. Cette transcendance a même déjà décidé de ma normalité puisqu'elle attend de moi que je (re)porte l'histoire du monde en produisant les seuls phénomènes éclairant le monde historique dans lequel *on* vit. Et si je ne puis le faire, alors non

---

[1] *Ibid.*

[2] M. Heidegger, *Être et temps*, trad. fr. *op. cit.*, p. 169 : « Le Dasein se tient, en tant qu'être-en-compagnie quotidien, sous l'*emprise* des autres. Il n'*est* pas lui-même ; l'être les autres le lui ont confisqué. *[...]* "Les autres", comme on les appelle pour camoufler l'essentielle appartenance à eux qui nous est propre, sont ceux qui, dans l'être-en-compagnie quotidien, d'abord et le plus souvent "sont là". Le qui, ce n'est ni celui-ci, ni celui-là, ni nous autres, ni quelques-uns, ni la somme de tous. Le "qui" est le neutre, le *on*. »

seulement je devrais assumer mon exil du monde mais je devrais, en plus, supporter l'exclusion du monde historique qui m'a diagnostiqué malade.

Aussi n'est-ce pas surprenant de trouver dans l'œuvre d'un philosophe comme E. Levinas, cette intuition géniale qui avance une compréhension phénoménologique du trouble psychique bien avant la démonstration que la phénoménologie moderne lui octroie. C'est d'ailleurs dans un texte qu'il rédige déporté, qu'il aborde la notion d'exil et d'impersonnalité de la conscience qui nous fait avancer de nouveau ici. Car en connaissant la radicale scission du monde historique qu'est la déportation ou, à moindre degré, l'internement psychiatrique, l'homme comprend son exil mondain et doit l'assumer au titre de cette maladie mentale qui reconduit de fait son exil ontologique dans la réalité quotidienne. C'est comme cela que nous trouvons, dans la clinique, les phénomènes psychiques justifiant notre avancée philosophique. Nous pouvons y constater la dépression comme le résultat du monde historique dans sa volonté d'imposer l'existence d'un moi normé, et responsable d'une irritabilité n'étant rien d'autre que l'expression d'un désir *« bridé »*. Nous y mesurons également la détresse psychotique de l'halluciné qui ne comprend pas pourquoi l'histoire le laisse sur le bord, alors même qu'il est certain de traduire ce que les autres fuient dans la tranquillité de ce moi endormi que la société promeut. Pour autant, nous pouvons logiquement justifier de l'enfermement – de l'exclusion du *« fou »* – si l'on considère comment la vérité qu'il porte en lui sur le monde redouble cette « blessure métaphysique »[1] que l'homme doit assumer à être en exil de l'être, pour s'efforcer d'exister en manifestant le monde. Toute l'organisation de ce sommeil de l'être-au-monde tranquillisé par l'historicité d'un moi aux possibilités normées, retomberait d'un coup dans l'horreur de « la participation »[2] si l'*on* pouvait véritablement comprendre la dé-raison. Ce serait alors un réveil bien douloureux pour le monde historique, s'il n'avait pas déjà trouvé la parade par la mise à distance de ceux qui ne produisent plus les seuls phénomènes qu'*on* attend d'eux. Et si l'enfermement de celui qui déraisonne est une étape par trop radicale, la psychanalyse nous propose une autre solution quant au traitement d'un trouble qu'elle ne reconnaît justement pas comme phénomène. Nous avons vu que la psychanalyse ne pouvait en aucun cas faire de la maladie mentale un phénomène de la conscience de l'homme au monde et qu'elle était forcée d'en faire le témoin naturel d'un inconscient non maîtrisable. Par là, c'est toute la responsabilité de l'homme au regard de cette vie qu'il porte en présence qui se refuse à celui que l'*on* dit fou. Dans la folie psychanalytique, l'inconscient travaille l'homme dans sa propre chair et, à son insu, en fait l'objectivation d'une

[1] R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, *op. cit.*, p. 349.

[2] E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit*., p. 85

réalité déterminée exprimant des actions humaines proprement inconscientes. Le fou n'est pas responsable de sa folie, il en est dépossédé et, par là, se réduit à une pure appartenance au monde. Il devient irrémédiablement désubjectivé : simple chair du monde à laquelle manque l'ouverture consciente à l'être. Qu'il soit tout entier commandé par une histoire pulsionnelle qu'il ne maîtrise pas (S. Freud), ou qu'il soit exclu du registre symbolique (J. Lacan), à chaque fois le malade mental est un homme caractérisé par un manque fondamental qui l'ampute de sa liberté d'être-au-monde. Œillères théoriques que l'histoire subjective du monde se construit et qui se redoublent de la vision réductrice de quelques énoncés phénoménologiques. Ainsi trouve-t-on ce genre de description dans le corpus heideggerien :

> Se tenir ouvert pour ce qui entre en présence est pour les hommes le trait fondamental de leur être. Se tenir ouvert pour l'étant abrite à présent diverses possibilités en soi. La modalité qui étend son règne à travers toute ouverture est l'être immédiatement auprès des choses qui nous concernent de toute leur teneur corporelle. La perte de contact constatable dans la schizophrénie est une privation de cette ouverture que nous venons d'évoquer. Mais cette privation ne signifie pas que l'ouverture disparaît ; elle est seulement modifiée en « pauvreté de contact ».[1]

Si nous reprenons à notre compte cette notion d'ouverture ontologique qu'est la conscience de l'homme dans le monde, nous ne pouvons souscrire à sa conséquence immédiate ; à savoir qu'en ouvrant le monde, le sujet s'ouvre à ce seul monde qui est le sien. Car être ouvert, pour M. Heidegger, semble parfois vouloir dire « avoir un monde »[2]. C'est d'ailleurs cette thèse qui donnera lieu à l'interprétation daseinsanalytique du corpus heideggerien et qui verra le malade mental s'exclure radicalement du monde historique, de lui-même, en ne s'y inscrivant plus du fait même de sa constitution transcendantale. À bien y penser pourtant, cette conséquence de la phénoménologie heideggerienne est inévitable, si l'on considère qu'il s'agit d'une philosophie largement désincarnée. Sans corps pour s'incarner, la conscience se manifeste toute entière comme « sa praxis »[3] ; c'est-à-dire dans les phénomènes subjectifs purs qui ne se rattachent au monde qu'à la néantisation de l'objectivité du corps humain sur lequel il se fondent. Pour M. Heidegger, tout ce qui tient au corps est néantisé avant même d'être problématisé et la maladie – qui forcément s'inscrit dans une vie incarnée – ne peut se donner qu'un creux : que sur une

---

[1] M. Heidegger, *Séminaires de Zurich*, trad. fr., *op. cit.*, p. 121-122.

[2] *Ibid.*, p. 153.

[3] J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique. Supplément à la deuxième édition tchèque (1970)*, trad. fr. *op. cit.*, p. 214.

modalité de « privation »[1], et non pas dans une dimension créatrice que nous reprenons de la pathosophie de V. Von Weizsäcker. Dès lors, toutes les possibilités ontologiques inhérentes au corps propre sont occultées et seules les possibilités existentielles conscientisées et choisies restent opérantes pour la conscience, à l'expression de sa liberté. Seule l'existence *« du là »* que la conscience sécrète dans la spatio-temporalité où elle se trouve, importe à la fondation d'un monde forcément subjectivé, sinon idéalisé. Pourtant, l'expression des possibilités du corps sont justement, pour l'être-au-monde, l'une de ses modalités d'être en dévoilant le monde d'une manière proprement immanente et non pas rationnelle ou thématisée. En s'existant au monde comme une conscience incarnée, l'être-au-monde dévoile le monde, non pas comme le monde subjectif que *sa praxis* réalise, mais comme le monde des étants dont il est : comme le monde physique que seule une existence physique est à même de phénoménaliser, de part son appartenance. En dévoilant le monde ainsi, ce que l'être-au-monde fait apparaître avant toute chose, sont les autres en tant qu'ils sont du monde au titre, au moins initial, de corps vivants. Sans cette appartenance mondaine que le corps supporte, il est impossible de faire être les autres pour ce qu'ils sont, sauf à les considérer comme des sujets purs évoluant dans leur propre monde : un monde qu'ils font être pour eux et accessoirement, pour les autres. C'est alors ici que la « pauvreté de contact »[2] du psychotique se manifeste, puisque ce dernier semble dépourvu de cette possibilité accessoire de partager son monde avec les autres. Aussi et selon ce que nous avons dit de l'expression psychotique en tant qu'elle serait celle de la pure chair du monde se manifestant de manière automatique, nous pouvons comprendre que ni M. Heidegger, ni la daseinsanalyse, n'ont les moyens de rendre compte de cette existence schizophrénique où l'autre ne se manifeste pas (encore) comme une conscience incarnée avec qui l'on pourrait partager la phénoménalisation du monde. Si la question du corps n'est pas problématisée, il devient impossible de comprendre la maladie mentale comme l'expression immanente d'un être-au-monde à qui rien ne manque, justement parce qu'elle témoigne d'un mouvement vivant primaire où la thématisation rationnelle de l'autre n'a pas encore eu lieu. Le psychotique en crise est bien dans le monde, avec les autres qui sont pour lui au titre de corps mais dont l'énigme ontologique reste impénétrable, parce leur mouvement phénoménalisant ne se donne pas au titre de cette archi-présence dont parlait E. Husserl. Les autres se donnent, au psychotique, au titre de cette

---

[1] M. Heidegger, *Séminaires de Zurich*, trad. fr. *op. cit.*, p. 86 : « Ce qui est remarquable est que toute votre profession médicale se meut sur le terrain d'une négation au sens d'une privation. Car vous avez affaire à la maladie. À quelqu'un qui vient le voir, le médecin demande : qu'est-ce qui ne va pas ? Le patient *n'*est *pas* en bonne santé. L'être en bonne santé, le sentiment de bien-être, le se-sentir ne sont pas la pure négation de la fonctionnalité psychosomatique; La maladie est un phénomène de privation. »

[2] M. Heidegger, *Séminaires de Zurich*, trad. fr., *op. cit.*, p. 122.

chair du monde qui parle en lui et le commande de l'extérieur en le persécutant. Le schizophrène n'est pas un sujet manquant : au contraire, il a cette capacité d'entendre le monde comme ce qu'il est toujours déjà en son fond inchoatif. La schizophrénie n'est donc pas une privation subjective car le monde du psychotique est ce monde qui est le nôtre, et que l'insomnie nous révèle parfois. Pas plus malade que la conscience endormie sur son sentiment subjectif d'être unique dans ce monde historique qu'elle partage et fait tenir avec les autres, la subjectivité du *« fou »* ne demande qu'à être comprise comme un mouvement vivant manifestant des phénomènes non normés ; des phénomènes proprement extraordinaires. Il ne tient donc qu'à un réveil (de tous) pour que ce monde *« psychotique »* obtienne droit de cité dans le monde historique qui, jusque là, a tendance à l'exclure au titre d'une amputation que le médecin devrait pouvoir rééduquer. En dehors d'une phénoménologie dynamique dans laquelle l'expression libre de l'être-au-monde témoigne de l'existence d'une conscience incarnée, la maladie mentale est in-compréhensible à faire tenir l'être et la conscience d'être. Mais dans cette phénoménologie dynamique où la maladie mentale devrait apparaître au titre d'une création existentielle libre de l'être-au-monde, nous pouvons penser que le phénomène ne devrait plus se manifester au titre d'une maladie pour éviter de véhiculer cette notion de privation dont elle se revêt pour toute anthropologie. Il nous semble en effet que les énoncés que nous reprenons de M. Heidegger témoignent d'un retour subreptice de quelques idées anthropologiques non problématisées par la phénoménologie. Ici donc, la maladie mentale existe et opère au titre d'une transcendance idéale faisant être la conscience et le monde, dans le partage historique d'une normalité pleine et d'une a-normalité manquante. La phénoménologie de M. Heidegger n'a donc pas réalisé une *ἐποχή* conséquente et nous devons reprendre à notre compte cette réduction de ce que l'*on* nomme maladie mentale. Pour cela, nous devons accepter, en première approximation, que les symptômes de la déraison ne témoignent pas d'une maladie. Pour cela encore, nous devons avancer à l'horizon d'un monde (humain) dans lequel la maladie mentale n'existe pas (encore).

II. RÉDUCTION PSYCHOTHERAPEUTIQUE DU MONDE

II.1. La psychothérapie en questions

II.1.1. Qu'est-ce que la psychothérapie ?

> La psychanalyse de la connaissance objective est interminable, ou plutôt *[...]*, comme toute psychanalyse, elle est destinée, non à supprimer le passé, les fantasmes, mais à les transformer de puissances de mort en productivité poétique, *[...]* l'idée même de connaissance objective et celle de l'algorithme comme automate spirituel et celle finalement d'un objet qui s'informe et se connaît lui-même est, autant qu'une autre, plus qu'une autre, appuyée sur nos rêveries.
>
> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* [1959-1960] In *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010, p. 1743.

Après les critiques que nous avons adressées à la théorie freudienne, on pourra se demander pourquoi nous maintenons notre visée thérapeutique à l'horizon de ce que nous nommons encore *« psychanalyse »*. La question est d'autant plus légitime que nous avons clairement énoncé comment notre psychanalyse devait s'avancer dans le champ du phénomène, précisément là où l'inconscient (freudien) n'existe pas ; n'est pas encore constitué. Afin de dérouler cette question, nous noterons en premier lieu que la psychanalyse est, avant toute chose, une analyse de la psyché. Et si nous concevons la psyché humaine comme l'un des phénomènes du monde, alors nous pouvons dire que son analyse constitue une phénoménologie. Arrivés à ce stade de notre réflexion, nous assimilons donc la psychanalyse à la phénoménologie et devrons prendre garde aux conditions théoriques et pratiques de cette assimilation. En effet, si la phénoménologie est bel et bien une analyse de ce qui se montre de soi-même dans le monde où cela se manifeste, la psychanalyse recouvre, en plus de ce versant théorique commun, une dimension pratique, nommément psychothérapeutique. En maintenant ici que nous traitons de psychanalyse, nous affirmons que notre visée est thérapeutique et ce, même si elle se réalise à l'horizon d'un monde humain dans lequel la maladie mentale à proprement parlé n'existe pas. Pour paradoxal que cela puisse paraître, nous trouvons là une des légitimations à faire tenir le terme de psychanalyse au regard de la psychothérapie que nous proposons. En effet, la psychanalyse, par le biais de cette notion de sublimation qu'elle se construit, avance que le symptôme de l'être-au-monde n'est pas forcément pathologique, en cela qu'il peut être, sans être reconnu du sujet ou des autres comme une souffrance. De plus, à maintenir notre visée psychothérapeutique dans l'ordre d'une

psychanalyse sans inconscient, nous souhaitons conserver l'idée que le corps de l'homme est ce par quoi il s'existe dans un monde où il se tient corporellement. Nous souhaitons nous appuyer sur cette notion de corporéité de la conscience alors même que, si elle apparaît bien être le point de départ de la pensée freudienne qui y trouve matière à élaborer son mythe de la pulsion, elle est ensuite abandonnée en cours de route pour l'impact grandissant de l'eidétique des représentations inconscientes. Car même s'il ne peut reconnaître que sa psychanalyse s'inscrit de plain-pied dans le champ du phénomène, S. Freud ne porte pas moins son attention théorique principale sur un phénomène psychique (intentionnel), oublieux du phénomène physique qui le fait être et duquel il ne peut aucunement se dissocier. Par cette notion (critiquable) de pulsionnalité, la psychanalyse nous enseigne que « notre corps est l'ensemble des pouvoirs que nous avons sur le monde, par tous ses sens il tisse les fils qui nous relient à celui-ci »[1]. Le corps dans lequel notre conscience s'incarne pour être ce qu'elle est dans le monde où elle se tient, n'est pas le simple véhicule d'une structure psychique qui le transcenderait pour le commander. Il est la pure possibilité de notre être-au-monde : il est l'absolu mouvement de notre existence incarnée qui, du monde, le dévoile en se faisant être en lui. Notre corps rend possible ce mouvement corrélationnel et phénoménalisant qui fait apparaître, en un même temps, l'être et la conscience d'être.

En fait et premièrement, ce qu'a manqué la psychanalyse freudienne, c'est que précisément le mouvement phénoménalisant est ce qui se re-produit, d'une part dans l'existence symptomatique de l'homme et d'autre part, dans sa re-mise en forme psychothérapeutique. Voilà déjà ici un premier élément de réponse à notre question nous servant d'intitulé : ce qu'est la psychothérapie, avant toute chose, c'est une remise en forme de cette existence corrélationnelle qui est la nôtre, dans le monde que notre conscience fait apparaître par son mouvement de néantisation de l'être. Aussi et ce que S. Freud a deuxièmement manqué dans sa construction théorique, c'est que l'accès au phénomène symptomatique, en psychothérapie, n'est pas un accès immédiat mais irrémédiablement médiatisé par les phénomènes incarnés que sont le langage et les autres actes de l'analysé. Comme le dit M. Henry, le thérapeute n'a accès qu'à « un texte, un ensemble de significations qui sont constitutives du langage et relèvent de la pensée *stricto sensu* »[2]. Nous modérons alors ce propos en ajoutant que la médiation du phénomène psycho-somatique qu'est le symptôme se réalise, en psychothérapie, soit dans une dimension consciente (néantisée et intentionnelle), soit dans une dimension corporelle (immanente et a-thématique), soit la plupart

[1] M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit*., p. 396.
[2] *Ibid.*, p. 356.

du temps dans les deux. Aussi devrons-nous questionner le langage afin d'évaluer s'il peut recouvrir les deux axes de cette donation phénoménologique du symptôme, en tant qu'elle est ce qui se manifeste au thérapeute comme le sens de l'être-au-monde de celui qui lui fait face.

À ne pas y prendre garde, S. Freud semble affirmer que le réel de la psychanalyse se subsume sous l'eidétique d'un langage que J. Lacan pourra donc logiquement placer au lieu même de l'inconscient subjectif. Dès lors, l'imaginaire ne revêt plus aucun sens effectif puisque ses possibilités poétiques sont réduites à la seule efficacité d'une symbolique, que le langage devrait supporter pour le sujet constitué. La désubjectivation du schizophrène – inhérente à sa désinscription symbolique verbale – l'expulse donc du monde historique dans lequel nous nous demandons bien pourquoi il continue à vouloir être en parlant. Le premier élément de réponse qui nous vient ici, c'est que l'être-au-monde – même schizophrène – a cette nécessité de donner sens à l'expérience corrélationnelle qu'il fait du monde et que le monde fait être pour lui. Il y arrive d'une part dans l'anonymat de cette chair qu'il partage avec le monde et qui est son corps, mais il s'y atteste d'autre part, par la conscience qui néantise l'expérience corporelle et qui se manifeste, pour tous, dans nos actes dont le langage est une des formes. La nécessité qu'a l'être-au-monde qu'*on* dit malade de s'attester dans le monde, revêt pour lui l'expression de cette maladie qu'*on* devrait entendre comme sa tentative de s'expliciter lui-même en tant qu'il est cet être-ci existant ce monde-là.

> Combien donc y a-t-il d'hommes qui sachent observer ! Et parmi les rares qui le sachent, – combien y en a-t-il qui s'observent eux-mêmes ? « Chacun est à soi-même le plus éloigné » – voilà ce que savent tous ceux qui sondent les reins, et ce qui cause leur malaise ; et la sentence « connais-toi toi-même ! » proférée par un dieu et adressée à des hommes, est presque une méchanceté. Mais *que* la situation soit si désespérée pour ce qui est de l'observation de soi, rien n'en témoigne davantage que la manière dont *presque chacun* discourt sur l'essence d'une action morale, cette manière précipitée, empressée, convaincue, bavarde, avec son regard, son sourire, son ardeur obligeante ![1]

Nous ne doutons pas que cet aphorisme nietzschéen annonce déjà la construction théorique de S. Freud. Reprenant à son compte le fait que l'homme est, au monde, ce qui est « le plus éloigné »[2] de lui-même au sens où il ne peut se connaître de lui-même, S. Freud lui propose un inconscient source de cette vérité qui lui échappe toujours mais qu'il contient pourtant en lui. L'in-conscient

[1] F. Nietzsche, *Le gai savoir*, IV, 335, trad. fr. *op. cit.*, p 307.
[2] *Ibid.*

– simple néantisation seconde d'une néantisation première qui est le processus réflexif conscient – vient répondre à cette « méchanceté »[1] du Dieu mort après avoir imposé une telle impossibilité à l'homme. Et pour éviter l'écueil de la moralisation stérile rendant pourtant historiques les actions de l'homme dans le monde, S. Freud (après G. W. F. Hegel) propose un discours *« scientificisé »* dans lequel la relation du maître à l'esclave (du fini à l'infini) se déporte au lieu même de la psyché : là où le moi est assujetti à une vérité qui le commande sans qu'il ne le sache. Nous avons déjà longuement vu les implications d'un tel postulat et souhaitons ici souligner comment les bases de la psychanalyse n'ont pas fait avancer le problème nietzschéen, dès lors que les actes de l'homme ne s'explicitent que de l'extérieur ou alors transcendantalement, ce qui revient au même. Plus fondamentalement encore, en partant d'un tel postulat, S. Freud est incapable de *« rendre raison de la déraison »* dès lors que, non seulement la maladie mentale existe pour lui et qu'elle doit être traitée, mais aussi et surtout parce que tous les actes de l'homme témoignent toujours déjà d'une maladie mentale dont n'importe plus que la quantification. S. Freud semble avoir oublié l'autre aphorisme nietzschéen qui apparaît comme une contradiction de celui que nous avons repris. Il semble oublier que F. Nietzsche a énoncé, dans sa *Généalogie de la morale*[2], que l'homme est celui qui peut et doit dire « je suis qui je suis »[3]. C'est-à-dire que, pour exister le monde en tant que cette individualité-ci s'explicitant (partiellement) par les actes dans lesquels elle éprouve le monde au titre de son monde à elle, l'homme doit fuir tout moralisme réducteur dont l'interprétation psychanalytique fait preuve d'une manière *« scientifiquement »* détournée. Nous retrouvons d'ailleurs ici ce qui fonde, pour M. Henry, « l'auto-affection »[4] de l'homme existant le monde dans cette épreuve qui est la sienne et constitue sa « souffrance »[5] ; une souffrance nécessaire à le faire être « qui »[6] il est dans ce monde de l'être où il s'existe, malgré tout, au titre de moi. Il nous faut (re)dire ici que nous n'épousons pas tout à fait cette interprétation, car nous réfutons que l'apparaître soit équivalent à l'être et que l'apparaissant soit égal à son apparition. Ce faisant, nous souhaitons maintenir la réalité du monde et de l'être, au titre de ce qui est et qui n'a vraisemblablement aucune nécessité

---

[1] *Ibid.*

[2] F. Nietzsche, *Généalogie de la morale* [1887], trad. fr. P. Wotling, Paris, Le Livre de Poche, 2000.

[3] *Ibid.*, p. 217.

[4] M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit.*, p. 298 : « Pour autant donc que ce qui apparaît est maintenant l'apparaître lui-même dans l'auto-affection originelle de son affectivité, alors l'être en effet, soit cet apparaître, n'est plus délivré par lui comme ce qui est simplement et en général mais, jeté en lui-même et renvoyé à soi, livré et lié à soi et ainsi s'éprouvant soi-même et n'étant rien d'autre que cette pure épreuve de soi, il est ce qu'il est. Dans la souffrance et par elle la proposition et l'être ne s'écrit plus "je suis" mais, comme le veut Nietzsche et de manière décisive : "Je suis qui je suis." »

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*

de la conscience pour être. C'est que nous essayons de détourner notre pensée de la séduction d'un idéalisme, dont le retour guette chacun (ou presque) de nos pas. Aussi avançons-nous que si l'auto-affection de l'homme au monde est ce qui pourrait le définir en tant que ce qu'il est là où il se tient, nous la pensons insuffisante à faire être ce moi qui l'objective et le fait exister un monde où son exil se réduit, du fait même de cette objectivation témoignant de sa propre liberté.
Ce que la psychanalyse freudienne a manqué au final, c'est justement que l'expression psycho-somatique de l'homme au monde, témoigne à chaque fois de sa liberté à être ce qu'il est dans le monde où il se tient. Et cette liberté s'exprime d'abord et avant tout parce que l'homme, même au plus profond de sa *« folie »*, peut dire ce qui lui arrive : il peut dire qu'il arrive quelque chose à ce qu'il est et qui est *« moi »*. Aussi l'homme tient-il assurément à ce moi qu'il se forge au quotidien ; qu'il le réalise patiemment dans tous ses actes ou qu'il le recréé comme il le peut lorsque sa dé-raison le menace. Plus proche de nous que l'état schizophrénique est l'état amoureux qui, habituellement, rend compte de cette *« maladie humaine »* s'exprimant dans l'effort du maintien d'un moi dont la virtualité masque la blessure fondamentale de l'exil mondain. Dans cet état où le plaisir initial le cède progressivement à un oubli de soi, l'homme est forcé de s'y retrouver lui-même au risque de fuir pour ne pas se perdre. Ici, S. Freud aura très bien cerné comment cela est précisément ce qui se passe dans le transfert psychanalytique : là où les résistances à être soi nécessitent un abandon à l'amour de celui qui nous fait face, afin que le nouage de cette auto-affection douloureuse se lève un peu, et que l'analysé puisse y comprendre quelque chose comme ce qu'il est toujours déjà dans le monde où il se tient. Ce que nous retenons donc aussi de la psychanalyse et ce pourquoi nous la maintenons au titre de ce que nous visons pour faire tenir notre psychothérapie, c'est justement l'expérience du transfert. Dans cette épreuve, nous retrouvons la (re)mise en question du mouvement de l'existence faisant de l'être-homme cet étant qui peut dire *« je »* et qui, le disant, fait apparaître le monde au titre de son monde à lui. Ce qui se ré-actualise dans le transfert, c'est le mouvement unique d'une conscience incarnée nécessitant l'expérience du monde que le transfert rejoue, à l'horizon intentionnel de cette connaissance de soi que l'homme vise dans le monde pour y être ce qu'il (y) est.

> C'est donc à l'expérience qu'appartient le pouvoir ontologique ultime, et les essences, les nécessités d'essence, la possibilité interne ou logique, toutes solides et incontestables qu'elles soient sous le regard de l'esprit, n'ont finalement leur force et leur éloquence que parce que toutes mes pensées et les pensées des autres sont prises dans le tissu d'un seul Être. Le pur spectateur en moi, qui élève toute chose à l'essence, qui produit ses idées, n'est assuré avec elles de toucher l'Être que parce qu'il émerge dans une expérience actuelle environnée par des

> expériences actuelles, par le monde actuel, par l'Être actuel, qui est le sol de l'Être prédicatif.[1]

La psychothérapie, à l'horizon de ce que nous a enseigné la psychanalyse (et la daseinsanalyse qui en est l'héritière), est avant toute chose une expérience. Elle est cette épreuve inouïe en laquelle l'homme peut se viser comme ce qu'il est pour le monde, en mettant entre parenthèses le monde et cette corrélation qu'il existe au quotidien en lui, pour manifester ce qui y apparaît et qui est en partie lui-même. Ce que nous voulons dire par là, c'est que l'analysé a, pendant son analyse, cette chance de réaliser une véritable *ἐποχή* pouvant le faire apparaître à lui-même, comme cet existant qu'il est dans le monde où sa liberté s'exprime. Non seulement il peut s'y viser comme ce qu'il est, mais la psychothérapie lui permet tout aussi bien de viser le monde où il s'existe et son existence même, en tant qu'elle est la preuve du mouvement de la vie qu'il partage avec le monde. Nous sommes ici en accord avec M. Merleau-Ponty et dirons qu'à l'expérience psychothérapeutique, « appartient le pouvoir ontologique ultime »[2]. Nous sommes d'accord avec le philosophe à cette condition près, qui est celle de la temporalité. Car au synchronisme merleau-pontien, nous ajouterons le diachronisme de l'historicité mondaine sans lequel l'homme qui se vise en psychothérapie ne serait pas ce qu'il est au moment où il en prend connaissance, et ne pourrait peut-être même pas prendre ce regard sur lui-même dans une telle circonstance. De fait, dans l'expérience psychothérapeutique, ce que l'analysé est en capacité de mettre à jour, c'est d'une part son moi et d'autre part le monde, ainsi que l'histoire du monde qui fait de l'analysé ce qu'il est au-monde et l'histoire de l'analysé qui fait du monde ce qu'il existe pour lui-même et pour les autres. Nous voyons de manière encore plus nette ici comment notre psychanalyse phénoménologique se construit à l'inter-croisement de ce qui la fait naître et qui sont les corpus psychologiques et philosophiques que nous avons exposés. Nous décrivons ici ce que nous entendions de cette réactualisation psychothérapeutique du mouvement corrélationnel de l'être-au-monde, se manifestant au titre d'un symptôme. Car en comprenant cette corrélation existentielle de son être-au-monde, c'est le symptôme de l'homme qui est susceptible de s'évanouir en redevenant ce qu'il est toujours déjà ; à savoir le mouvement de la vie que l'homme partage avec le monde pour y être ce qu'il y est irrémédiablement.

Cette première étape qui pourrait voir advenir une psychanalyse phénoménologique est proprement conditionnée par cette idée que la psychothérapie qu'elle proposerait, se devrait d'ouvrir à l'être et non pas, comme en psychanalyse, de refermer le questionnement sur un idéal

---

[1] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* In *Œuvres, op. cit*., p. 1738.
[2] *Ibid.*

interprétatif. Disons-le sans détour : s'il devait exister une psychanalyse phénoménologique, celle-ci devrait reprendre à son compte – c'est-à-dire le ré-actualiser à l'horizon d'une réduction (transcendantale) – ce mouvement d'ouverture à l'être qu'est la conscience corrélationnelle de l'être-au-monde. Nous avons déjà vu comment la phénoménologie, n'ayant pu justifier la daseinsanalyse, menaçait cette dernière de voir effondrer ses propres assises. Or justement, nous n'attendons pas que la phénoménologie justifie notre visée psychothérapeutique parce que celle-ci est toujours déjà une phénoménologie. La phénoménologie n'a pas non plus à justifier notre psychanalyse, d'une part parce que cette dernière se développe d'emblée dans le champ phénoménal et d'autre part parce qu'elle n'est pas une « psychanalyse de la connaissance objective »[1]. Dans le champ du phénomène où elle s'enracine, la psychanalyse phénoménologique devrait ouvrir à la connaissance du monde, de son histoire et de l'histoire de la constitution du moi existant ce monde historique dans lequel elle se tient. À l'horizon de la connaissance du monde ouverte par notre psychothérapie, l'homme ne peut prendre conscience que de cet intotalisable qu'est le monde pour lui, dès lors qu'il y reconnaît sa seule capacité à faire apparaître ce qui s'y manifeste, à savoir le mouvement d'apparition dans lequel l'être se cache. En ouvrant à la connaissance de l'histoire du monde, notre psychanalyse phénoménologique ne peut constituer qu'un horizon corrélationnel s'écrivant à mesure que l'homme existe un monde qui s'historise pour lui-même et pour les autres, à même la vie qu'ils partagent au-monde. Par la connaissance de soi-même offerte à celui qui s'analyse, c'est l'ouverture de sa conscience à l'être qui se manifeste alors et qui l'amène à constituer les horizons de connaissances que nous pointions plus avant, et desquels émerge le sens de ce qu'il est toujours déjà pour lui-même et pour le monde.

Plus encore que la conscience du monde et de son histoire, la conscience de soi-même ne peut en aucun cas se manifester comme une connaissance objective car, dans tous les cas, ce que l'expérience psychothérapeutique révèle, c'est que l'être-au-monde – même en situation de réduction radicale – ne peut pas être ce « pur spectateur »[2] que la phénoménologie husserlienne prêtait à la daseinsanalyse pour fonder son procédé thérapeutique. La connaissance objective n'est qu'un mythe, que la psychanalyse freudienne exploite et que la daseinsanalyse essaie d'ériger en principe transcendantal pouvant rendre possible la médiation thérapeutique qu'elle propose, afin de faire tenir des mondes idéaux qui ne se rencontrent jamais. S'il devait y avoir une possibilité de voir advenir une psychanalyse phénoménologique, elle tiendrait à prendre au

[1] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* In *Œuvres, op. cit.*, p. 1743.
[2] *Ibid.*, p. 1738.

sérieux le fait que la connaissance pleine de l'être, du monde et du moi qui les lie dans l'apparition des étants que la conscience de l'homme supporte, est une illusion que la conscience se forge pour s'endormir au lieu d'un monde où elle se cherche sans cesse. La possibilité de rendre thérapeutique notre horizon phénoménologique, tient dans cette *« révélation »* qu'il articule pour l'homme et qui l'amène à penser comment son ipséité est symptomatique, en cela seulement qu'elle n'est qu'une ouverture à l'être que la vie du monde fait être, afin que le monde se donne à la conscience comme son monde à elle.

> S'il y a une ipséité dans tout cela, elle ne peut qu'advenir à *même* le phénomène en sa phénoménalisation, c'est-à-dire advenir comme celle du double-mouvement de la phénoménalisation *lui-même* : c'est donc une ipséité indéfiniment en voie de constitution, sans origine et sans fin assignables, clignotant entre l'union (le rassemblement, la concentration, la fixation, l'enroulement) et la dispersion (la dissémination, l'excentration, la mobilité, le déroulement).[1]

Il nous semble que la constitution consciente d'une telle ipséité serait l'une des visées thérapeutiques de notre effort psychanalytique. En effet, par la connaissance que la conscience de soi prendrait du mouvement vital qu'elle est au monde, elle s'en viendrait à pouvoir vivre cette absolue ouverture que son moi ne vient qu'objectiver dans le monde, afin que celui-ci la subjectivise en retour. S'existant dans ce mouvement « clignotant »[2] allant d'un objet perpétuellement en cours de création à un sujet sans cesse en voie de disparition, la conscience pourrait reconnaître qu'elle est au-monde, précisément entre une expérience schizophrénique de désubjectivation et une expérience névrotique d'inscription ontique de son moi au-monde. Dans cette connaissance d'elle-même qu'elle prendrait alors, la conscience de soi aurait le choix de rendre symptomatique son expérience d'elle-même et du monde, ou celui d'oublier cette notion de symptôme dans la reconnaissance d'un mouvement vital équivalent pour tous. Reconnaissant alors le symptôme de l'être-au-monde pour ce qu'il est et ne pouvant plus s'oublier dans l'existence aliénante d'un trouble ne se questionnant pas, la conscience pourra se persuader qu'elle est ce pur spectateur phénoménalisant et juge des phénomènes lui apparaissant. Mais elle pourra tout aussi bien accepter que la différence entre le normal et la pathologique n'est que pure convention historique, et que cette position de spectateur n'est que l'une de ses constructions idéales. Sur le premier versant, elle se rangera du côté de ce que l'anthropologie appelle un

[1] M. Richir, *Phénomène, temps et être* [1987], Grenoble, Millon, 2018, p. 20.
[2] *Ibid.*

« thérapeute », sur l'autre versant, elle s'existera aux côtés de ses congénères humains, en se questionnant sur ce qui pourrait, pour tous, supporter ce rôle thérapeutique.

II.1.2. Qu'est-ce qu'un psychothérapeute ?

> Dans la situation psychiatrique ou psychanalytique ou psychologique, comme dans toute situation humaine, nous nous apprenons nous-mêmes, parce que nous y faisons l'épreuve non seulement de notre rapport à l'autre, mais de la coexistence d'une double altérité. Nous nous apprenons à travers notre réponse à l'appel de l'autre et à travers la réponse de l'autre à notre interpellation, mais non pas dans un exact partage. Quand l'autre *que* moi, auquel je m'adresse, m'interpelle en retour par sa parole ou son mutisme, il y a en eux quelque chose qui m'interpelle *dans mes propres termes*, parce qu'en eux j'entends l'autre *de* moi. Ainsi notre être propre est en jeu dans notre être à l'autre. C'est justement pourquoi le psychiatre ou le psychanalyste est tenté et tente de se soustraire à l'épreuve en la transposant dans l'objectif, où gouvernent les concepts, ou en en faisant l'occasion d'un jeu *pathétique* qui s'épuise en floculations sans prendre sur soi le moment *pathique* véritable.
>
> H. Maldiney, « L'existant » In *Penser l'homme et la folie* [1991], Grenoble, Millon, 2007, p. 218.

En accord avec H. Maldiney nous avons vu comment, en s'identifiant à une fonction que l'histoire du monde en vie lui aménage, le thérapeute semble vouloir à tout prix « se soustraire »[1] à l'expérience ontologique dont la situation psychothérapeutique relève sans équivoque. Il y arrive, la plupart du temps, dans cet effort de conceptualisation de son expérience ; conceptualisation qui consiste à faire, des phénomènes lui apparaissant au cours de l'expérience, des objets scientifiquement quantifiables. Occupant cette position de spectateur *« neutre »*, en retrait, le thérapeute veut reconnaître – dans son exercice psychothérapeutique – les seuls faits que sa formation scientifique lui a appris à catégoriser sous le registre de la psychologie qu'il manie dans son travail. Ce faisant, la réflexion psychologique ne peut en aucun cas saisir, dans ce qui se manifeste à elle au présent de son exercice, que ce qui se donne alors n'est rien d'autre que des phénomènes se phénoménalisant dans et par l'expérience vitale partagée, et dont l'existence corrélationnelle des consciences au-monde où elles se rencontrent témoigne toujours déjà. À l'abri derrière un moi que l'expérience objectivise pour l'autre au titre du psychothérapeute lui faisant face, ce dernier ne peut mettre en jeu l'être qui se dévoile dans sa remise en forme expérimentale que l'expérience psychothérapeutique suscite pourtant. En refusant cette mise en jeu de l'être afin que son être ne s'y engage pas, le psychothérapeute se

[1] H. Maldiney, « L'existant » In *Penser l'homme et la folie, op. cit.*, p. 218.

prive alors de la connaissance de la conscience qui lui fait face, parce qu'elle ne peut vraiment lui apparaître qu'en son double mouvement de phénoménalisation allant de ce qu'elle est à son apparition, et de cette apparition à ce qu'elle est. Or, pour apparaître justement en tant que ce qu'elle est toujours déjà, il lui faut une adresse afin qu'elle s'y reçoive. Comme tout phénomène du monde, il faut, à la conscience apparaissant, un étant dont l'existence entière constitue la mise en jeu de l'être, dans son être propre. Sans cela, le phénomène – qu'il soit physique ou psychique – reste en son fond indifférencié constitutif de son *« être-pour-personne »*. Et c'est précisément ce qui arrive au psychanalyste dès lors qu'il emprunte fidèlement le chemin tracé par S. Freud. En effet, ce dernier a implicitement admis qu'il ne pouvait connaître la conscience lui faisant face dans la situation thérapeutique et a affirmé qu'il n'y reconnaissait que la trace de cet inconscient que le sujet parlant ne pouvait pas même saisir pour lui-même. En filant sa construction théorique, S. Freud arrivait à ce constat que l'horizon métaphysique dans lequel sa réflexion se développait de plus en plus, lui faisait progressivement perdre pied sur le terrain de la pratique psychothérapeutique qui, pourtant, lui fournissait son assise. Nous avions là, la révélation particulièrement sincère et touchante que la psychanalyse devait délaisser sa visée médicale, si elle souhaitait se constituer au titre de cette philosophie (transcendantale) que visait S. Freud. Nous avions surtout l'émergence d'une question que nous reprenons à notre compte et que nous formulons ainsi : le philosophe peut-il occuper cette place existentielle que l'*on* nomme psychothérapeutique ? Autrement dit, le psychothérapeute doit-il nécessairement se détourner de la (re)mise en question de la théorie qui le fait être médecin de l'âme, pour espérer que le déploiement pratique de sa connaissance ait un effet soignant ?

Si S. Freud semble avoir préféré sa métaphysique à la pratique médicale, il nous est apparu que L. Binswanger, quant à lui, avait choisi le chemin inverse. C'est comme cela que nous comprenons l'un des paradoxes de la daseinsanalyse ; paradoxe que nous allons souligner ici. En reprenant l'évolution de la pensée binswangerien, nous avons vu comment le psychiatre passait d'une intention philosophique initiale, laissant ouverte la connaissance de l'homme « selon les conditions et les possibilités de l'être-présent *comme à chaque fois nôtre* »[1], à cette « caractérologie »[2] qu'il dénonçait pourtant. Ne trouvant plus dans les philosophies husserlienne et heideggerienne qu'un lexique propre à rendre scientifique une pratique thérapeutique qu'il ne

[1] L. Binswanger, « La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie » In *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, trad. fr. *op. cit*., p 228.
[2] *Ibid.*, p. 227.

questionnait plus, L. Binswanger avançait, vers la fin de son œuvre, cette idée que « la conscience intime »[1] de l'homme pouvait s'objectiver en psychothérapie. En s'objectivant ainsi au thérapeute, celui-ci y trouvait un accès à l'ego transcendantal explicatif de l'existence de son patient, sans même que le médecin – en son être propre – y participe au titre d'un des mouvements de phénoménalisation du phénomène étudié. Par là, le psychiatre abandonnait les conséquences métaphysiques de ses assises philosophiques, pour reprendre pied dans le champ transcendant d'une réalité anthropologique ayant décidé, une fois pour toutes, de la norme psychologique. Par là donc, L. Binswanger pouvait s'exister au titre de psychothérapeute, en acceptant que le symptôme ne se manifestait plus à l'horizon d'une phénoménalité que *« son monde »* (historique) venait de refermer. Alors, et si l'orthodoxie psychanalytique amène le thérapeute à oublier sa visée médicale pour la constitution d'une métaphysique faisant de lui un philosophe, la daseinsanalyse conduit le philosophe à nier l'effectivité de sa philosophie, au profit d'une visée médicale faisant de lui un thérapeute. En objectivant la conscience, le thérapeute de l'existence ne peut entrevoir le phénomène psychique à l'horizon de sa corrélation au monde et doit rabattre sa pensée sur un moi, symptomatique d'une existence toujours déjà normale ou pathologique. Le mouvement pathique corrélationnel de l'être-au-monde est irrémédiablement perdu, et seul le moi peut maintenant s'analyser comme un objet dont la transcendantalité conduit à une constitution humaine s'appauvrissant en monde. Là où le thérapeute perd la possibilité de laisser être la conscience à même l'apparition qu'il conduit de son être, il gagne la sécurité d'un titre existentiel sur lequel sa conscience peut s'endormir, loin de cet exil qu'il semble ne pas vouloir partager avec celui qui lui fait face ; lequel pourtant s'existe également dans ce mouvement de la vie qui les fait être-ensemble. Pas plus que la psychanalyse freudienne, la daseinsanalyse binswangerienne ne semble pouvoir rendre compte de la conscience en tant qu'elle est un des phénomènes de la vie du monde ; phénomène que seule la phénoménalisation – que la conscience supporte pour le monde – peut faire apparaître au titre de ce qu'elle est toujours déjà, dans le monde où elle se tient et qu'elle tient au titre de son monde à elle. Dans l'une comme l'autre de ces deux croyances anthropologiquement fondées, le thérapeute est conduit à abandonner la question philosophique, s'il veut que ce titre qu'*on* lui

[1] L. Binswanger, *Mélancolie et manie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 23 : « Il s'agit donc de *revenir […]*, de la constitution du monde considéré à ses moments structuraux constitutifs ou bien de *renvoyer* chaque "objectivité" constituée à une forme essentielle corrélative de l'*intentionnalité*, celle qui est pour elle la forme constitutive. Ce renvoi se rapporte en premier lieu aux objets temporels – passé, présent, avenir – mais aussi à *tous* les "objets" psychiques intentionnels, à toutes les joies, les peines, à tous les jugements, les sentiments et les désirs et aux phénomènes qui les constituent comme corrélats dans la "conscience intime". »

donne revête un caractère d'efficace pour celui qui, justement, le fait tenir par le symptôme présenté, et qu'*on* lui a dit témoigner d'une maladie mentale.

> Mais justement parce qu'elle a son terrain propre, la psychologie ne tient pas lieu de philosophie. Le psychologisme consiste précisément à croire que la psychologie tient lieu de philosophie. Cela est impossible parce que la psychologie partage les convictions du sens commun et les convictions de toutes sciences à l'égard de l'être et que ces convictions ont besoin d'être élucidées par une philosophie.[1]

À suivre le premier M. Merleau-Ponty et la description de ce qu'il nomme être la « psychologie eidétique »[2] de E. Husserl, il nous faudrait accepter qu'un philosophe ne puisse être thérapeute, et qu'un thérapeute ne puisse être philosophe. La phénoménologie pourrait aider le thérapeute à comprendre « les faits »[3] qui lui apparaissent en situation psychothérapeutique, à cette condition qu'il ne devrait en aucun cas, construire à partir de ces mêmes faits, une réflexion qu'il se donnerait au titre d'une philosophie. Il faut reconnaître d'ailleurs que notre propre travail rencontre ici et clairement cette même difficulté le menaçant de s'instituer au titre d'un psychologisme aporétique. En effet, en réfléchissant à l'horizon d'une psychopathologie constituée au titre d'un corpus scientifique, nous nous risquons – à vouloir *« universaliser »* la symptomatologie psychique – à fonder un corpus philosophique illégitime naissant d'une individualité psychologique progressivement déniée par abstraction. À maintenir notre visée à l'horizon d'une philosophie – disons pure, nous menaçons notre entreprise psychothérapeutique de s'anéantir dans l'abstraction d'une pensée généralisante et perdant de vue les différences individuelles, dont les symptômes psychiques de ce que l'*on* nomme maladie mentale témoignent exemplairement. Dès lors, nous risquons de ne plus pouvoir justifier cette psychanalyse que nous voulons fonder au titre d'une psychothérapie qui se développerait dans un champ phénoménal où la maladie mentale n'existerait pas (encore). Aussi et si nous renonçons à penser notre psychopathologie dans cette dimension phénoménale que la philosophie phénoménologique aménage, nous ne voyons pas comment nous pourrions nous dégager de la constitution d'une réalité transcendantale exclusive du *« malade mental »,* en cela

---

[1] M. Merleau-Ponty, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie » In *Œuvres, op. cit.*, p. 1220.

[2] *Ibid.*, p. 1222.

[3] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure, tome 1*, trad. fr. *op. cit.*, p. 6 : « *La psychologie* est une science issue de l'expérience. Cela implique deux choses, au sens usuel du mot expérience : 1° C'est une science portant sur des *faits*, des "matters of fact" au sens de Hume. 2° C'est une science qui atteint des réalités naturelles. Les "phénomènes" dont elle traite, en tant que "phénoménologie" psychologique, sont des événements réels, qui, à ce titre, et quand ils ont une existence effective, s'insèrent ainsi que les sujets réels auxquels ils appartiennent, dans l'unique monde spatio-temporel, conçu comme "omnitudo realitatis". »

qu'il s'existerait à l'horizon d'une ouverture au-monde amputée ; c'est-à-dire anormale. En réfutant la distinction husserlienne établie entre « faits »[1] psychologiques et « phénomènes »[2] philosophiques, nous devons assumer que notre effort réflexif se mobilise à l'horizon d'une tension irrémédiable, entre une « réduction psychologique »[3] du symptôme à son phénomène et une « réduction transcendantale »[4] du phénomène existé au *« mal-être-au-monde »* individuel.

Nous reprenons ici les termes du second E. Husserl, en nous les appropriant d'une manière quelque peu abusive et que nous devons justifier. En effet pour E. Husserl, le psychologue, s'il veut constituer « une psychologie entendue comme science eidétique »[5], doit pouvoir réaliser cette réduction psychologique première en mettant entre parenthèse la structure du monde historique qui le fait se tenir comme un sujet personnel, s'explicitant à son monde par sa personnalité. La personnalité du psychologue – comme celle de son patient – s'abstrait alors à une idéalité sur laquelle aucune question ne se pose plus puisque, ce qui intéresse le psychologue maintenant, n'est que ce « domaine purement clos en lui-même des phénomènes psychiques dans leur unité globale concrète »[6]. E. Husserl est clair sur ce point : en situation de réduction psychologique, le psychologue ne peut qu'objectiver une monade dont le fonctionnement, autonome, se referme sur une subjectivité constituée par l'idéal d'un monde transcendantal que ses habitus structurent. Il est donc vrai que – et c'est précisément ce que reconnaît L. Binswanger – le psychologue de l'existence, conduit par la phénoménologie husserlienne, est un thérapeute ne pouvant que constater un fonctionnement psychologique déterminé et constituant, à lui seul, un monde que l'on espère compatible avec le monde des autres. Aussi avançons-nous que la réduction psychologique husserlienne, si elle tient effectivement compte de l'individualité (plus ou moins) symptomatique de l'analysé, ne peut en aucun cas s'en dégager. En cela, elle ne peut éclaircir la symptomatologie psychique en tant qu'elle serait un phénomène pathique de la vie au-monde et ne semble l'aborder qu'à idéalité historique d'un symptôme devenu « pathétique »[7], au sens où il ne témoignerait que d'un manque d'ouverture de l'être-au-monde ; ou encore, au sens où il ne pourrait qu'être une ouverture de l'être à son propre monde. Le psychologue husserlien est effectivement un philosophe phénoménologue mais il est réduit à la pure

---

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*

[3] E. Husserl, « Article pour l'encyclopédie *Britannica* » [1927] In *Psychologie phénoménologique*, trad. fr. Ph. Cabestan, N. Depraz et A. Mazzú, Paris, Vrin, 2001, p. 236.

[4] *Ibid.*

[5] E. Husserl, *Psychologie phénoménologique* [1925-1928], trad. fr. *op. cit.*, p. 182.

[6] *Ibid.*, p. 178.

[7] H. Maldiney, « L'existant » In *Penser l'homme et la folie, op. cit*., p. 218.

description de ce que se manifeste à lui ; ce qui le conduit à la caractérologie que nous critiquions en regard du corpus daseinsanalytique. La visée psychothérapeutique se limite ici à la description du monde transcendantal de l'analysé, et son effectivité reste en suspens dès lors que nous ne voyons pas comment elle pourrait – pour reprendre les mots de M. Merleau-Ponty – transformer le passé de l'analysé « de puissances de mort en productivité poétique »[1]. Dans une telle situation, l'*ἐποχή* psychologique ne peut se prévaloir d'une efficacité thérapeutique puisqu'elle ne réduit aucunement le symptôme à ce phénomène qu'il est pourtant et qui s'éclaire de la corrélation existentielle de l'homme à un monde se donnant, à lui, comme symptomatique. En fait, par cette première réduction dite psychologique, je m'objective et contemple cet objet que je suis pour moi-même, en tant qu'il est cet « autre de »[2] moi-même que je prête à l'être de l'autre, dès lors que je le comprends comme un homme dont les vécus sont *« à peu près »* similaires aux miens. En fait, cette première réduction est une auto-observation et ne peut donc en aucun cas servir de modèle à la connaissance de l'autre et à sa compréhension, en tant qu'elle pourrait faire advenir mon effort thérapeutique. Pour cela, une deuxième réduction phénoménologique est nécessaire et prend la forme, dans le corpus husserlien, d'une « réduction transcendantale »[3]. Délaissant alors la constitution de ce monde personnel dans lequel je m'existe comme sujet, cette seconde *ἐποχή* retrouve – dans ma propre psyché – le monde qui m'explicite en tant que j'y vis avec les autres, en cela que leur vécus se retrouvent en moi et me font être ce que j'y suis, au titre de cette individualité plus ou moins pathologique.

> L'intersubjectivité transcendantale est le sol ontologique, concrètement autonome et absolu dans lequel tout ce qui est transcendant (et, au sein de ce qui est transcendant, tout ce qui est réellement et mondainement) puise son sens ontologique en tant qu'être d'un étant, en un sens simplement relatif et, par là, incomplet, en tant que sens d'une unité intentionnelle qui, en vérité, provient d'une donation de sens transcendantale, d'une mise à l'épreuve concordante et de l'habitualité d'une conviction permanente qui lui appartient par essence.[4]

Si nous comprenons bien cet énoncé, nous sommes amenés à penser que la réduction transcendantale donnerait accès à une intersubjectivité toujours déjà constituée dans l'appareil psychique humain, là où son rôle serait celui d'une eidétique propre à déterminer le monde personnel du sujet s'analysant, tout autant que le monde des autres qui, par concordance,

---

[1] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* In *Œuvres, op. cit.*, p. 1743.

[2] H. Maldiney, « L'existant » In *Penser l'homme et la folie,, op. cit*., p. 218.

[3] E. Husserl, « Article pour l'encyclopédie *Britannica* » In *Psychologie phénoménologique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 238.

[4] *Ibid.*

légitimerait le premier, ainsi que le monde – disons extérieur ; lequel, étant « réellement »[1] intersubjectif, rendrait possible toute cette concrétion. Si l'on comprend ainsi l'énoncé husserlien, nous ne voyons pas ce qui le distinguerait de la constitution de l'inconscient sur lequel reposait toute la psychanalyse freudienne. Plus fondamentalement encore, si un tel énoncé phénoménologique devait être amené à légitimer une psychanalyse, cette dernière n'aurait certainement pas besoin d'un autre pour asseoir une thérapie ne reposant toujours que sur l'auto-observation. De plus, une telle réduction phénoménologique semble dégager radicalement de son analyse le phénomène symptomatique, en cela qu'elle fonde un monde l'excluant dès lors qu'il repose, tout entier, sur une concordance intersubjective raisonnée. Alors que la réduction psychologique voyait le thérapeute devenir la conscience du sujet s'analysant de lui-même, la réduction transcendantale husserlienne rend maintenant impossible l'existence d'une position psychothérapeutique en écartant, de sa description, les phénomènes non concordants que sont les symptômes de la dé-raison. Pour autant, cet aboutissement de la pensée phénoménologique survient après l'idée que, s'il devait y avoir un monde commun, c'est à cette condition qu'il s'organiserait autour des « variation*s* arbitraires »[2] idéatives, que les différentes consciences font être de leur exercice individuel (plus ou moins) concordant. Or le symptôme – par exemple l'hallucination – n'est-il pas justement une variation idéative de l'expérience que l'homme fait du monde et qui, en creux, fait être un monde *« habituel »* dans lequel l'hallucination ne s'existe pas au quotidien ?

En acceptant que l'hallucination soit un des phénomènes de la vie de l'homme au monde, nous conservons le monde à l'horizon de ce qu'il est pour tous, et ce même si tous les vécus humains n'y sont pas concordants. Nous trouvons même dans cette non concordance, la possibilité de faire se tenir et le monde historique intersubjectif, et le monde lui-même dont la corrélation phénoménalisante qu'il fait être pour l'homme, explicite l'originalité pathique de ce que l'homme est individuellement dans le monde. Alors et pour rendre possible une visée thérapeutique se développant dans le champ d'une telle phénoménalité, nous devons accepter que la réduction psychologique soit toujours déjà une réduction transcendantale, et que cette seule et unique réduction permette de comprendre le phénomène symptomatique à l'horizon d'un mal-être-au-monde individuel dont le vécu en souffrance nécessité l'intervention d'un thérapeute. Cette réduction – que nous nommerons psychothérapeutique – donne alors lieu à la caractérisation phénoménologique d'une individualité symptomatique existant corrélativement le

[1] *Ibid.*

[2] E. Husserl, *Psychologie phénoménologique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 84.

monde et son histoire, dans laquelle elle revêt justement le titre de l'anormal qui la fait souffrir et l'aliène. Or, dans le champ du phénomène à l'horizon duquel notre pensée se développe, le titre historial de l'anormalité n'est rien qu'un nouveau phénomène corrélatif de l'être-au-monde. Arrivé à ce stade de notre réflexion, nous devons penser le thérapeute comme – disons un étant, susceptible de supporter une réduction psychothérapeutique lui ouvrant cette compréhension du symptôme comme phénomène s'éclairant de la vie de l'analysé, à un monde où sa corrélation le fait être symptomatique par l'existence d'une souffrance héritière de la non concordance de son vécu avec ceux des autres. En fait, la première visée du psychothérapeute que nous souhaitons être, serait celle de rendre possible l'existence dite symptomatique en la faisant être une des possibilités corrélative de l'être-au-monde. Par là il est vrai, le symptôme perd sa caractéristique d'être extra-ordinaire, et cette perte semble *« noyer »* l'individualité de l'analysé dans l'universalité d'une existence mondaine partagée par tous. D'une part nous espérons que ceci puisse ouvrir l'existence de l'analysé à un monde qui ne serait plus aliénant pour lui et dans lequel il ne s'existerait plus en souffrance d'être. D'autre part, nous espérons que la visée proprement psychanalytique que nous conservons, pourrait faire se conserver intacte l'originalité de l'évènement pathique s'exprimant, pour l'individu, comme ce symptôme qui le fait être cet analysé-là en face de cet analyste-ci.

Pour que le symptôme – disons l'hallucination, puisse se donner comme une *« simple »* variation idéative, il lui faut se dégager du pathétique d'une existence aliénée par l'expression automatique d'une extériorité intrusive et d'une historicité stigmatisante. Pour se faire (et nous n'en doutons pas) il faut qu'elle puisse se parler au titre d'une expérience que le psychothérapeute accueille et qu'il contribue à rendre effective dans la constitution narrative de l'être s'y éprouvant. Ici même, nous retrouvons précisément ce que nous retenons de la psychanalyse et qui est cet efficace de la parole donnée que les associations libres permettent, dès lors qu'elles s'adressent (par amour) à cet autre de soi qu'est le thérapeute. Dans la parole échangée en situation psychothérapeutique, le thérapeute n'est ni neutre, ni omniscient : il est cet autre qu'est déjà l'analysé mais qui répond, par son être propre, à l'être de l'analysé. Ainsi se met en place le jeu de l'être-ensemble que la réduction psychothérapeutique phénoménalise au titre d'un texte où deux hommes s'éprouvent, non pas d'une manière objective mais de cette manière immanente rendue possible par l'eidétique du langage que S. Freud avait déjà pressentie. Mais cette remise en question de l'être-ensemble que la réduction psychothérapeutique ouvre pour les deux hommes se faisant face nécessite, à notre avis, l'instauration d'un véritable dialogue et non pas la position simplement

réceptive du psychanalyste freudien. Être psychothérapeute, à notre avis, c'est porter à l'horizon phénoménal ce lieu où la chair du monde que les hommes se partagent, devient un dialogue s'instaurant entre eux. Le psychanalyste phénoménologue devrait pouvoir rendre efficace un dialogue s'établissant entre le monde et le moi en tant qu'il est du monde, et qu'il y est tel parce que le monde revêt, pour lui, cette forme historique dans laquelle – pour reprendre le mot de F. Nietzsche – il est qui il est. Par cette ouverture au dialogue, le psychothérapeute offre la possibilité à l'analysé de parler de lui à celui qu'il est et qui n'est autre que l'analyste, dont la fonction psychothérapeutique existée témoigne déjà de l'historicité mondaine faisant des uns et des autres ce qu'ils sont, au présent de leur existence partagée. En parlant à l'analysé, le psychothérapeute se parle en lui-même ; dans cette chair du monde qu'ils partagent et que l'immanence dialogique de leur être-ensemble fait tenir comme leur monde à eux. À penser la fonction psychothérapeutique ainsi, nous devons maintenant ouvrir la réflexion à cette eidétique de la parole pour savoir – comme nous le notions plus haut – si elle peut conduire, en situation psychothérapeutique, à la (re)mise en forme déréifiée de l'existence psycho-physique du symptôme dont elle traite.

II.2. Le témoignage (de) soi-même

II.2.1. Eidétique de la parole

> En somme, le psychanalyste pense trop. Il ne rêve pas assez. À vouloir nous expliquer le fond de notre être par des résidus que la vie du jour dépose sur la surface, il oblitère en nous le sens du gouffre. Dans nos cavernes, qui nous aidera à descendre ? Qui nous aidera à retrouver, à reconnaître, à connaître notre être double qui, d'une nuit à l'autre, nous garde dans l'existence. Ce somnambule qui ne chemine pas sur les routes de la vie, mais qui descend, toujours descend à la quête de gîtes immémoriaux. Le rêve nocturne, en ses profondeurs, est un mystère d'ontologie. Que peut bien être l'être d'un rêveur qui, au fond de sa nuit, croit vivre encore, qui croit être encore l'être des simulacres de la vie ? Il se trompe sur son être celui qui perd de l'être. Déjà dans la vie claire, le sujet du verbe tromper est difficile à stabiliser. Dans le rêve abyssal n'y a-t-il pas des nuits ou le rêveur se trompe d'abîmes ? Descend-t-il en lui-même ? Va-t-il au-delà de lui-même ?
>
> G. Bachelard, *La poétique de la rêverie* [1960], Paris, puf, 2011, p. 128.

En revenant au rêve par la philosophie poétique de G. Bachelard, nous voudrions marquer de nouveau comment la théorie onirique demeure paradigmatique de celle du symptôme. Comme dans le vivre pathologique, la vie rêvée constitue pour l'être-au-monde une expérience sans

distance réflexive. Dans mon rêve – comme dans ma dépression par exemple – ma chair vit pleinement cette disposition-là ; laquelle précisément la fait être ce corps-ci, que je puis alors reconnaître comme mien. À l'initial de ce moment pathosophique, je suis mon propre corps vivant cet affect-ci que le monde a ouvert en moi, sans que je ne puisse dire – de prime abord – qu'il s'agisse de moi vivant cet affect-là. Ma disposition ne prendra sens qu'à son appropriation réflexive me faisant dire que c'était bien moi déjà *« qui »* vivait ainsi, au lieu d'une histoire re-constituée à l'éclaircie temporelle de mon *Dasein*. Dans mon éveil existentiel au-monde où je vis, l'immanence de ma vie corporelle rêvée (ou pathologique) m'échappe et je peux m'endormir sur ce moi que je me sais être, et qui me manifeste comme cet étant unique que le monde historique peut nommer. Par l'existence que je me donne alors, je suis ce « somnambule »[1] dont la descente au lieu de l'être s'arrête aux ombres que ma pensée projette sur la caverne qui est mienne, et qui est ce monde personnel constitutif de la signification du monde historique comprise par moi. Mais contrairement à ce qu'en pense la psychanalyse freudienne, le rêve n'est pas une expérience élaborée dans le langage. C'est une expérience vivante dans laquelle je ressens précisément cette chair du monde, que le monde partage avec moi pour que, d'elle, je puisse me signifier comme moi : l'existant dont l'existence prend forme à manifester le mouvement de la vie sur lequel tout repose. À rabattre l'expérience onirique sur son « élaboration secondaire »[2], la psychanalyse manque par défaut l'immanence d'une situation vivante dans laquelle l'être-au-monde est déjà lui-même, avant même qu'il ne puisse se dire tel qu'il est. Plus fondamentalement encore, en affirmant que le rêve n'est autre que sa manifestation langagière, S. Freud semble comprendre que le langage n'est qu'un outil propre à formaliser consciemment l'eidétique d'un inconscient (textuel) fermé sur lui-même. Par l'élaboration secondaire de ce qui se joue automatiquement dons son inconscient, l'homme donne raison à une histoire qui le transcende tout en étant la sienne. Aussi et ce que manque la psychanalyse freudienne qui, pourtant, fait reposer son effort thérapeutique sur la mise en mots, c'est que la parole témoigne dès toujours de cette vérité charnelle manifestant l'être double que je suis, en cela que, vivant le monde en mots, j'existe un langage signifiant le monde devenant mien. En refusant la parole échangée en séance, le psychanalyste se retire de l'expérience vivante de l'être-au-monde et doit assumer le fait que les mots ne soient, pour lui, que des représentations construites du monde individuel de son patient : un monde fermé sur lui-même, sans possibilité d'ouverture à ce qui se déroule au présent. Aussi est-il vrai que le psychanalyste

[1] G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, *op. cit.*, p. 128.
[2] S. Freud, *L'interprétation des rêves*, trad. fr. *op. cit.*, p. 416.

« pense trop »[1] : il ne fait que réfléchir les étants du monde de l'autre, que l'autre manifeste comme les objets dévitalisés de leur inconscient immuable. Mais si la séance psychanalytique pouvait être une rêverie au sens où G. Bachelard l'entend, alors les mots redeviendraient ces phénomènes vivants que le monde fait être, pour que son histoire prenne forme en se précipitant dans les deux consciences qui se parlent et se constituent comme uniques, et suffisamment différentes pour que le monde se manifeste dans l'écart de leur non concordance (langagière). En effet G. Bachelard, en sa tentative phénoménologique d'aborder la rêverie consciente, ne peut que reconnaître comment cette rêverie-là – contrairement au rêve nocturne – est un phénomène langagier. Si le rêve de la nuit est une expérience charnelle et absolument immanente, son équivalent diurne est un phénomène parlé que nous envisageons comme un mouvement ontologique allant de la vie traversant notre corps, à son organisation existentielle dans le moi qui s'y éprouve. En fait, aux côtés de J. Patočka, nous pourrions dire que, si le moment vivant du rêve nocturne témoigne (imaginairement) du mouvement d'ancrage de notre être-au-monde, le langage nous permet de passer de ce premier mouvement à celui de percée, sans *« sauter »* de l'un à l'autre, mais grâce à la continuité fluente d'un mouvement unique. Alors si rêve et symptôme sont faits d'un même *« tissu »* psycho-physique, leur rêverie langagière que la séance psychanalytique provoque, pourra remettre en mouvement leur immanence pathologique en leur proposant la forme pathosophique d'une narration de l'être, en un monde de souffrance duquel sa parole l'arrache. Et si la parole est un mouvement de l'être-au-monde, c'est d'abord et avant tout parce que les mots sont faits de l'être du monde – de sa chair – et qu'ils ont, en eux, la possibilité de manifester le monde sans besoin qu'on les parle. Le langage ne nous apprend pas, c'est nous qui l'apprenons. C'est-à-dire qu'il est avant nous et que nous devons *« nous y faire »,* afin de faire de nous ce que nous sommes en lui : ce *« qui »*, dans la vie parlée, se manifeste en comprenant le monde. En fait et G. Bachelard l'a bien compris, lui qui propose toute une « psychanalyse »[2] du langage dans sa matérialité culturelle, la langue renferme toute l'histoire du monde et l'histoire des hommes qui sont du monde. En phénoménalisant le monde, la conscience l'inscrit tout entier dans le mot qui lui donne sens pour elle et pour le monde historique vivant dans ses mots. L'être du monde se loge dans l'être du mot pour la conscience parlant l'être du

[1] G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, *op. cit.*, p. 128.

[2] G. Bachelard, *L'eau et les rêves* [1941], Paris, Le Livre de Poche, 1942, p. 11 : « À côté de la psychanalyse des rêves devra donc figurer une psychophysique et une psychochimie des rêves. Cette psychanalyse très matérialiste rejoindra les vieux préceptes qui voulaient que les *maladies élémentaires* fussent guéries par les *médecines élémentaires*. L'élément matériel est déterminant pour la maladie comme pour la guérison. Nous souffrons par les rêves et nous guérissons par les rêves. Dans la cosmologie du rêve, les éléments matériels restent les éléments fondamentaux. »

monde, en la phénoménalisation que son être fait être pour le monde. Le mot n'est pas la représentation de l'étant du monde qu'il désigne dès lors qu'il le désigne pour une conscience. En effet, cette dernière s'y éprouve comme ce qu'elle est pour le monde, dans l'acception qu'elle en a lorsqu'elle en prend conscience par l'être du mot inscrivant le monde en elle, et faisant d'elle cette histoire du monde qui se manifeste dans le mot qu'elle prononce. Dans une pensée dynamique, le langage devenant parole manifeste, d'un même mouvement, l'être du monde pour l'être-au-monde et l'être-au-monde en tant qu'étant du monde.

> Alors même qu'il correspond à une absence de la chose visée, le langage est déjà un mode d'ostention du monde lui-même ; parler ce n'est pas se détacher du monde pour passer dans une autre dimension, par exemple celle de l'idéalité : c'est déjà figurer le monde ou le faire paraître. Même en l'absence de son objet propre, la visée signitive est toujours déjà remplie par le monde dans lequel cet objet s'insère ; la non-présence qui la caractérise et déjà une présence. *[...]* Il n'y a donc pas de remplissement qui ne creuse pour ainsi dire le vide qu'il remplit et c'est pourquoi la distinction même entre visée signitive et visée intuitive doit être considérée comme caduque. C'est bien la pertinence de la distinction topique entre sensibilité, c'est-à-dire aussi perception, et parole, c'est-à-dire aussi idéalisation, qui se trouve ébranlée en profondeur : parler c'est déjà faire paraître le monde et le sentir c'est encore le dire.[1]

La performance de la parole est une expérience ontologique. Et pour reprendre l'expression de H. Maldiney, nous dirons que l'être-au-monde est compris dans l'être du monde dès lors qu'il le comprend avec les mots qui le lui font exister. Alors et comme l'écrit G. Bachelard, l'acte de parler constitue, pour l'être-au-monde, une « croissance d'être »[2]. Parler, c'est participer à la vie de *« l'Être »* ; c'est aller de la vie à l'être, en accordant notre existence à l'être du mot dans lequel se loge celui du monde. Ici devient compréhensible la matérialité élémentaire du langage puisque celui-ci, toujours déjà, est l'appel entendu de ce qui constitue le monde en sa « Quadrature »[3] cosmologique. Aussi sommes-nous en accord avec R. Barbaras lorsqu'il écrit que « le langage est déjà un mode d'ostention du monde »[4]. Car dans sa matérialité même, le mot contient l'être du monde, au sens où il en est la « patéfaction »[5] que l'homme existe pour se

---

[1] R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation, op. cit*., p. 48-49.

[2] G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, *op. cit.*, p. 5 : « Il y a croissance d'être dans toute prise de conscience. *[...]* La conscience, à elle seule, est un acte, l'acte humain. C'est un acte vif, un acte plein. Même si l'action qui suit, qui devait suivre, qui aurait dû suivre reste suspendue, l'acte conscienciel a sa pleine positivité. Cet acte, nous l'étudierons, dans le présent essai, que dans le domaine du langage, plus précisément encore, dans le langage poétique ».

[3] M. Heidegger, « La chose » [1951] In *Essais et conférences*, trad. fr. *op. cit.*, p. 215 : « La Quadrature est, en tant qu'elle est le jeu de miroir qui fait paraître, le jeu de ceux qui sont confiés les uns aux autres dans la simplicité. L'être de la Quadrature est le jeu du monde. »

[4] R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation, op. cit*., p. 48.

[5] M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 140.

comprendre à son tour comme être du monde. Il nous faut entendre ici que le mot est la *« pâte »* servant, non seulement à rendre patent le monde parlé, mais aussi et surtout à alimenter l'être de la conscience ; lequel ne peut que croître dès lors qu'il se nourrit de ce qui donne corps au monde et qui sont les quatre éléments le faisant être.

Puisque la conscience est irrémédiablement incarnée – ou mieux dit, puisque la conscience est chair, nous croyons qu'il n'est pas opérant de dissocier ses vécus psychiques de ses sensations. L'acte intentionnel de la conscience n'est pas une reprise secondaire de son pâtir du monde. La sensation est en elle-même intentionnalité parce que, justement, elle n'est pas sans mots pour lui donner forme. Mais l'important ici est de reconnaître que la perception est toujours déjà idéale, en prenant garde de ne pas minorer l'eidétique de la perception au profit de celle de l'intentionnalité. Le dernier E. Husserl se gardera bien de cet écueil en abordant la phénoménologie du corps sur laquelle il fait reposer, par « habitus »[1], celle de l'intentionnalité constituée. Pour autant, c'est une lecture parcellaire de l'œuvre husserlienne qui précipitera la daseinsanalyse de L. Binswanger dans cette impossibilité d'une reconnaissance du primat de la vie corporelle qui se manifeste, toujours déjà, dans le langage. En effet, le psychiatre ne semble pouvoir penser la perception au titre du premier responsable de la compréhension du monde et de son histoire faisant des hommes ce qu'ils y sont, au présent d'une existence irrémédiablement partagée dans l'être du mot qu'ils échangent. Pour L. Binswanger, il nous a semblé que les mots ne s'échangeaient justement pas, et qu'il leur était besoin d'un médiateur pour tenir ensemble et faire tenir un monde ne pouvant être sans cette concordance que l'intentionnalité du thérapeute manifestait de ses interprétations. En daseinsanalyse donc, le mot manque la constitution du monde commun parce qu'il manque de l'être du monde ; lequel pourtant, le fait matériellement être en tant que mot. Perdant la constitution de l'être-ensemble, le mot échoue à faire être l'intention qu'a l'être-au-monde de s'exister dans un monde compris comme sien, y compris par les autres. Par là, le mot se dévitalise et la conscience ne peut s'y inscrire comme faisant matériellement partie du monde ; ce dernier n'étant plus qu'une idéalité transcendantale dont le mot témoigne intentionnellement parlant. Ici, le psychothérapeute se ferme à l'eidétique de la parole et les mots proférés ne sont plus que des « protocoles »[2] ; des « produits langagier-conceptuels »[3] que le psychiatre enregistre pour faire un diagnostic et rendre compte du monde de son patient, duquel il s'exclut irrémédiablement. De fait, c'est toute la dimension psychique

---

[1] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §32, trad. fr. *op. cit.*, p. 56.
[2] L. Binswanger, *Sur la fuite des idées*, trad. fr. *op. cit.*, p. 144.
[3] *Ibid.*

(élémentaire) de la thérapie qui est perdue, et seule la dimension médicale en est maintenant appelée à faire se tenir la visée soignante de l'analyse existentielle. Aussi soulignons-nous ici que l'analyste de l'existence est bel et bien un analyste, à savoir qu'il analyse mais se coupe de la dimension thérapeutique dans laquelle le psychanalyste opère, dès lors qu'il accepte ce fait fondamental que la parole est efficace, en elle-même, au soin psychique qu'il propose à son patient. C'est d'ailleurs ce que J. Lacan a essayé de théoriser en reprenant l'œuvre freudienne. Mais si nous disions que L. Binswanger – par sa lecture de W. Szilasi – avait mal interprété E. Husserl, nous pensons tout autant que J. Lacan – à rester trop près de S. Freud – n'a pas compris la métaphysique poétique du second M. Heidegger.

En réfléchissant sur le langage et son efficacité pour l'être qui s'y abrite, M. Heidegger en vient à proposer une philosophie d'essence métaphysique répondant à l'ontologie naturaliste des philosophes pré-socratiques ; lesquels envisageaient l'explicitation de la vie du monde par le jeu des quatre éléments constitutifs du cosmos. En excluant la dimension physique du mouvement vital de l'être-au-monde, la philosophie de M. Heidegger ne pouvait reconnaître la matérialité du langage et devait faire reposer sa quadrature constitutive sur des éléments moins concrets que ceux de la cosmologie classique. Pour M. Heidegger, si l'être du langage se donne à celui qui le parle comme inscription historique de l'être du monde, c'est à dévoiler le jeu de la « concordance-discordance »[1] s'établissant entre « la terre et le ciel, les divins et les mortels »[2]. Dans « la dite »[3] comme parole en cours d'adresse, l'être-au-monde se dévoile en tant qu'il est un mouvement vital allant du sol sur lequel il s'érige, vers un accroissement d'être essentiellement infini dès lors qu'il chemine vers ce qui existe de tout temps et qui, renouvelé par génération, est le perpétuel mouvement de la vie. Par le mot énoncé, le mouvement de la vie se manifeste comme une continuation indéfinie dont l'inscription verbale se marque pour toujours, comme ce qui était de tout temps. Alors le monde peut se rassembler en une parole dont la simplicité unifiante masque la complexité ontologique de ce qui est dit, et de celui qui dit et qui, parlant, s'adresse à l'être de l'autre en son souci pour lui. La parole se donne ici comme cet évènement produisant, non seulement le sens d'être, mais *« l'Être »* tout entier ; un Être dont le simple de la signifiance ontique masque la multiplicité ontologique temporelle et spatiale. Ce que la parole produit alors n'est pas seulement l'être de celui qui parle et qui, parlant, se fait

[1] P. Ricœur, *Temps et récit I*, *op. cit.*, p. 128.
[2] M. Heidegger, « La chose » In *Essais et conférences*, trad. fr. *op. cit.*, p. 213.
[3] M. Heidegger, « D'un entretien de la parole » In *Acheminement vers la parole*, trad. fr. *op. cit*, p. 133.

étant pour celui à qui il s'adresse. Elle produit tout aussi bien l'être de l'autre comme celui qui écoute et qui, écoutant, se fait étant pour celui qui lui parle. Dans un même temps, la parole fait également paraître l'être du mot dans lequel se loge l'être du monde, en cela qu'il y réside dans la spatio-temporalité éclairant l'usage de ce mot-ci dans l'histoire présente de ce monde-là. Aussi l'Être s'en vient-il, dans la parole, à se produire lui-même : à s'unifier dans la signification d'un discours par lequel l'Être se parle tout en étant parlé.

Il s'agit là d'éclairer une eidétique du langage qui servira à comprendre comment celui qui parle peut se produire lui-même, non pas par la signification des mots qu'il emploie mais par la « mise en intrigue »[1] d'une vie s'éclairant de l'être du mot qui l'abrite. Or c'est précisément – à notre avis – ce qui fut mal interprété par J. Lacan. Ce dernier, en partant de la position du psychanalyste qui, depuis S. Freud, se manifeste comme le lieu où les signifiants prennent sens, replace le « Quadriparti »[2] métaphysique heideggerien à l'inter-croisement d'une parole qui ne peut être sans être entendue. Demeurant à l'horizon d'une métaphysique fondamentale, l'efficacité de la parole repose ici sur son interprétation que le psychanalyste dévoile, en décryptant le sens caché d'un mot signifiant pour un autre. La simplification symbolique est alors radicale, puisque les quatre éléments de l'être que le mot unifie, se donnent maintenant comme les quatre éléments d'une double métaphore. Aussi le mot énoncé (S1), qui déjà voile la signification (s) de celui qui énonce, produit-il l'être de ce dernier au lieu d'un autre qui écoute et fait paraître un second sens (S2), comme la vérité (s') de celui qui a parlé. Le mot est donc réduit à sa fonction de représentation symbolique d'une histoire masquée et qui a besoin du décodage de l'autre afin que, de sa signification transcendantale, advienne l'être dans son accroissement vers une vérité, non plus divine (ou éternelle) mais inconsciente (et substantielle). Par là, c'est toute la dimension d'« imagination productrice »[3] qui est perdue, dès lors que le mot n'inscrit plus l'image qu'il soutient à l'horizon d'une (re)mise en jeu de l'être du monde, que la corrélation de l'être au-monde fait être en sa production langagière phénoménalisante. Par la simplification symbolique radicale que J. Lacan fait prendre à l'eidétique de la parole, il refuse à l'être du mot cette possibilité qu'il a, en lui-même, de pré-figurer le sens du monde pour celui qui se dit en témoignant de l'expérience qu'il fait du monde. Le structuralisme se focalise sur le synchronisme de l'utilisation du mot et ne voit, dans son diachronisme, qu'une fonction métaphorique déterminée, en cela qu'elle ne peut se produire dans le mouvement du parler. Plus

[1] P. Ricœur, *Temps et récit I*, *op. cit.*, p. 107.
[2] M. Heidegger, « La chose » In *Essais et conférences*, trad. fr. *op. cit.*, p. 214.
[3] P. Ricœur, *Temps et récit I*, *op. cit*., p. 10.

fondamentalement encore, le discours énoncé ne peut même plus témoigner de l'originalité de cet individu-ci dont l'énoncé, pourtant, produit un récit s'éclairant du monde existé et dont l'existence se tient de l'adresse présente, au titre d'un être-ensemble que l'histoire rend possible. L'image recouvre, pour J. Lacan, un sens d'une pauvreté étonnante en cela qu'elle ne peut contenir l'histoire de l'être-au-monde, mais s'applique simplement à pointer son identité pré-déterminée par le sens symbolique du mot qui la représente lorsqu'il la dit. L'imagination n'est donc plus créatrice et la poétique du langage s'évanouit au profit d'une modalité d'utilisation opératoire, ne donnant accès qu'à sa mesure scientifique : seule capable de discerner si l'organisation du discours témoigne d'une subjectivité constituée, ou bien d'une désorganisation pathologique. Dans la psychanalyse telle que J. Lacan la conçoit, l'imaginaire est incapable de penser et la pensée ne semble pas pouvoir imaginer. Aussi cette psychanalyse manque-t-elle de nouveau la possibilité de rendre compte de la phénoménalité de ce qu'elle traite et se prive ainsi d'une visée thérapeutique – disons immanente, dès lors qu'elle ne peut reconnaître comment la mise en mots de l'expérience est déjà une victoire de l'être dans son cheminement existentiel vers une vie, non plus pathologique mais pathosophique.

> Penser le phénomène en sa phénoménalisation, c'est le réfléchir comme tel, sans concept déjà disponible ou *a priori*, en sa phénoménalité. Or, cette réflexion esthétique sans concept pré-donné, Kant l'a rigoureusement montré, requiert la mise en œuvre d'un schématisme libre et productif où l'imagination dans sa liberté, *comme pouvoir* de constituer et de rassembler des intuitions, se trouve subsumée par l'entendement dans sa légalité, comme *pouvoir* de l'unité de ce qui est compris dans le phénomène : il y a donc, dans ce schématisme sans concepts (déterminés), une union intime entre une diversité déjà tendue vers l'unité et une unité déjà ouverte, du même coup, à la diversité qui l'accueille. Ainsi, nous reconnaissons en lui ce que nous désignerons par *schématisme transcendantal de la phénoménalisation,* où pensée (entendement) et sensibilité (imagination) sont indiscernables, où donc l'imagination pense et la pensée imagine, où, par suite, la pensée se trouve prise dans la phénoménalité du phénomène ainsi constitué.[1]

Sans concept pré-déterminé, le psychanalyste phénoménologue peut accueillir le discours de l'analysé comme la manifestation d'un rassemblement du divers (ontologique) dont le mot témoigne en lui-même, et dont l'utilisation présente et adressée rend compte pour les deux hommes qui se parlent. Mais si la métaphysique *« quadriparte »* de M. Heidegger nous a permis de comprendre la production de l'être que la parole supporte, la psychanalyse phénoménologique dont nous rêvons nécessitera un retour à une psycho-physique plus élémentaire : celle que le

[1] M. Richir, *Phénomènes, temps et être, op. cit.*, p. 15.

langage contient toujours déjà lorsqu'il n'est pas qu'une métaphore rigide, mais qu'il se manifeste comme la « pâte »[1] servant à modeler une existence que la narration trans-forme.

II.2.2. L'ouverture narrative de l'être

Pour préciser notre pensée, il nous faudrait dire que la rêverie du psychanalyste phénoménologue appelée à faire tenir sa visée thérapeutique, devrait pouvoir prendre place à l'horizon d'un accueil – « en état de symbolisme ouvert »[2] – du récit que l'analysé fait de son expérience mondaine. Dans cet horizon, les images historiques que les mots suscitent renverraient alors à une signification psycho-physique où le « Quadriparti »[3] métaphysique, ne ferait que redoubler le quadrant matériel du naturalisme cosmologique faisant être le monde en tant que tel. Ainsi, nous ne perdrions pas de vue ce fait que la phénoménalité du symptôme que l'analyste doit prendre en compte, advient toujours déjà dans un champ où le physique et le psychique sont indiscernables, et où la valeur de l'un ne l'emporte aucunement sur celle de l'autre. Dans la vie au monde, l'homme est une conscience incarnée dont l'activité imaginaire qui habite sa parole, prend place au lieu même d'une expérience sensuelle que les mots préfigurent. Aussi, les expressions verbales utilisées pour attester l'existence du symptôme en rendent compte sans équivoque et sans détour. Ne dit-on pas qu'on est *« paralysé par la peur »* (phobique), là où la volonté (terrestre) – supportée par le système ostéo-musculaire – se massifie au champ d'une image qui s'avance vers la mort ? Ne parle-t-on pas d'une *« angoisse qui glace le sang »* et interrompt ainsi le flux d'un liquide vital dont l'écoulement est responsable du tumulte des affects prenant le cœur pour source ? Ne pourrait-on pas voir ainsi, dans l'hallucination auditive, l'autonomisation d'un souffle tout autant responsable de la respiration que de cette diction du monde que la psychose, justement, souffle à l'homme pour faire parler le monde en lui ? Enfin qu'est-ce donc que la dépression, sinon l'extinction du feu de mon désir, dès lors que l'être du monde en vie se retire de mes mots et que, seuls, ils ne donnent plus sens à l'expérience temporelle d'un être-ensemble dévitalisé par l'expression mélancolique d'une éternité figée ?

---

[1] G. Bachelard, *La poétique de la rêverie, op. cit.*, p. 144-145 : « Il semble que dans le monde intermédiaire où se mêlent rêverie et réalité, il se réalise une plasticité de l'homme et de son monde sans qu'on ait jamais besoin de savoir où est le principe de cette malléabilité. Ce caractère de la rêverie est si vrai qu'on peut dire, à l'inverse, où il y a malléabilité, il y a rêverie. Dans la solitude, il suffit qu'une pâte soit offerte à nos doigts pour que nous nous mettions à rêver. »

[2] *Ibid*., p. 135.

[3] M. Heidegger, « La chose » In *Essais et conférences*, trad. fr. *op. cit.*, p. 214.

Si notre première expérience de psychanalyse phénoménologique s'ouvre sur de telles questions posant les bases d'une discussion à venir, nous en retiendrons pour le moment qu'elle prend précisément place au lieu du récit que l'homme produit autour de son symptôme, dès lors qu'il s'y existe comme cet homme-ci souffrant ce monde-là. Existant un monde de souffrance dont l'être se manifeste dans sa langue narrative, la production verbale du *« mal-être-au-monde »* s'adresse ici au titre d'un véritable poème, au sens où il n'est autre que cette « folie retouchée »[1] dont parle G. Bachelard. Nous retiendrons également de cette mise en forme verbale du symptôme psychique (telle que nous la proposons ici), qu'elle utilise volontiers la métaphore pour – retouchant la folie et l'aliénation – attester d'une vie de la conscience incarnée, en tant qu'elle s'existe dans la narration d'une épreuve psycho-physique du monde où elle se tient. Aussi pourrait-on dire que l'usage métaphorique de l'énoncé renvoie bel et bien – comme J. Lacan semblait le penser pour le mot – au jeu (doublement) quadriparte de l'être se produisant dans le discours. Il conviendrait alors de bien comprendre la métaphore, non pas comme la structure rigide d'une rhétorique appliquée, mais comme la possibilité « vive »[2] de produire un sens nouveau et original, et capable de faire être celui qui dit en disant le monde qui le fait être tel, au moment de son énoncé.

Pour ce faire et contrairement à ce que propose J. Lacan, il convient de « s'élever au-dessus des noms »[3] afin d'accueillir l'être à même son énoncé (métaphorique) ; un énoncé dont la compréhension devrait se déployer à l'horizon du mouvement de son énonciation. Nous nous rangeons évidemment ici du côté de la linguistique d'E. Benveniste, celle-là même qui servît à P. Ricœur dans sa volonté de faire prendre « la greffe du problème herméneutique sur la méthode phénoménologique »[4]. Cette greffe représente, à notre avis, tout l'effort philosophique d'un auteur qui nous précéda dans la compréhension de la parole comme ouverture narrative de l'être. Ce que nous entendons par là c'est que – témoin de l'être se disant en parlant du monde – la parole qui se donne comme narration, est la mise en forme immédiate d'une vie s'explicitant dans les énoncés par lesquels elle s'éprouve. En suivant les préceptes d'E. Benveniste et de

---

[1] G. Bachelard, *La poétique de la rêverie, op. cit.*, p. 147 : « Et qu'est-ce qu'un beau poème sinon une folie retouchée ? »

[2] P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 289 : « L'auto-destruction du sens, sous le coup de l'impertinence sémantique, est seulement l'envers d'une innovation de sens au niveau de l'énoncé entier, innovation obtenue par la "torsion" du sens littéral des mots. C'est cette innovation de sens qui constitue la métaphore vive. »

[3] H-G. Gadamer, *Vérité et Méthode* [1960], trad. fr. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Éditions de Seuil, 1996, p. 453 : « S'élever au-dessus des noms signifie simplement que la vérité de la chose ne réside pas dans le nom lui-même. »

[4] P. Ricœur, « Existence et herméneutique » [1965] In *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, p. 23.

Hans-Georg Gadamer notamment, le philosophe français propose une phénoménologie du langage vivant, en cela qu'il se parle et que sa compréhension advient à l'horizon d'une énonciation présente, et dans laquelle la constitution des phrases rend compte de « l'unité du discours »[1]. De là, la compréhension de ce qui se dit doit maintenant se développer à l'horizon d'un discours prononcé dans une situation présente, et de laquelle il tire son intentionnalité. La vérité de ce qui se dit advient alors à l'événement d'une rencontre : celle d'un être et d'un monde qui se donne à lui comme ce monde ici présent, dans lequel sa parole prend sens dès lors qu'elle l'atteste comme ce qu'il est ici et maintenant, et qu'il ne saurait être sans ce qu'il a été, et qui ne pourrait être sans ce qu'il vise pour être.

> Dans l'échange de parole, les locuteurs sont présents l'un à l'autre, mais aussi la situation, l'ambiance, le milieu circonstanciel du discours. C'est par rapport à ce milieu circonstanciel que le discours est pleinement signifiant ; le renvoi à la réalité est finalement renvoi à cette réalité, qui peut être montrée « autour » des locuteurs, « autour », si l'on peut dire, de l'instance de discours elle-même ; le langage est d'ailleurs bien armé pour assurer cet ancrage ; les démonstratifs, les adverbes de temps et de lieu, les pronoms personnels, les temps du verbe, et en général tous les indicateurs « déictiques » ou « ostensifs » servent à ancrer le discours dans la réalité circonstancielle qui entoure l'instance du discours. Ainsi, dans la parole vivante, le sens *idéal* de ce qu'on dit se recourbe vers la référence *réelle*, à savoir ce *sur quoi* on parle ; à la limite, cette référence réelle tend à se confondre avec une désignation ostensive où la parole rejoint le geste de montrer, de faire voir. Le sens meurt dans la référence et celle-ci dans la monstration.[2]

Rassemblement ontologique d'un divers *« épiphénoménal »*, la phrase met en lien un sujet et un vécu auquel répond une autre phrase, puis tout l'agencement d'un discours responsable d'une « histoire prise comme un tout »[3]. Et si nous disions que dans le mot se logeait déjà l'être du monde, nous devons dire maintenant que dans la phrase s'inscrit l'être-au-monde ; un être dont la substantialité psycho-physique est toujours déjà verbale puisque le langage qui l'atteste, pour lui-même et pour le monde, est *« pétri »* dans la chair du monde dont il est. Aussi la narration de son existence – le témoignage de soi-même – n'est jamais que manifestation de l'être qui (se) parle. La narration de ma propre vie est toujours déjà explicitation du monde qui m'entoure et

---

[1] E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale I, op. cit.* , p. 129-130 : « La phrase, création indéfinie, variété sans limite, est la vie même du langage en action. Nous concluons qu'avec la phrase on quitte le domaine de la langue comme système de signes, et l'on entre dans un autre univers, celui de la langue comme instrument de communication, dont l'expression est le discours. *[...]* Il y a d'un côté la langue, ensemble de signes formels, dégagés par des procédures rigoureuses, étagés en classes, combinés en structures et en systèmes, de l'autre, la manifestation de la langue dans la communication vivante. La phrase appartient bien au discours. C'est même par là qu'on peut la définir : la phrase est l'unité du discours. »

[2] P. Ricœur, « Qu'est-ce qu'un texte ? » [1970] In *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 157.

[3] P. Ricœur, *Temps et récit I, op. cit.*, p. 127.

qui se donne à moi dans les mots que j'utilise ; lesquels contiennent l'histoire du monde autant que la mienne propre. La narration de moi-même est donc toujours déjà témoignage du monde dans lequel je me tiens pour être et par là même, elle fait advenir une ouverture à un monde que mon histoire rend manifeste pour moi-même et pour le monde se phénoménalisant dans mon discours. Autant dire que le témoignage de moi-même est toujours déjà témoignage du monde en moi : il est le témoignage lui-même, au sens où le monde appert dans chacune des phrases qui m'attestent comme être-au-monde. Comme le souligne très précisément P. Ricœur, toute la charpente de la langue rend compte, en elle-même, du monde qui l'a fait être et qu'elle porte à la manifestation en retour dès lors qu'elle est parlée : dès lors qu'elle donne lieu à un récit dans lequel l'être et le monde se répondent l'un l'autre de concert. Dans l'immanence de ce dialogue s'effectuant – comme le soulignait R. Barbaras[1] – à même la perception sensuelle de l'être-au-monde, la référence doublement quadriparte se rejoue à l'originalité de chaque construction syntaxique, en se voilant de chaque sens individuel manifesté par l'unité discursive. Alors, l'ouverture à l'être que fait être le témoignage lui-même, n'est certainement pas qu'une ouverture à l'être-au-monde de celui qui parle puisqu'elle est, d'abord et avant tout, une ouverture à l'être du monde présent à chaque pas sémantique de l'énoncé.

En fait, ce jeu du montrer/masquer dont parle P. Ricœur, est tout entier dépendant de l'intention de celui qui accueille le texte énoncé. De là s'éclaire la distinction herméneutique que W. Dilthey – à la suite de Friedrich Schleiermacher – entrevoyait entre explication et interprétation, et que P. Ricœur situe entre explication et compréhension[2]. Si l'explication du discours manifeste l'histoire du monde faisant être tel ce discours-ci au moment de son énonciation-là, alors sa compréhension fait advenir l'être de l'homme qui, au moment où il raconte son histoire, occulte celle du monde qui l'a fait être telle à ce même moment. Et si nous revenons maintenant aux énoncés symptomatiques aliénant l'homme au moment précis où il narre quelque épisode de sa vie au-monde, nous pouvons éclairer plus pleinement les positions opposées de la psychanalyse et de la daseinsanalyse. D'un côté, nous pouvons dire que la compréhension psychanalytique coupe court à toute question portée sur l'histoire du monde en tant que telle, et au lieu de laquelle, pourtant, le symptôme fait sens en tant qu'il est phénoménalisation d'un monde de souffrance s'ouvrant en l'homme par cette manifestation symptomatique. D'un autre côté,

---

[1] R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation, op. cit*., p. 49 : « Parler c'est déjà faire paraître le monde et le sentir c'est encore le dire. »

[2] P. Ricœur, « Qu'est-ce qu'un texte ? » In *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, op. cit.* p. 159 : « L'opposition initiale, chez Dilthey, n'est pas exactement entre expliquer et interpréter, mais entre expliquer et comprendre, l'interprétation étant une province particulière de la compréhension. »

l'explication de l'énoncé symptomatique par le thérapeute de l'existence éclaire bien le monde par le symptôme décrit, mais nécessite une interprétation (psychanalytique) seconde afin de rendre compte de l'existence individuelle du même symptôme, au lieu d'une histoire de vie ne s'éclairant qu'à l'assombrissement du monde qu'il manifestait initialement. Aussi devons-nous, en suivant P. Ricœur, délaisser la distinction aporétique que l'herméneutique classique a établi entre expliquer et comprendre, si nous voulons rendre compte de l'ouverture immanente à l'être que le discours manifeste, par sa (re)mise en jeu (doublement quadriparte) du monde se phénoménalisant dans le témoignage. En nous détournant alors de l'explication aussi bien que de la compréhension au sens herméneutique (et non pas au sens où nous l'utilisions jusque là, à la suite de H. Maldiney), nous devons revenir à l'accueil du discours en tant qu'il est la production de l'être, en un mouvement de manifestation dont la parole témoigne sans distance. Nous devons donc affirmer de nouveau que seule la mise en forme poétique de l'énoncé peut rendre compte du symptôme, en cela qu'il manifeste autant une existence intentionnelle qu'une vie immanente au monde dont il est. Et si, comme le dit G. Bachelard, « le rêve descend assez profondément dans les abîmes de l'être »[1], nous pensons que la rêverie discursive du symptôme par celui qui en parle, est à même de nous faire descendre – au moins un peu – dans cette abîme de l'être où l'être s'abîme en s'oubliant à l'ouverture d'un monde de souffrance aliénant son existence actuelle.

C'est alors sur la portée de l'énoncé métaphorique que va reposer, toute entière, cette rêverie discursive. En effet le récit, pour être poème, devrait s'effectuer à l'horizon métaphorique advenant, non pas au lieu d'un déplacement nominal, mais bien au lieu d'une création signifiante éclairée par le contexte sémantique en tant qu'il reflète sans médiation l'évènement voyant la corrélation phénoménologique se faire discours. Et si la métaphore l'emporte sur les autres figures de style du langage, c'est que nous croyons – comme P. Ricœur – qu'elle seule est capable de rendre manifeste de manière originale, ce « sentiment »[2] du monde que l'homme éprouve sans qu'il ne puisse le dire qu'à le faire ressentir en retour. La métaphore justement rend compte du ressenti, d'abord et avant toute chose parce que, depuis Aristote[3] au moins, elle porte

---

[1] G. Bachelard, *Poétique de la rêverie, op. cit.*, p. 125.

[2] P. Ricœur, *La métaphore vive*, *op. cit.*, p. 241 : En reprenant les termes de Paul Henle, l'auteur écrit que « si la métaphore n'ajoute rien à la description du monde, du moins elle ajoute à nos manières de sentir ; c'est la fonction poétique de la métaphore ; celle-ci repose encore sur la ressemblance, mais au niveau des sentiments : en symbolisant une situation par le moyen d'une autre, la métaphore "infuse" au cœur de la situation symbolisée les sentiments attachés à la situation qui symbolise. »

[3] Aristote, *Poétique*, XXI, 1457b, trad. fr. M. Magnien, Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 118 : « La métaphore est l'application à une chose d'un nom qui lui est étranger par un glissement du genre à l'espèce, de l'espèce au genre, de l'espèce à l'espèce, ou bien selon un rapport d'analogie. »

l'indice d'un mouvement. Puisqu'elle est le mouvement du sens se manifestant dans le déplacement du manifeste à un figuré plus frappant (c'est-à-dire plus chargé d'affects), elle peut souligner comment, dans la parole, la langue de l'être-au-monde vient à le signifier dans le déport de sa vie corporelle immanente à celui de son intentionnalité existentielle réfléchie. Grâce à la dimension métaphorique de son discours, l'homme peut rêver son être-au-monde, en cela qu'il prend sens pour lui à l'énoncé de cette image métaphorisée d'un ressenti, élaboré là où la conscience s'approprie une vie corporelle devenant existence originale (unique). Aussi et dans cet horizon langagier métaphorique, se fait jour la sensualité d'une vie devenant existence narrée dans un écart minime puisque, justement, la métaphore témoigne poétiquement de l'émotion qui fait être le monde pour l'être en vie qui s'y tient pour être. Quand je dis que l'objet de ma phobie me paralyse, je ne décris pas seulement ma pétrification corporelle : je pointe également comment ma pensée s'arrête à cette idée que cet objet-ci annonce une mort prochaine, dont mon immobilisme et le vide actuel de ma pensée sont l'ébauche. Aussi, lorsque j'énonce que mon angoisse me glace le sang, je donne une image fidèle de cette sensation de froid qui m'étreint soudainement, tout en illustrant qu'il s'agit pour moi d'une cristallisation intentionnelle ne faisant plus sens, à n'être plus irriguée par le flux identitaire de ma propre conscience, évanoui à l'endroit où ce monde d'angoisse m'emplit. Mais là est l'important : en disant ce qui m'arrive à ce moment-là, je suis capable de m'extraire de la sensation et de l'aliénation que son vécu manifestait tant que je n'avais pas de mots pour les dire. L'énoncé métaphorique a déplacé l'ouverture de la chair du monde en moi, au lieu de cette différence que je suis en elle dès lors que mon discours m'atteste en tant que cette identité que je me sais être, et dont le monde a besoin pour se manifester en tant qu'il est, par exemple, un monde de peur ou d'angoisse.

En conservant toute la valeur discursive d'une métaphore rendant compte de la vie au monde de la conscience incarnée, nous restons évidemment à l'horizon de la psychanalyse puisque celle-ci voyait déjà, dans le symptôme (et dans le rêve), l'expression métaphorique d'un conflit pulsionnel inconscient et ne se manifestant qu'à la création d'un sens langagier crypté par son expression corporelle. Mais si notre métaphore est toujours l'expression d'un déplacement du sens narratif de l'être, elle n'est en aucun cas le code masquant ce qui ne pouvait s'énoncer puisque, justement et comme l'affirmait déjà Aristote, sa fonction est de mettre « devant les

yeux »[1] ce qui ne peut se dire qu'à faire « image »[2]. Aussi le déplacement métaphorique est-il pour nous, celui d'une signification qui, d'un symbolisme langagier réduit, se déploie plus pleinement dans l'effet affectif que l'image métaphorique manifeste, dès lors qu'elle témoigne sans médiation de l'émotion humaine ouverte par le monde dans cette chair que l'homme et le monde se partagent. Et puisque le corps dans lequel s'incarne la conscience est précisément ce qui la fait être du monde, il tient à son activité de l'en distinguer par la force de ce qu'elle manifeste pour elle-même et pour le monde ; à savoir la différence que son discours imprime dans le monde en rendant compte, de la manière la plus fidèle possible, de sa propre vie au-monde. Par sa capacité à instiller des images émotives bien plus parlantes que n'importe quelles descriptions raisonnées, la métaphore discursive voit ici émerger sa fonction heuristique dans la phénoménalité du langage parlé.

> L'être humain a donc quelque chose à dire parce que le dire en tant que laisser-voir n'est autre que laisser voir l'étant en tant qu'étant ceci ou cela. L'être humain se tient donc dans la manifesteté de l'être, où tout ce qui est présent paraît dans l'ouvert sans retrait. Tel est le sol pour la possibilité, voire même la nécessité, pour la nécessité essentielle de dire ; donc, pour que l'homme parle.[3]

Si nous prenons pour modèle la métaphore en tant qu'elle a cette possibilité de faire paraître « tout ce qui est présent »[4] dans le discours au moment de son énonciation, c'est parce que justement la narration de l'être ne se constitue pas dans une épreuve symbolique, mais dans une épreuve imaginaire dont l'effet métaphorique rend compte sans détour. Comme nous le disions plus avant, nous pensons que l'activité imaginaire de l'homme habite sa parole et que la métaphore témoigne immédiatement de cela. Par l'émotion qu'elle redouble dans le discours, la métaphore manifeste le mouvement d'ancrage de la vie humaine au monde ; puis elle transforme ce mouvement pathologique en un mouvement pathosophique où l'être-au-monde advient, à l'ouverture doublement quadriparte de tout ce qui est présent à sa conscience afin qu'elle se fasse intention d'être, au temps où elle s'éprouve comme telle. De part sa fonction apophantique première, la métaphore est capable de lier l'être et la conscience d'être, dans un mouvement unique de différenciation de l'homme à ce monde qui le fait être, et qu'il manifeste en retour dans ses énoncés. Par sa force d'évocation imaginaire, la dimension métaphorique du discours

---

[1] Aristote, *Rhétorique*, III, X, VII, 1411b, trad. fr. C.-E. Ruelle et P. Vanhemelryck, Paris, Le Livre de Poche, 1991, p. 335 : « Dans ce mot d'Iphicrate : "Car mes paroles s'ouvrent un chemin au milieu des actes accomplis par Charès", il y a métaphore par analogie, et la locution "au milieu…" met l'image devant les yeux. »

[2] *Ibid.*

[3] M. Heidegger, *Séminaires de Zurich*, trad. fr. *op. cit.*, p. 144.

[4] *Ibid.*

manifeste notre « être double »[1] et l'unifie à l'éprouvé émotionnel unique d'une conscience (transcendantale) « constituant le monde »[2] de ses vécus, alors même qu'elle s'atteste de la perception sensible du monde que la poétique de sa parole fait être pour tous. En abandonnant la notion de subjectivité constituée et constituant transcendantalement le monde, nous pouvons rendre compte de la conscience incarnée vivant le monde dans un mouvement unique (psychologique et transcendantal), que la dimension métaphorique de la narration manifeste sans médiation. Nous retrouvons alors ici la force productrice de l'imagination poétique que G. Bachelard – à la suite d'E. Kant[3] – promouvait comme l'eidétique principale d'une psychanalyse élémentaire qui s'effectuerait à l'horizon historial d'une parole manifestant, dans un même temps, le monde et le moi qui s'y éprouve comme cet autre qu'il est fondamentalement pour lui-même. Si nous nous tenons à cette entente métaphorique de la parole que le patient livre au thérapeute, alors nous y trouverons « tout l'être du monde qui s'amasse poétiquement autour du *cogito* »[4] et du moi que la narration figure comme le symptôme existentiel princeps de cet être souffrant le monde.

En fait, la dimension métaphorique de la parole – de laquelle advient la dimension poétique du discours – rassemble et rend possible tout ce que nous avons dit jusque là. Ici, l'ouverture narrative de l'être prend la forme imaginaire d'une synthèse : celle de l'étant unique et double que nous sommes ; celle de cette différence qui nous signifie dans l'épreuve vivante d'une identité mondaine où le mouvement qui s'exprime est autant physique que psychique, autant objectif que subjectif, autant anthropologique que phénoménologique. Tout cela est *« compris »* dans l'énoncé narratif de l'être se racontant au thérapeute : un récit dans lequel le thérapeute doit retrouver la trace de l'image métaphorique, où se précipite « l'ajointement fondamental »[5] de l'être-au-monde qui lui parle. Cette possibilité repose sur le fait que la narration se manifeste au présent d'une situation qui ré-actualise l'émotion passée, en la transférant dans une image que l'être-ensemble suscite, au présent circonstanciel de la psychothérapie. Là encore, le rassemblement ontologique que la narration fait être à l'occasion de la thérapie, se cristallise

---

[1] G. Bachelard, *La poétique de la rêverie, op. cit.*, p. 128.

[2] E.. Husserl, *Psychologie phénoménologique*, trad. fr. *op. cit*., p. 236 : « Devrions-"nous" donc être doubles ? Nous serions, d'un point de vue psychologique, des hommes, des existences dans le monde, des sujets d'une vie psychique et, en même temps, d'un point de vue transcendantal, nous serions des sujets d'une vie transcendantale constituant le monde. »

[3] E. Kant, *Critique de la raison pur*e, AK IV 88, A 119, trad. fr. *op. cit*., p. 190 : « L'homme contient nécessairement un entendement, qui se rapporte à tous les objets des sens, bien que ce soit uniquement par la médiation de l'intuition et de la synthèse de celle-ci par l'imagination, auxquels tous les phénomènes comme constituant des données pour une expérience possible se trouvent soumis. »

[4] G. Bachelard, *Poétique de la rêverie, op. cit*., p. 140.

[5] M. Heidegger, *Les hymnes de Hölderlin*, trad. fr. *op. cit.*, p. 72.

dans la métaphore qui est, en elle-même et de part en part, transfert de l'émotion à la parole ; transfert du souvenir au présent de sa ré-effectuation pour un autre qui est moi. Cet autre à qui je parle et qui est moi parlant du monde que nous éprouvons, est celui qui porte en lui l'eidétique des variations imaginaires (et donc métaphoriques), que E. Husserl affirmait être la principale possibilité de constituer un monde commun. Or, ce n'est que dans ce monde commun que la parole peut se faire narration (poétique) de mon être pour un autre à qui je me signifie comme moi, et à qui je demande de me faire être, loin de cette souffrance symptomatique que le monde a ouvert en moi, pour nous tous.

II.3. Le champ dialogique transférentiel

II.3.1. La phénoménalité transférentielle

> Le savoir sera fondé sur ce fait irrécusable que nous ne sommes pas dans la situation comme un objet dans l'espace objectif, et qu'elle est pour nous principe de curiosité, d'investigation, d'intérêt pour les autres situations, comme variantes de la nôtre, puis pour notre propre vie, éclairée par les autres, et considérée cette fois comme variante des autres, finalement ce qui nous lie à la totalité de l'expérience humaine, non moins que ce qui nous en sépare.
>
> M. Merleau-Ponty, « Le philosophe et la sociologie » [1951] In *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010, p. 1183-1184.

À suivre le fil de notre pensée phénoménologique, il est possible que nous ayons parfois rendue floue la limite s'établissant entre la conscience et le monde, et plus fondamentalement encore entre le moi et l'autre moi qui, pour le premier, est un des étants du monde. Aussi et en articulant la phénoménalité d'un langage où la métaphore se donne comme l'heuristique d'une production de l'être-au-monde de celui qui (se) parle, il nous est apparu que nous pourrions très bien faire supporter la fonction psychothérapeutique sur la parole elle-même, au sens où elle est toujours déjà ce témoignage de l'être se manifestant sans nécessiter d'adresse. Pourtant, nous avions déjà posé quelques jalons pouvant faire tenir la fonction psychothérapeutique sur un autre dont l'altérité s'abrite dans un corps qui n'est pas le mien, autant que dans une conscience qui ne s'exprime pas comme la mienne. Nous disions que le psychanalyste phénoménologue devait supporter une réduction psychothérapeutique, en cela que – autant psychologique que transcendantale – elle pouvait donner accès au symptôme de l'analysé, au titre d'un des phénomènes faisant être le monde au lieu même d'une concordance-discordance témoignant des

variations idéatives constitutives de l'être-ensemble. Ni neutre ni omniscient, le psychanalyste phénoménologue pourrait alors ouvrir l'être-ensemble à leur monde commun, en laissant advenir ce moment pathique où le symptôme, de pathétique, deviendrait la métaphore essentiellement constitutive d'une existence mondaine trans-formée par le dialogue s'instaurant.

Si la métaphore contient déjà cet efficace de l'être-au-monde, nous pensons qu'elle le contient justement parce qu'elle est – de part en part – un mouvement de transfert ne pouvant être en dehors d'un véritable dialogue : elle nécessite, pour signifier, une parole échangée entre un moi et un autre moi *« mondainement »* différent du premier. Aussi pouvons-nous maintenant poser – sans préséance – qu'un des moi est l'analysé et que l'autre est le thérapeute. En fait, s'il n'y a pas de préséance entre les deux hommes ainsi définis, c'est que – en retenant la fonction transférentielle constitutive de l'eidétique (métaphorique) de la parole – nous devons reconnaître que la poétique de l'être-au-monde, en psychothérapie, est implicitement double et temporellement unique : l'analysé se comprend lui-même en apprenant du thérapeute, et ce dernier s'apprend du premier en comprenant son discours. Aussi l'analysé, en situation de psychanalyse phénoménologique, est-il autant thérapeute que ce dernier est analysé, dès lors que le transfert dialogique est en même temps centripète et centrifuge, pour l'un comme pour l'autre.

Mais si le mouvement transférentiel vivant dans le dialogue est double et unique – et en cela toujours susceptible d'apparier analysé et thérapeute – nous devons nous rappeler que ce mouvement advient d'une rencontre originale, dans laquelle deux consciences incarnées s'éprouvent par la différence de ce que leurs expressions essentiellement dis-cordantes manifestent, à l'ouverture du dialogue qu'elles instaurent. Autant dire que s'il y a dialogue, c'est qu'il y a différence, et que cette différence s'atteste par le dialogue en lui-même et par la compréhension mutuelle s'y produisant. Or, cette différence des consciences incarnées au monde dans lequel elles se tiennent historiquement de conserve, s'ébauche déjà dans l'histoire du monde faisant exister, côte à côte, analysé et thérapeute. C'est parce qu'il y a symptôme qu'il y a thérapeute et c'est parce qu'il y a thérapeute qu'il y a analysé. Aussi l'histoire du monde qui les précède les fait-elle se tenir pour ce qu'ils sont l'un envers l'autre ; c'est-à-dire déjà phénomènes originaux ouvrant le monde à l'horizon d'une signification essentiellement différente. De là peut alors se constituer cet être-ensemble dont l'unité se fonde d'une différence corporelle transcendante ; laquelle se redouble d'un hiatus transcendantal aménageant l'espace du transfert psychothérapeutique.

> Faisons encore un pas important qui élève le problème « transcendantal » (concernant le sens ontologique relatif à la conscience de « ce qui est transcendant ») au niveau des principes. Il relève de la connaissance que la relativité par rapport à la conscience que nous avons exposée, ne concerne pas seulement le *factum* de *notre* monde mais aussi, selon une nécessité eidétique, tout monde pensable en général. Car si notre libre imagination fait varier notre monde factuel en le transportant dans des mondes pensables quelconques, inévitablement nous nous faisons varier en même temps, *nous* dont il est le monde environnant, nous nous transformons en effet en une subjectivité possible dont le monde environnant serait alors le monde pensé en tant que monde de ses expériences possibles, de ses évidences théoriques possibles, de sa vie pratique possible.[1]

Nous savons qu'E. Husserl reste fermement attaché à la notion substantielle de monade subjective et nous voyons comment, aux portes d'une découverte capitale, il ne peut s'extraire d'une pensée essentiellement solipsiste. Tout au long de sa *Psychologie phénoménologique*[2] d'ailleurs, le père de la phénoménologie fait porter la constitution du monde commun sur les variations imaginaires que le sujet opère, en lui-même et pour lui-même. Il comprendra plus tard que ce schéma est aporétique et que, pour s'en extraire, il conviendrait de déréifier la conscience ; ce que les phénoménologies modernes – en suivant la philosophie a-subjective de J. Patočka – vont proposer, en réfléchissant l'horizon du mouvement corrélationnel d'ouverture de l'être-au-monde. À la conscience incarnée en tant qu'étant du monde, de rendre compte de son mouvement phénoménalisant un monde vivant qu'elle signifie, et qui se signifie à elle par une expression verbale témoignant de son ouverture à ce qui est ; et qui ne saurait être sans l'histoire lui permettant de s'avancer dans un environnement devenant sien. Or, l'histoire dont nous parlons ici est toujours déjà celle des variations imaginaires constituant la somme de ce que l'anthropologie a coutume d'appeler *« culture »*. En reconnaissant alors que la culture, dans sa diversité, témoigne de la différence des idées en les unifiant dans un tissu existentiel se partageant entre tous, il devient séduisant de proposer une herméneutique de cette grande œuvre que G. W. F. Hegel nommait *« histoire »* et dont témoignent, en fait, les actes d'une conscience actuellement donnée. Il nous a semblé justement qu'en cela résidait toute la tentative freudienne d'interpréter les manifestations de la conscience individuelle, en référence à une histoire inconsciente et reflet fidèle de la culture qui la transcendait. Le corollaire immédiat d'une telle acception de l'interprétation est de faire de l'interprète un « Esprit »[3], apte à la connaissance du tout par l'explication des faits manifestés au lieu même d'une simple province subjective. C'est

---

[1] E. Husserl, *Psychologie phénoménologique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 234.
[2] *Ibid.*
[3] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit,* DD, VIII, trad. fr. *op. cit.*, p. 518.

évidemment le principal reproche que l'épistémologie adressera au psychanalyste et c'est le même reproche que nous lui adressons ici, en cela que l'efficace d'une telle herméneutique repose entièrement sur l'interprète et témoigne donc de son seul être-au-monde. Autant dire qu'en interprétant le symptôme de mon patient (ou encore son rêve), je m'avance seul au lieu d'une (re)mise en jeu de mon être propre ; lequel s'existe dans une construction signifiante qui ne signifie aucunement pour celui qui me fait face. Ici le dialogue se ferme, et la corrélation de l'être-ensemble en un monde que nous constituons de conserve s'évanouit, au lieu de mon omniscience que l'autre devrait accepter et grâce à laquelle il pourrait exister comme moi. Nous retombons précisément sur ce solipsisme héritier d'E. Husserl puisque, si je m'avance seul au lieu de la possession du monde que mon interprétation rend possible pour moi, l'autre doit en faire autant, de son côté, grâce à cette modification « esthétique »[1] que je lui apporte *« à toutes fins utiles »*. Est-ce d'ailleurs ce que nous devrions comprendre de l'affirmation d'un J. Lacan, précisant que la « guérison *[est un]* bénéfice de surcroît de la cure psychanalytique »[2] ? Libre à l'autre de faire avec ce que je dis, je me sais être dans le vrai dès lors que, m'attestant de cette interprétation, je ne peux que dire la vérité. Cette conception de la psychothérapie semble également affleurer dans son acception daseinsanalytique. Ici en effet, tout signe langagier renvoie à la constitution transcendantale d'un sujet monadique, que le thérapeute peut décrypter grâce à un apprentissage médical se redoublant, entre autre, d'une « connaissance des principes fondamentaux de la philosophie et un aperçu sur son histoire »[3]. Autant dire que le thérapeute devrait être (quasiment) omniscient pour que son interprétation des faits enregistrés ne soit pas mise en doute, et qu'elle en aille comme d'une vérité pour l'autre. Autant dire surtout que le dispositif semble exclure l'eidétique du dialogue et que le transfert se réduit ici à un échange de savoirs, en espérant qu'ils trouvent une certaine compatibilité dans le monde où ils émergent. Et si l'effet thérapeutique attendu de la psychothérapie doit reposer sur le transfert dialogique s'effectuant lorsque deux hommes se parlent, nous ne voyons pas comment il pourrait advenir de l'analyse existentielle, sauf à reposer sur l'efficace d'une psychanalyse seconde ou encore d'un soin médical annexe.

---

[1] W. Dilthey, « La naissance de l'herméneutique » [1900] In *Écrits d'esthétique*, trad. fr., D. Cohn et E. Lafon, Paris, Les Éditions du cerf, 1995, p. 306 : Pour conclure son article et en reprenant F. Schleiermacher, l'auteur affirme que le but avoué de l'interprétation esthétique « est de mieux comprendre l'auteur qu'il ne s'est compris lui-même. »

[2] J. Lacan, « Variantes de la cure-type » [1955] In *Écrits I, op. cit.*, p. 323.

[3] L. Binswanger, « La psychothérapie comme métier » In *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*, trad. fr.*op. cit.*, p. 106.

Au regard de cette efficacité thérapeutique de la psychanalyse, il nous semble que l'évolution de la méthode freudienne vers le laisser être des associations libres, soit bien plus pertinente que la seule exégèse d'un inconscient hypothétique. En effet, c'est ici que se loge – à notre avis – toute la poétique langagière de l'être-au-monde, ainsi que les possibilités métaphoriques du transfert psychothérapeutique. Par la performance des associations libres, le thérapeute demande à l'analysé de faire le récit de telle situation vécue et, de proche en proche, de toute son existence re-produite dans le témoignage. Mais là où nous nous séparons de S. Freud, c'est que nous ne pensons pas que les associations de l'analysé soient véritablement libres. En accord avec M. Merleau-Ponty, nous affirmons que le thérapeute n'est pas « comme un objet dans l'espace objectif »[1]. Même s'il ne parle que peu ou pas du tout (ce qui est impossible car les règles de bienséance l'enjoigne au moins à saluer son patient), le thérapeute est présent dans la situation psychanalytique. Il y est présent de toute l'histoire qui est la sienne et qui, silencieuse peut-être, fait néanmoins de lui un thérapeute pour cet analysé-ci, allant se raconter-là dans cette intention précise de témoigner de lui-même à son thérapeute. En fait, par son être et son histoire le faisant être ce thérapeute-ci exerçant à cet endroit-là, ce dernier vient limiter, pour l'analysé, le « laboratoire du probable que sont les paradigmes de la mise en intrigue »[2]. Nous touchons là enfin la phénoménalité psychothérapeutique proprement dite, en cela qu'elle est le mouvement redoublé – dans le dialogue et le transfert qu'il implique – de l'ouverture de deux êtres à un monde que leur être-ensemble, ici et maintenant, réactualise. Car les deux hommes qui se parlent ici auraient très bien pu le faire dans la rue, en croisant leur chemin. Nul doute que leur discours aurait été bien différent de celui qu'ils tiennent ici et maintenant, dans un dispositif psychothérapeutique d'essence historique. En effet, si leur passé les fait être ce qu'ils sont au moment de leur rencontre, leur avenir (psychothérapeutique) débute précisément là où l'un reconnaît son existence au titre d'une souffrance, alors que l'autre s'avance comme celui qui pourrait éclairer ce mal-être-au-monde ; voire même le trans-former en un moment pathique où l'être-au-monde se découvre en tant qu'il ne souffre que de ce qu'il est à son monde. Pour ce faire et à l'ouverture d'un dialogue que les associations d'idées métaphorisent, le psychanalyste phénoménologue doit assumer un transfert de significations reposant sur les variations idéatives qu'il fait exister pour son patient, dès lors que son vécu ne concorde pas avec celui prenant forme dans le récit de ce dernier. Comme le souligne H. Maldiney, il y a dans cette asymétrie

[1] M. Merleau-Ponty, « Le philosophe et la sociologie » In *Œuvres, op. cit.*, p. 1183
[2] P. Ricœur, *Temps et récit I, op. cit.*, p. 326.

existentielle, une « ambiguïté »[1] fondamentale que S. Freud faisait reposer sur la notion d'identification ; un principe que nous devons réfléchir si nous voulons nous dégager de cette position d'omniscience psychothérapeutique que nous critiquions plus avant.

> L'ambiguïté est inséparable de la situation analytique elle-même où la relation à l'autre s'articule en un double rapport : un rapport authentique de communication et un rapport inauthentique d'identification qui conditionnent la dynamique du transfert. Or ce double rapport à l'autre symbolise et réalise deux types de relation avec soi-même, deux manières d'être présent à son histoire qui impliquent deux temporalités ou plutôt deux temporalisations différentes : d'une part, le patient est au monde à travers les structures thématisées de l'identification et c'est à partir d'un passé clos que se constitue la structure temporelle de son existence, qui est alors nécessairement répétition. D'autre part, en raison du transfert, son rapport au monde passe par l'analyste qui est ou sera le foyer de toutes ses identifications, mais aussi le foyer de ses relations avec le monde, s'il accepte de dialoguer avec lui ou seulement de se parler en sa présence. Dans le dialogue dont le pouvoir intrinsèque de signification est une anticipation de sens, le temps s'ouvre à partir de l'avenir.[2]

Nous pensons que cette citation de H. Maldiney – qui vaut essentiellement pour l'analysé – vaut également pour le thérapeute, dès lors qu'il ouvre l'espace d'un dialogue dans lequel les variations imaginaires – supportées par les métaphores – réalisent un transfert de sens pour les deux hommes en présence. Si alors l'analysé s'identifie effectivement à son thérapeute, c'est parce que celui-ci s'identifie (à minima) à son patient, c'est-à-dire au moins d'une manière négative en retrouvant dans le récit du premier cet être-au-monde qu'il n'est pas (mais qu'il aurait très bien pu être). Cette double identification nécessite, pour s'analyser, que le thérapeute assume le fait d'exister comme un homme mis en face d'un autre, à la différence près qu'il se sait capable de comprendre la phénoménalité transférentielle ouverte à l'expérience suscitée de sa place *« soignante »*. Ce que nous voulons dire par là, c'est que la situation psychothérapeutique est toujours déjà une situation orientée, en cela que l'analysé est un homme qui demande et que le thérapeute est un homme dont le premier attend une réponse. L'avenir du dialogue s'ouvre donc précisément à l'horizon d'une situation anthropologique qui en appelle à la responsabilité du comprendre psychothérapeutique : au thérapeute de se choisir (ou non) comme inclus dans la compréhension ouverte par sa réduction psychothérapeutique. Dans cette compréhension où il se tient de son être, le thérapeute avance *« transférentiellement »* vers son patient pour l'amener à reconnaître que l'identification n'est efficace qu'à se fonder d'une

---

[1] H. Maldiney, « Comprendre » In *Regard, parole, espace„ op. cit.*, p. 91.
[2] *Ibid.*

concordance phénoménologique fondamentale de leur être-au-monde ; lequel être peut s'échanger métaphoriquement dans le dialogue instauré. Alors ce double rapport transférentiel dont parle H. Maldiney réalise bel et bien un double « type de relation avec soi-même »[1] qui se réactualise, en psychothérapie, dans une dimension différente pour l'analysé et le thérapeute. Si le premier y voit la source identificatoire d'un être-au-monde visé par l'intention de n'être plus souffrant, le second y retrouve l'origine de ce qu'il est (en deçà de sa fonction soignante), et qu'il doit transférer métaphoriquement au premier s'il veut le conduire à s'identifier à lui-même, c'est-à-dire à celui qui lui fait face et qui est toujours déjà lui-même.

Ceci constitue ce que nous nommions la découverte capitale d'E. Husserl ; c'est-à-dire la possibilité de nous changer nous-mêmes grâce à « notre libre imagination »[2]. Nous y apportons une première différence en précisant que notre imagination, en situation psychothérapeutique, n'est pas libre, en cela qu'elle se fonde d'un transfert métaphorique suscité à l'horizon d'une rencontre originale, où le dialogue s'ouvre au lieu d'une histoire culturellement orientée. Aussi la réduction psychothérapeutique appelée à répondre de cette situation afin de faire se tenir l'efficace de la psychanalyse phénoménologique, est une réduction autant psychologique que transcendantale. Psychologique, la réduction rend compte de la phénoménalité d'un transfert qui s'ébauche au champ d'une identification dis-cordante où l'un demande, et l'autre se propose de répondre. Transcendantale, la réduction conduit à mettre au jour l'histoire des êtres et de leur monde ; une histoire qui aboutit, ici et maintenant, à l'ouverture d'un dialogue s'avançant vers la métaphorisation d'un vécu psycho-physique s'échangeant dans les images qu'il suscite. Alors la réduction psychothérapeutique peut donner lieu à un transfert dont l'ambiguïté s'amoindrie, dès lors qu'il s'effectue à l'horizon d'une eidétique dialogique ouverte par un être-ensemble s'éprouvant à même le mouvement émotionnel d'une vie partagée. Nous apportons maintenant une seconde différence à la découverte husserlienne, en affirmant que l'imagination poétique se fonde d'une adresse que toute œuvre appelle, dès lors qu'elle se manifeste dans le monde. L'œuvre dont il s'agit ici est évidemment le récit de l'analysé, dans lequel l'imagination susceptible de le changer est supportée, non pas par sa monade subjective fermée sur elle-même, mais par l'échange dialogique que la manifestation psychothérapeutique des deux consciences incarnées ouvre pour elles deux. Soulignons au passage un des paradoxes de la pensée husserlienne ; laquelle semble vouloir faire tenir ensemble les modifications imaginaires de la subjectivité et sa substantialité immuable monadique. Il faut croire que le changement imaginatif

[1] *Ibid.*

[2] E. Husserl, *Psychologie phénoménologique*, trad. fr. *op. cit.*, p. 234.

du moi, impliqué par l'inter-subjectivité du dernier E. Husserl, n'est pas une modification conséquente de sa substance. Ce paradoxe – qui tient encore à la tendance réificatrice imprimée par la pensée du philosophe à la subjectivité constituée – disparaît entièrement dans une phénoménologie a-subjective, où le soi-même se constitue à l'ouverture de sa conscience s'incarnant en un monde qui l'émeut, en se manifestant à elle dans la chair qu'ils partagent. Or, c'est cette même épreuve que la situation de psychanalyse phénoménologique redouble, en la transportant au champ eidétique de la parole vivante, et dans lequel l'émotion se transfère de l'analysé au thérapeute (et vice versa) dès lors que le dialogue re-constitue la métaphore d'une vie ressentie se précipitant dans le récit d'un être-ensemble. Il nous faut revenir ici – aux côtés de S. Freud – à ce qui cause le transfert et implique son efficacité pour celui qui souhaite être délivré de sa souffrance existée. Nous savons déjà que la raison du transfert se subsume sous la dé-raison d'un amour porté à un autre dont la vie manifestée (en séance), se donne à moi (analysé) comme cette préoccupation bienveillante dont il (le thérapeute) me témoigne de sa compréhension. Ce qui rend possible mon récit – cette cristallisation poétique qui me fait être à un monde que je partage avec lui – c'est l'amour que nous échangeons ici et maintenant. Cette émotion aménage en nous l'espace de la métaphore appelée à nous attester ensemble, non seulement de notre ipséité existentielle sur laquelle elle s'ébauche, mais aussi et surtout de cette identité vivante que nous modelons grâce à la *« pâte »* dialogique que les changements imaginaires du monde (inter-subjectif) manifestent, comme notre désir d'être en lui. Des changements qui, consentis par amour, n'altèrent notre être-ensemble qu'à le faire croître de cette responsabilité que nous nous témoignons l'un envers l'autre, et envers un monde que nous habitons comme monde d'amour. *« Là »* où l'existence symptomatique de l'analysé devient amour, le feu de son désir renaissant – en réchauffant son sang et allégeant l'air de son souffle – conduit sa volonté nouvelle à s'élancer sur le sol du monde, que le discours thérapeutique a ouvert à l'intimité de l'être « au cœur de laquelle les Quatre (terre, ciel, Dieu et homme) sont tenus les uns aux autres »[1].

Ce que la métaphore de l'amour nous aide à aborder ici, c'est le mouvement doublement quadriparte remis en jeu dans la poétique dialogique ouverte par le transfert psychothérapeutique, au moment pathique où l'être s'avance vers ce qu'il est, en se distanciant de l'existence dont il souffrait. Il nous faudrait bien des pages pour articuler cette phénoménalité

[1] M. Heidegger, *Approche de Hölderlin*, trad. fr. *op. cit.*, p. 211-212.

transférentielle qui constitue, en propre, l'architectonique d'une psychanalyse phénoménologique dont la description dépasse largement le cadre de nos seuls prolégomènes. Même si nous n'allons pas l'élaborer ici, nous souhaitons aborder ce moment pathique du dialogue psychothérapeutique à l'horizon d'un exemple clinique qui nous servira à illustrer comment l'originalité d'une rencontre fait se tenir deux êtres-au-monde, dans la responsabilité des émotions qu'ils se témoignent en échangeant. Par l'échafaudage d'un dialogue où appert la poétique de l'art discursif, la compréhension des deux – loin de les noyer dans l'anonymat d'une chair qu'ils partagent pourtant – les différencie à l'éprouvé d'énoncés formulés en première personne. Et puisqu'il devient évident pour tous que je suis l'un des deux être-au-monde se constituant dans l'épreuve d'un récit suscité de ma place thérapeutique, je ne pourrais faire autrement que d'écrire cette rencontre en utilisant le pronom me faisant être, au quotidien, cette personne première en ceci que tout ce qui l'entoure s'y rapporte en premier lieu.

II.3.2. Un moment pathique du dialogue

> Quand on introduit la psychothérapie comme élément de toute médecine (du moins dans un cas idéal), ce qui élève la médecine au rang d'une médecine psychosomatique, ce moment du transfert devient important pour l'ensemble de la médecine. Aussi bien dans un sens global que particulier, le rapport médecin-patient devient pour ainsi dire une partie de la maladie même et donc de la sciences des maladies. À la lumière de ce principe, l'exploration, y compris l'entretien qui y conduit et surtout la rencontre dans la consultation et lors de la visite, sont une partie de la pathologie même.
>
> V. Von Weizsäcker, *Pathosophie* [1956], trad. fr. J. de Bisschop, M. Gennart, M. Ledoux, B. Maebe, C. Mugnier et A.-M. Norgeu, Grenoble, Millon, 2015, p. 205.

Prenant au sérieux cet aphorisme de V. Von Weizsäcker, je vais tenter de narrer l'évènement d'une rencontre. Celle que j'ai faite en août 2018, d'un jeune homme que j'appellerai désormais Samuel et dont l'existence *« en souffrance »* trouvait écho à la mienne propre, alors qu'elle s'avançait à l'horizon d'une vie partagée entre la pratique professionnelle et sa réflexion – disons universitaire, dont le développement vient de prendre forme en cet écrit.

Samuel a trente-cinq ans lorsqu'il motive, de lui-même, une admission psychiatrique dont la raison principale est l'apparition d'une idéation suicidaire, s'installant dans son existence jusqu'à lui faire envisager un passage à l'acte par pendaison ou précipitation. La motivation de cette première admission psychiatrique est en fait largement dirigée par son épouse ; laquelle a

récemment noté une modification drastique du rapport au monde de son conjoint. En effet, elle pense Samuel *« halluciné »* depuis peu : aux prises avec des injonctions lui ordonnant d'écrire, de *« devenir poète »* et, par ses écrits, de *« sauver l'humanité »*. Au regard de cette hospitalisation pourtant consentie, lui se montre plus ambivalent et précise que ses idées suicidaires sont en lien avec l'aboutissement de réflexions dont la pointe prend la forme d'une volonté de séparation conjugale et de changement d'orientation professionnelle. Cette volonté soudaine et clairement énoncée à son épouse, est pour lui le principal motif de sa compagne à le faire hospitaliser ; cette dernière n'ayant clairement pas l'intention de se séparer de lui. Samuel affirme qu'il a fait le tour de son union et que, même s'il n'a pas vraiment de difficulté relationnelle avec sa femme ou avec ses enfants, son désir le conduit maintenant ailleurs : au lieu imaginaire où existe cette actrice dont les photos consultées sur internet l'ont porté à en faire la visée d'un amour naissant. À ma surprise exprimée devant un tel énoncé, Samuel convient du réalisme hésitant de ce désir et se montre en accord avec moi lorsque je lui fais remarquer que la concrétisation de cet amour est, peut-être, un peu utopique. Son accord se teinte vite d'une nouvelle ambivalence raisonnée par l'idée que, pour compliqué que risque d'être le chemin jusqu'à elle, il n'est pas moins vrai que cette femme puisse être accessible puisque, étant au monde, elle est susceptible d'éprouver quelque désir. Et pourquoi pas celui de cet homme qu'elle ne connaît pas encore : lui-même qui, peut-être, est son âme sœur ? La modestie du propos emporte l'adhésion, et ma rationalité médicale se trouve déjouée par une construction langagière où l'absence de certitude et le manque de cette position grandiose attendue du paranoïaque, atteste d'une existence non *« délirante »*. Comment en est-il venu à cette idée ? Pourquoi cela le conduit-il à la volonté, non pas de proclamer sa flamme à la femme publique visée, mais à celle de vouloir s'effacer d'une existence qu'il dit enfin *« comprendre »* ? Les raisons sont plus complexes et son discours devient là plus *« diffluent »* : les associations d'idées se relâchent, au lieu d'une logorrhée discrète mais témoignant d'une exaltation thymique que la tonalité dépressive masquait de prime abord. Samuel me dit avoir voulu *« tester ses limites »*. Énoncé énigmatique au demeurant dont la justification est celle qu'il donne d'un aboutissement. Il est, dit-il, déprimé *« depuis toujours »*, ressentant un vide intérieur qu'il comble comme il le peut : par des consommations de cannabis puis d'alcool. Cette instabilité ressentie au lieu d'une existence dont le sens apparaît aléatoire, a pu régresser grâce à son engagement conjugal, il y a maintenant neuf ans de cela. Mais, là encore, l'effet n'a pas perduré. À la résurgence de cette énigme existée au quotidien, il va progressivement perdre le sommeil ; temps de conscience allongé pendant lequel il s'alcoolise en naviguant sur internet ou en écrivant des poèmes. Dans

ses écrits, il peut réfléchir (sur) sa vie, son travail d'élagueur, son couple et sa paternité. En poursuivant l'entretien, il convient que la relation à sa femme s'est distanciée, que leur vie intime est pauvre, voire *« presque inexistante »* et que son désir se porte maintenant ailleurs. La vie, pour lui, ne peut se résumer à une existence dans laquelle l'identité se noue autour d'habitudes pensées et posées afin de s'en définir en retour. Il doit bien exister quelque chose d'une vérité qui se masque sous le vêtement de l'habitude et cette vérité, dit-il, il l'a touchée du doigt dans ses réflexions nocturnes et ses poèmes. Il s'agit d'une vérité brillante, ne pouvant se dire et ne se vivant qu'à l'évanescence de cette identité (la sienne) qu'elle semble vouloir dissoudre. Cela, précise-t-il, est au moins en partie la raison qui le porterait à se suicider : comment vivre vraiment, dès lors que nous devons exister au-delà des mots qui nous disent et nous font être en fait ? Et puis, en deçà de cette raison proprement phénoménale, je trouve la compréhension factuelle de son trouble. Sa femme, dit-il, était partie seule une quinzaine de jours, afin d'effectuer un voyage spirituel. Le laissant avec ses enfants, elle semble lui retirer cette identification symbolique qui le fait être *« son homme »* à elle. Le psychanalyste – toujours prêt à s'éveiller en moi à l'occasion d'une pratique bien plus rassurante lorsqu'elle se nourrit d'interprétations apprises – voit là précisément la pointe de cette *« désorganisation psychique aigüe »* qui, maintenant, prend le masque anthropologique de ce que la psychiatrie nomme *« décompensation mixte d'un trouble schizo-affectif »*.

Pour justifier le diagnostic d'état mixte de Samuel, je retiens d'abord les éléments dépressifs que sont la perte de sens alléguée au regard de son existence entière, la péjoration d'un avenir que son quotidien annonce et dans lequel il ne se projette plus et, bien sûr, cette volonté suicidaire aboutissant à quelques tentatives de passages à l'acte. Je note ensuite les éléments cliniques en lien avec l'état hypomaniaque que sont l'exaltation psychique, la logorrhée discrète, la diffluence des idées et l'hermétisme des énoncés. L'hypothèse neuro-biologique avancée pour rendre raison de la *« décompensation actuelle »*, serait principalement celle d'un état induit par la consommation de toxiques ; consommation qu'il reconnaît volontiers et dont l'excès récent a pu voir aboutir la désorganisation psychique aiguë. Pour important que soit ce diagnostic – qui me sert à proposer une prise en charge médicale ordonnée et que l'équipe soignante pourra mettre en place à l'occasion de l'admission psychiatrique – je ne peux m'empêcher d'avancer plus avant, vers une interprétation psycho-dynamique de cette soudaine déraison que Samuel présente là. Si je ne me contente pas du diagnostic de *« trouble bipolaire »*, c'est que j'ai noté cette impression de vide de la pensée préexistante à la décompensation. J'ai également retenu l'instabilité

existentielle, le questionnement identitaire aboutissant à des constructions langagières abstraites voire illogiques, et surtout cette *« dissociation de la personnalité »* où l'absence de difficulté relationnelle, par exemple, côtoie pourtant la volonté d'en finir. Ambivalence bien habituelle pourrait-on m'objecter, mais ici énoncée dans la plus grande *« discordance affective »* où les velléités suicidaires sont amenées au langage avec un grand sourire. Enfin, les interprétations psychanalytiques que je suis amené à faire, à l'évocation de sa biographie, me portent à construire le *« cas clinique »* de Samuel autour de la sentence freudienne d'une organisation psychotique de sa personnalité.

Il me parle en effet d'une *« enfance carencée »,* pendant laquelle il aurait été *« abandonné par ses parents »* à l'âge de 15 ans. Il en garde, de fait, une grande rancœur contre sa mère qu'il décrit comme un personnage *« autoritaire »,* n'ayant laissé que bien peu de place à l'expression du désir de ses enfants. Aussi précise-t-il – après avoir consulté une psychologue lui ayant dit que sa mère était *« perverse narcissique »* et après avoir consulté les traits de ce caractère sur internet – qu'il eu le sentiment d'être comme *« instrumentalisé »* par ce désir maternel écrasant. En deçà d'un diagnostic aussi hasardeux, il nous faut entendre que Samuel s'existe comme la victime d'une mère dont l'absence de faille narcissique exprimée est vue, par l'enfant, équivalente à celle du père de cette horde primitive dont parlait S. Freud et qui pouvait jouir de ses sujets jusqu'à les faire disparaître. Aussi pouvais-je penser que la libido infantile de mon patient en était restée à ce stade archaïque, où l'identité du sujet ne peut se construire sans le sésame d'une castration œdipienne dont la mère (au moins) n'était pas symboliquement marquée. Mais nous savons que le symbole de la castration œdipienne est supporté, dans le langage tenu à l'enfant, par cet interdit de l'inceste que le père doit pouvoir rendre obvie. Or justement – et là est la pierre de touche de mon interprétation psychanalytique – le père de Samuel ne semble pouvoir prendre place dans le discours de mon patient. À aucune reprise Samuel ne parle de son père, soit pour le décrire, soit pour en illustrer les relations tenues avec lui. L'impossibilité langagière d'une identification paternelle me porte à avancer cette « forclusion »[1] du symbolisme de la castration qui – pour J. Lacan comme pour le psychanalyste que je suis – est le signe paradigmatique de toute structure psychotique. Dès lors le tableau

[1] J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose » In *Écrits II, op. cit.*, p. 36 : « Extrayons de plusieurs textes de Freud un terme qui y est assez articulé pour les rendre injustifiables si ce terme n'y désigne pas une fonction de l'inconscient distincte du refoulé. Tenons pour démontré ce qui fut le cœur de mon séminaire sur les psychoses, à savoir que ce terme se rapporte à l'implication la plus nécessaire de sa pensée quand elle se mesure au phénomène de la psychose : c'est le terme de *Verwerfung*. *[…]* La *Verwerfung* sera donc tenue par nous pour *forclusion* du signifiant. Au point où, nous verrons comment, est appelé le Nom-du-Père, peut répondre dans l'Autre un pur et simple trou, lequel par la carence de l'effet métaphorique provoquera un trou correspondant à la place de la signification phallique. »

clinique que me présente Samuel s'éclaire d'une interprétation psychanalytique, où la *« désintrication des pulsions »* de vie et de mort explicite la désorganisation thymique aiguë. Il me devient clair que l'hémorragie libidinale de mon patient fait éclater son sentiment moïque, à l'endroit de cette perte de sens d'une vie se résumant à un désir sans objet. Là où sa paternité tenait un narcissisme vacillant s'éprouvant à l'aune du sens identitaire redoublé lorsque Samuel pouvait se dire *« l'homme de sa femme »*, plus aucun symbole ne retient la guerre acharnée des pulsions inconscientes à la disparition d'une épouse qui pourrait bien – comme la mère de Samuel avant elle – n'en faire qu'à son bon plaisir sans ce soucier d'un autre qu'elle ne ferait qu'utiliser. À la disparition de l'objet de son désir dont le signifiant *« femme »* renvoie à celui du père qu'il ne peut être seul, la mélancolie de Samuel se profile, faisant écho à une exaltation thymique là où pulsions de mort et de vie se répondent, sans lien signifiant l'unité d'un moi qu'elles désorganisent. Maintenant, seule l'écriture – ou plutôt l'alignement de signes écrits dont le symbolisme inexistant n'en répond qu'à l'hermétisme d'une pensée psychotique incompréhensible – peut voir advenir la ré-organisation d'un moi à la topologie incertaine. Je retrouve ici et de manière exemplaire, la voie lacanienne de cette auto-thérapie *« sinthomatique »* qui permis à J. Joyce de ne pas sombrer dans la folie schizophrénique. Pour preuve, cet extrait du seul texte que Samuel portera à ma connaissance et qui illustre particulièrement bien son rapport à la mère ; rapport autour duquel toutes les identifications féminines semblent se construire pour lui :

> L'homme me donne l'impression de regarder ses maîtres, son Dieu, tel un fœtus dans le ventre de sa mère, comme un enfant capricieux, incapable de le ressentir. Il en vante les histoires pour s'en rapprocher sans jamais le toucher du doigt. Les peuples primitifs me semblent supérieurs à cet effet. Du fait de rester à l'état pré-natal dans leur nature mère, c'est-à-dire sans mémoire, sans ego. Moi, j'ai trouvé mon Dieu, donnons-nous le choix ! Il a deux Saints, une chatte et c'est la femme ! Et mon cœur brûlé ne m'amuse.[1]

Cet extrait est bien plus riche d'enseignements que les quelques traits psycho-dynamiques déjà soulignés, mais je n'y reviendrais pas tant il fonde sans peine mon interprétation psychanalytique. En revanche, les mots utilisés et les tournures de phrases se prêtent volontiers à une interprétation daseinsanalytique que je vais tenter d'avancer maintenant. Renforçant l'impression de psychose maniaco-dépressive, je note comment le texte de Samuel fait alterner le

[1] J'ai pris la liberté de corriger les fautes d'orthographe qui, pourtant, ont une réelle importance pour Samuel. En conservant l'orthographe original, les possibilités d'interprétations deviennent tellement plus nombreuses qu'il nous faudrait bien plus d'espace pour en rendre compte.

dedans avec le dehors, le haut avec le bas, le grand avec le petit. Et si j'accepte de voir, dans les actes de mon patient dont son texte témoigne, le reflet immédiat de sa structuration subjective transcendantale, alors je retrouve dans cette oscillation des extrêmes la constitution de deux mondes que tout oppose mais qui pourtant co-existent chez Samuel. *« L'homme »* qu'est Samuel dans son monde mélancolique, est un *« fœtus dans le ventre de sa mère ».* Le sujet se manifeste donc ici comme un étant dont l'existence ne peut s'attester d'elle-même puisqu'elle se soutient de l'autre par lequel il est ; un étant menacé d'une immaturité incompatible avec cette vie au monde, qu'il est même *« incapable de ressentir »*. La mélancolie de Samuel le fait être *« au dedans »* : là où la transcendance du monde concret se donne à lui comme un *« Dieu »* ne pouvant être *« touché du doigt »*. L'extériorité est ici inaccessible, le sujet transcendantal ne semble pas pouvoir s'exister dans un monde où *« les histoires »* ne sont que de vaines illusions à faire tenir un dehors pour le moins énigmatique, sinon angoissant et destructeur. Le monde du *« Dieu »* est en haut, là où le sujet qu'est Samuel ne peut que *« regarder »* de cette position basse occupée de l'intérieur où il se tient ; où il s'abrite pour être. L'épreuve mélancolique du monde se donne à mon patient au titre de ce chaos tout prêt à l'engloutir et menaçant tout autant l'objet de son désir : ce *« maître »* tout puissant qui le contient pour le moment mais dont l'absence pourrait très bien le détruire. Je peux donc avancer que *« les histoires »* qu'il se raconte pour *« vanter »* cet extérieur chaotique, peinent à attester Samuel de lui-même ; incapables qu'elles sont à le faire être-au-monde, à le faire sortir de ce transcendantalisme mélancolique qui semble être sa seule vérité. Mais là, justement, le versant maniaque prend le relais. L'identification de Samuel à ce *« peuple primitif »* dont il rêve, l'élève vers un monde où sa toute puissance imaginaire peut le faire s'exister comme un être *« sans mémoire, sans ego ».* Mon patient aspire à en rester à un étant naturel, s'existant à même une *« nature »* nourricière dont la figure s'est décalée du Dieu omnipotent qu'est la mère, à la tranquillité d'un extérieur accueillant dont il participe de son être. Le monde transcendantal de Samuel devient extérieur et *« s'horizontalise »,* au lieu où les egos ne luttent plus de leur désir d'être-au-monde puisqu'ils ont tous disparu. J'avance alors cette interprétation dans laquelle le sujet transcendantal mélancolique se dépasse lui-même, en s'abandonnant à une nature bienveillante qui, au contraire de sa mère, le nourrit de cette bienveillance le berçant et l'endormant jusqu'à faire disparaître sa mémoire déprimée. À ce moment là, l'ego pur de Samuel peut alors exulter sa « puissance de l'affirmation-du-Je au milieu du chaos de l'expérience mélancolique ou maniaque »[1]. *« Moi,* dit-

[1] L. Binswanger, *Mélancolie et manie*, trad. fr. *op. cit.*, p. 121.

il, *j'ai trouvé mon Dieu »*. Par *« ce choix »* qu'il se donne à se détourner d'un ego partagé entre sa dérision mélancolique et sa splendeur maniaque naturellement anonyme, l'ego pur de Samuel recréer l'objet de son désir disparu par identification à une *« femme »* dont la seule fonction sexuelle lui permettrait d'être un homme en face d'elle. Pour autant et pris au piège de la structure transcendantale du monde dans lequel seul, il se tient, Samuel n'apparaît plus qu'au titre d'un *« cœur brûlé »* incapable de *« s'amuser »* d'une vie au monde où les affects, habituellement, conduisent l'homme à se tenir comme une conscience incarnée et disposée à l'accueil du monde qui l'atteste. L'esseulement (transcendantal) de l'ego pur est ici exemplaire et le monde de Samuel ne semble pouvoir s'échanger avec le mien, sauf à mon effort de rendre nos mondes au minimum compatibles pour l'un et l'autre, et pour cet être-ensemble dont le partage nous semble interdit. N'est-ce pas là d'ailleurs ce que je devrais *« comprendre »* de cet autre extrait du texte de Samuel dans lequel l'identification à la femme – dont la nature semble pour lui d'essence sexuelle – devient indiscutable :

> Elle s'éloigne, revient plus forte ! Soudain le tonnerre, un tremblement, nom de Dieu ! Et puis l'enivre exquise… toujours. Je tiens bon, elle m'emporte en un songe, je suis séduit, tout en moi me conduit vers la beauté divine. Elle me dit des mots doux, elle m'étonne moi-même. Elle me rassure, de ce que je ne suis rien, comme lasse de trop voir l'absence illusoire. Je ne vois plus personne, je ne vois qu'elle et elle est tout mon monde. Aimer la femme, c'est aimer la nature… sa propre nature.

Il me semble pourtant qu'à interpréter comme je le fais jusque là les énoncés et les écrits de Samuel, je passe à côté de quelque chose qui me touche. À l'entendre et à le lire, je ressens quelque chose de son être expérimentant un monde se rapprochant du mien ; lequel monde s'écrit également en un effort philosophique où la phénoménalité de la conscience s'incarne en métaphores qui la disent. Par ma réduction psychologique première, qu'ai-je compris de Samuel ? Qu'il était atteint d'un trouble psychique que je pouvais diagnostiquer et que je savais médicalement traiter. Par ma réduction transcendantale seconde, j'ai pu proposer un schéma des mondes subjectifs de mon patient, sans pouvoir les comprendre puisqu'ils restaient essentiellement distincts du mien propre. Par l'une comme l'autre de ces interprétations, je me suis compris moi-même : d'abord à l'exercice de cette fonction professionnelle qui m'atteste au quotidien en tant que *« chef »* d'un service de psychiatrie adulte, puis comme ce *« philosophe »* dont l'effort consiste à théoriser son expérience professionnelle. Mais de Samuel, ces interprétations ne font transparaître que bien peu, au sens où rien ne semble pouvoir nous permettre de nous avancer vers une compréhension mutuelle qui s'ébaucherait d'un véritable

dialogue, dans lequel nos deux êtres se dévoileraient de concert. Pour cela, je dois prendre le risque de me dévoiler justement : de me départir de cette position d'ascendance thérapeutique que ma fonction professionnelle induit forcément aux yeux de tous ceux qui s'existent comme *« mes patients »*. Pour ce faire donc, ma réduction psychothérapeutique doit inclure cette image que je suis pour l'autre, et que mes interprétations attestent au lieu de cette position de savoir qu'elles assoient justement.

Aussi et à distance de la crise suicidaire qui avait amené Samuel à l'hôpital, vais-je me suffire de l'accueil de ses énoncés – sans a priori médical – et accepter de le voir sortir de l'unité comme il le demande, alors même que sa présentation clinique témoigne encore d'un état *« un peu »* mixte. Il reviendra aux consultations fixées et poursuivra l'élaboration de son expérience du monde, dont l'accueil que j'en fais lui permet cette *« confiance »* qu'il me manifeste. Son état se stabilise et l'autorise à avancer la mise en forme de sa pensée ; laquelle mise en forme ne semble plus incompatible avec son travail d'élagueur qu'il reprend. Son histoire d'amour utopique avec l'actrice qu'il visait ne se dit plus en séance, même si je reste persuadé que cet imaginaire est toujours actif à l'arrière plan du monde qu'il m'évoque comme étant le sien ; un monde dans lequel je me reconnais de plus en plus comme le mien. Samuel vit toujours avec sa compagne et leur lien se renforce même, jusqu'au nouveau départ ponctuel de cette dernière. Une absence qui *« précipite »* Samuel vers un autre épisode de *« désorganisation psychique »*, plus volontiers mélancolique cette fois-ci. Aux prises avec ce même désir grandiose qu'il exprimait auparavant et son impossibilité manifeste de le vivre, Samuel est de nouveau hospitalisé dans un état d'hébétude où la seule phrase qu'il peut encore prononcer est celle-ci : *« tuez-moi »*. Vite rassuré par l'unité psychiatrique qui, pour tous, se substitue bien souvent à l'imaginaire d'une mère défaillante, Samuel retrouve rapidement l'usage des mots et va pouvoir exprimer sa souffrance. M'avançant là précisément à ce moment pathique où le dialogue devient possible, je vais lui formuler ce qui pourrait être une interprétation de son rapport au-monde, avec l'espoir qu'il l'entende comme une métaphore et non pas justement comme une interprétation. Par ce simple énoncé lui proposant d'entendre sa formule répétée comme un *« tu es moi »*, l'être-au-monde de Samuel s'ouvre à la métaphorisation d'une pensée dont son texte témoignait déjà. De là puis-je accueillir ce qui me touche en lui, en retrouvant – à ma grande surprise – l'épreuve du monde philosophique que j'ai mis en forme ici. Aussi va-t-il mettre en mot la matérialité d'un trouble bipolaire s'éclairant de son individualité propre, dans laquelle il se voit partagé entre une existence *« astrale »* et une vie de plus en plus *« infra-terrestre »*. Nous acceptons ensemble ce témoignage comme une métaphore, dans laquelle son être-au-monde évolue entre les astres et la

terre des hommes. Nous le retrouvons alors lui-même, l'élagueur, toujours au lieu intermédiaire où la conscience s'existe d'une compréhension grandiose du cosmos, rendue possible par un ancrage terrestre où les racines de la vie assurent la croissance de son existence. Entre le ciel et la terre, le récit de Samuel concilie la vérité du Dieu et la vie des mortels, à l'existence d'une chair dont la souffrance ne s'éteint qu'à se partager d'un *« tu es moi »*. Et ce partage nous l'éprouvons ensemble à ce moment précis où notre être-au-monde se rejoint : la où *« ma »* philosophie s'atteste des énoncés d'un homme en souffrance, mais dont la souffrance est mienne en tant que je suis moi-même de son monde. Un monde dans lequel la parole se vit en s'échangeant au titre d'un témoignage de l'être-ensemble : à l'éprouvé de la chair qui nous rend mortels, autant qu'à l'appropriation consciente d'une vérité que la métaphore langagière du dialogue contient, pour nous élever vers la compréhension du tout.

À cette compréhension ontologique de notre être-ensemble, Samuel va très vite se *« ré-organiser »* sans qu'il ne soit besoin d'une médicalisation excessive. Il sortira de l'hôpital une semaine après son admission, en me laissant le texte dont j'ai repris les extraits ici et que je considère comme un poème dans lequel son être s'exprime, en tant que ce qu'il est. Il me le confirmera à l'occasion de notre dernière consultation et je me permettrais – avec son accord – de lire à haute voix l'intégralité de ce poème, sans en proposer d'interprétation. Laissant être les mots, ses mots, l'émotion de Samuel se manifeste alors à l'ouverture d'une altérité dans laquelle il peut enfin se reconnaître. Il terminera l'entretien en me remerciant d'avoir fait cela *« pour lui »* car, dit-il, lorsqu'il pensera à quelqu'un lisant ce poème – qu'il compte rendre publique – il pourra s'accrocher à mon être prononçant ses mots, dans cet accueil où je me tiens sans médiation théorique.

Je terminerais maintenant mon écrit en laissant la parole à Samuel qui, à mon avis, exprime bien les idées que j'ai tenté de travailler ici. J'en proposerais seulement une mise en forme qui rapprochera son écriture du poème :

> À quel moment avons-nous perdu notre nature ?
> Voilà une question qui mérite d'être soulevée.
> Et s'il y a un néolithique en chaque homme et femme,
> un paysan est toujours un poète, tous les jours].
> Si chaque individu y révélait le sujet de son génie, sa capacité dégénérée,
> il n'est bête pour l'avenir].
> C'est ce que je suis, ce que je porte, un génie raz la terre.
> Intellectuel à ses heures, sot bien souvent.
> J'ai choisi mon histoire, celle que je me raconte en me balançant, léger,
> sur un air d'opérette].

CONCLUSION

> Une situation peinte, un évènement raconté doit d'abord reproduire la situation et le fait réel ; mais le fait que nous nous rapportons indirectement à eux, par l'entremise du tableau et du récit, leur apporte une modification essentielle. Elle ne tient pas à l'éclairage et à la composition du tableau, à la tendance et à l'arrangement du narrateur, mais déjà à la relation indirecte que nous entretenons avec eux – à leur exotisme au sens étymologique du terme. *[...]* L'exotisme apporte une modification à la compréhension même. Les « objets » sont dehors, sans que ce dehors se réfère à un « intérieur », sans qu'ils soient déjà naturellement « possédés ». Le tableau, la statue, le livre sont les objets de *notre* monde, mais à travers eux, les choses représentées s'arrachent à notre monde. L'art, même le plus réaliste, communique ce caractère d'*altérité* aux objets représentés qui font cependant partie de notre monde.
>
> E. Levinas, *De l'existence à l'existant* [1947], Paris, Vrin, 2013, p. 73-74.

Si nous nous mettons à distance de la relation psychothérapeutique que nous venons de dessiner, nous pouvons certes mieux la penser, mais ne pouvons pas la faire être au titre de ce que nous qualifions justement de *« thérapeutique »*. D'un côté, la situation psychothérapeutique a sans doute aidé le thérapeute à mettre en forme sa pensée (philosophique), et à en restituer le « tableau »[1] par l'entremise d'une écriture venant se dérouler jusque là. D'un autre côté et en deçà d'un effet que l'on espère thérapeutique, la même situation a permis au *« patient »* de livrer une œuvre poétique, dans laquelle sa *« déraison »* n'a pas à être raisonnée pour témoigner de cet « exotisme »[2] où se loge l'altérité nécessaire à la structuration « *intersubjective »* du monde. Pour ce faire – disions-nous – il nous a fallu mettre en œuvre une *« réduction psychothérapeutique »* de l'évènement, afin de voir s'installer ce transfert métaphorique portant l'être à s'exprimer immédiatement dans le monde ; c'est-à-dire sans qu'il ne soit besoin d'une médiation (herméneutique) responsable de la « transmutation »[3] formelle de l'extérieur en intérieur. Par la production poétique, l'analysé décèle son être-au-monde que le thérapeute accueille sans l'interpréter. Or justement, c'est cet accueil qui a pu faire advenir une « altérité »[4] poétique, par laquelle l'analysé s'est compris lui-même en tant qu'il est cet autre fondamental, se manifestant à même le monde par la production des actes dont il est responsable pour lui-même et pour les autres. Et si nous maintenons qu'il a fallu, pour rendre cela possible, mettre en œuvre ce que nous nommions une *« réduction psychothérapeutique »*, alors se présente un sérieux problème que nous avons – pour ainsi dire contourné, grâce à la notion du *« moment pathique »* que nous empruntions à Henri Maldiney et Viktor Von Weizsäcker. Ce problème est évidemment

---

[1] E. Levinas, *De l'existence à l'existant, op. cit.*, p. 73

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, p. 74.

[4] *Ibid.*

celui de la réduction phénoménologique elle-même : méthode husserlienne donnant droit au corpus philosophique dont notre écrit se réclame et qui doit rendre possible l'accueil de cet exotisme du poème, sans que celui réalisant la réduction ne se donne à exister dans le poème lui-même.

Avant de tenter d'articuler cette problématique de la réduction, nous devons retracer notre cheminement pour en faire ressortir les étapes propres à mettre en forme cette nouvelle question. Nous sommes partis de la psychanalyse freudienne dont *« l'aboutissement »* lacanien nous paraissait bien réducteur, en cela qu'il semblait exclure toute cette dimension poétique dans laquelle le langage se donne à l'être-au-monde, en tant que possibilité de manifester son être et le monde dont il est. Par la mise en perspective philosophique de la psychanalyse, il nous est apparu que ses limites transcendantales lui donnait des allures systématiques ; la poursuite de sa construction nécessitant une adaptation perpétuelle à l'individualité dont elle traitait pourtant, sans pouvoir réellement la reconnaître. Délaissant alors le champ thérapeutique sur lequel elle s'élevait, la psychothérapie psychanalytique semblait *« abandonner »* l'individu souffrant, au profit d'une interprétation du monde humain à l'historicité transcendante d'un mythe se partageant dans l'inconscient. Ici, la daseinsanalyse de L. Binswanger semblait pouvoir nous *« sauver »* de cette impasse thérapeutique, dans laquelle les psychanalyses freudienne puis lacanienne s'avançaient. Mais avant d'aborder l'analyse existentielle, nous devions comprendre les assises philosophiques sur lesquelles elle reposait et devions donc reprendre les efforts phénoménologiques et existentialistes ; lesquels proposaient des constructions subjectives susceptibles de nous faire retrouver cette individualité de l'être-au-monde que nous cherchions à appréhender. Se construisant sur un fondement existentiel qu'elle semblait radicaliser, la daseinsanalyse avait tendance à rendre difficile la compréhension de l'être-ensemble, en excluant les unes des autres les individualités qui habituellement se complètent, afin de faire tenir un monde dans lequel le partage de la vie n'a d'égal que la fondation d'une histoire *« commune »* dont les mots témoignent lorsqu'ils s'échangent. En fait cette radicalisation, s'appuyant sur la pensée substantialiste du dernier E. Husserl, nous invitait à reprendre les efforts thérapeutiques des psychothérapies qui nous guidaient jusque là, en mettant entre parenthèses l'a priori subjectiviste qui les conduisait. Pour cela, nous devions repenser le symptôme psychique comme un *« simple »* phénomène, qui ne témoignait pas d'une construction transcendantale fermée sur elle-même dont le sens se donnait par interprétation.

En abordant le symptôme psychique comme une manifestation corrélative de l'être-au-monde, nous évacuions implicitement sa constitution apriorique et suspendions notre jugement quant à la possibilité qu'il se fonde d'un inconscient ou d'un ego monadique. En repartant de la phénoménalité de la conscience dans le monde qu'elle dévoile et qui la dévoile dans la connaissance qu'elle en prend, nous pouvions reconnaître que le phénomène vécu ne pouvait entièrement se thématiser, sauf à faire retomber notre pensée dans une systématisation que l'ouverture corrélationnelle interdisait. Par la *« corrélation sensuelle »* du phénomène symptomatique au monde qu'il décèle, nous approchions la psychanalyse phénoménologique à l'horizon d'une ouverture faisant questionner la nosographie psychiatrique, en tant que sa reconnaissance témoignait forcément d'une anthropologie menaçant de refermer sur elle-même notre phénoménologie du *« mal-être-au-monde »*. Évidemment, notre effort philosophique se risquait ici à voir son aboutissement se restreindre à un psychologisme, ne témoignant que d'une application pratique et injustifiée des avancées de la phénoménologie. Nous devions alors reconnaître que phénoménologie et anthropologie était nécessaire l'une à l'autre ; la première devant partir des faits de l'anthropologie afin de s'avancer vers la vérité qu'ils contiennent individuellement, et la seconde ayant besoin du questionnement philosophique pour ne pas se restreindre à un dogme que la généralisation de son induction perpétue de manière circulaire. Loin de s'affronter, les deux corpus pouvaient se tenir de conserve s'ils ne se restreignaient pas à ce qui, d'une théorie, en excluait implicitement l'autre. Plus précisément, en pensant les conditions d'un exercice psychothérapeutique questionnant phénoménalement toujours son corpus théorique, nous pouvions faire se développer notre pratique à l'horizon d'un soin justifié par sa remise en question. Nous avancions ici une justification phénoménale de l'anthropologie médicale, dès lors que la corrélation des deux champs théoriques constituait le fondement d'une pratique dont le mouvement se déploie en deçà de la dialectique sujet/objet. Car ce que nous apprit la réflexion sur la justification phénoménologique de l'anthropologie médicale, c'est que les deux champs peuvent exister ensemble dès lors que l'un ne se fait pas l'objet de l'autre. À l'égal, nous pouvions reconnaître que les phénomènes du symptôme et du *« mal-être-au-monde »* existé à travers lui, ne devaient pas donner lieu à une réflexion dialectique mais pouvaient être compris corrélationnellement, à même leur manifestation. En reprenant la phénoménologie a-subjective de J. Patočka héritière du dernier M. Merleau-Ponty, nous abordions le symptôme psychique sous un jour nouveau ; à savoir celui de la corrélation psycho-physique d'où émergeait la différence que la conscience supporte, dans l'identité de cette chair du monde dans laquelle elle s'incarne et s'explicite. Après avoir distingué les champs

phénoménaux physique et psychique dans lequel l'être-au-monde (symptomatique) s'existe, nous dépassions cette différence pour unifier leur présence à l'horizon pathosophique d'une existence passive autant qu'active. Nous pouvions en conclure que la distinction des champs subjectif et objectif – aussi bien que celle des champs passif et actif – ne recouvrait plus d'efficace au regard de la prise en compte phénoménologique du symptôme en tant qu'apparaissant. En suivant les idées de R. Barbaras nous retenions que, si le sujet pouvait s'abstraire à l'être-au-monde, ce dernier – devenu mouvement corrélationnel – opérait soit *« sur »* le transcendantalisme de son existence corporelle (J. Patočka), soit *« sur »* le naturalisme d'une pulsionnalité égale à celle que S. Freud avait découverte (R. Barbaras). Alors, le mouvement d'ancrage (patočkien) transcendait l'être pour le faire exister secondairement comme soi-même, et le mouvement de la vie se partageant entre tous les étants (barbarassiens), nécessitait de la conscience qu'elle se désire pour être, et qu'elle s'atteigne elle-même dans l'extinction de son désir en tant qu'il est volonté de retour à la vie du monde. Le symptôme de l'homme dont son moi témoigne, n'était donc plus que l'expression de cet *« éternel retour au même »* : un retour à la vie du monde dont le fond inchoatif est le lieu de l'être indifférencié et implicitement sain puisqu'originaire. La souffrance de l'homme se fondait ici de l'exclusion vitale de son être-au-monde, dont le mouvement conflictuel se jouait entre un faire apparaître le monde et un retour à cet être anonyme qu'est le monde avant son apparition. Mouvement partiel émergeant du monde, la conscience d'être-au-monde ne pouvait se manifester qu'au titre d'un *« mal-être-au-monde »*, puisque la vie venait de lui assigner ce symptôme qu'est son existence ; laquelle témoignait d'une *« moindre »* vie nécessaire à faire apparaître ce qui est. Dès lors, il devenait difficile de rendre raison de l'individualité des symptômes ; lesquels étaient maintenant ceux du monde s'ouvrant en l'homme dans une passivité que la daseinsanalyse avait pressentie. Il nous fallait l'activité de la conscience se désirant pour être, afin que sa passivité se récupère en son activité à l'évènement pathosophique de la création d'un moi individuel, que la conscience pouvait exister comme ce symptôme privé lui donnant accès au monde, précisément là où elle l'exprimait. En fait, le symptôme psychique nous semblait témoigner du mouvement vivant du monde dont la conscience n'est qu'un des phénomènes. Expression de la liberté d'un être-au-monde partiellement exclu de cette vie qu'il tente de rejoindre, le symptôme que le moi manifeste pour l'homme questionnait alors sa caractérisation anthropologique, en regard de son a-normalité. En son fonctionnement irraisonnée – à l'égal de son fonctionnement insomniaque – la conscience manifestait les pensées qui, du monde, s'ouvraient en l'homme sans que son activité désirante les lui fasse signifier pour lui-même ou les autres. Plus originaire que tout acte

intentionnel, le symptôme psychique se donnait là comme le témoin d'une dynamique phénoménale que tous se partageaient, mais que certains pouvaient transformer en s'endormant sur le sentiment d'un moi que les autres reconnaissaient *« comme »* le leur. De là, nous pouvions comprendre phénoménalement le symptôme ; c'est-à-dire l'abstraire à notre existence propre, pourtant non symptomatique. De là surtout, si le symptôme demeurait phénomène, la maladie mentale disparaissait et laissait être(-au-monde) celui qui s'exprimait en souffrance ; tout autant que celui s'exprimant en psychothérapeute. Implicitement à cette ébauche phénoménologique de la compréhension du symptôme psychique, nous devions nous arrêter sur le lexique psychiatrique qui semblait faire, de la liberté expressive de l'être-au-monde, l'indice d'un déterminisme psychologique aliénant que la psychothérapie devrait rééduquer. Loin de nous l'idée de rejoindre une anti-psychiatrie ayant déjà bien montré ses limites. Nous proposions une réflexion sur les enjeux normatifs du discours social, à l'horizon d'une souffrance *« subjective »* bien réelle et qu'une psychanalyse phénoménologique pourrait supporter, en la faisant être-dans-le-monde. Nous rejoignions par là l'ontologie herméneutique heideggerienne, dont le fondement historial semblait pouvoir rendre compte de la distinction du *« normal »* et du *« pathologique »,* que l'*on* applique à l'être. Car voilà bien deux mots qui, chacun leur tour, voilent l'être qui s'y cache pour l'autre et le monde qui les dit. Deux mots qui ouvrent le monde d'une manière bien différente pour celui qui est dit tel ou tel. Le mot revêtait ici sa pleine fonction pratique dans la *« patéfaction »* d'un être qu'il épinglait et celait, à l'horizon de deux perspectives mondaines bien distinctes. Et si la langue se tient toujours *« dans l'oeil du mot »*, c'est par l'accueil de la parole que la vérité de l'être pourra se dévoiler plus pleinement, pour laisser exister les possibilités que le mot, toujours déjà, semble restreindre. Dans sa phénoménalité la plus élémentaire, le *« trouble mental »* apparaissait ici comme une explicitation de l'être, en présence du monde qui s'organisait autour de lui. Aussi le soi-disant trouble était alors bien l'équivalent d'une production artistique en cela que, de son étant même, le symptôme troublait quelque chose ; à savoir le monde dans lequel il se manifestait. Le symptôme ne faisait donc que stigmatiser le monde dans le discours de l'autre : là où le *« mal-être-au-monde »* s'ouvrait au lieu historique de ce que les hommes ont toujours déjà dénoncé comme a-normal. Ne se donnant comme malade que dans un monde historique où l'anthropologie réductrice en avait décidé ainsi, l'existence du sujet symptomatique en appelait maintenant à une *ἐποχή* phénoménologique ; seule à même d'ouvrir l'existence symptomatique à un être-au-monde dont la possibilité d'être est tout aussi bien celle de n'être pas malade.

Délaissant définitivement la notion d'inconscient, nous nous demandions si la constitution corrélative de l'être-au-monde ne suffisait pas à justifier les errements de la raison, et leurs (re)constructions narratives que le travail psychothérapeutique produit. Il nous fallait considérer ici cette remise en jeu (microcosmique) du monde, que le dialogue fait être entre deux hommes (ou femmes) *« s'explicitant l'un avec l'autre »*. La question se posait alors de savoir pourquoi nous maintenions le terme de *« psychanalyse »*, au regard de la psychothérapie que nous proposions. Nous répondions qu'à maintenir ce vocable, nous le prenions au sens premier ; à savoir que nous visions une analyse de la psyché en tant qu'elle est un des phénomènes du monde. Nous retrouvions là cette idée retenue de la psychanalyse freudienne : le symptôme n'est pas forcément témoin d'une souffrance mais pointe toujours en direction du phénomène de la psyché, dont la *« constitution minimale »* se subsume, pour nous, à être-au-monde. De là nous pouvions saisir comment l'ouverture de la conscience faisait être un monde, *« là »* où elle s'existait ; c'est-à-dire là où elle comprend le monde comme sien et où le sens de son symptôme privé se justifie, pour elle (au moins). Nous considérions alors que la compréhension du monde et de l'être que propose le dispositif psychothérapeutique, s'élevait sur une véritable réduction mettant en avant deux consciences, dans une corrélation existentielle portée vers un même but : celui d'une explicitation de l'être-au-monde que seuls les monologues séparent. S. Freud l'avait pressenti, l'explicitation de l'être-au-monde souffrant doit en passer par la mise hors jeu du monde lui-même. Pour autant, ce que le psychanalyste a manqué, c'est que le monde ne doit pas être annulé pour autant. Le monde, dans son retrait phénoménologique, doit rester manifeste à la conscience dès lors qu'elle s'explicite par les mots qui lui donnent corps. Nul besoin d'une ontologie des représentations telle que S. Freud semblait l'emprunter à l'idéalisme transcendantal, pour que l'être s'apprésente là où il est. Nul besoin d'une mythologique des pulsions pour rendre compte de la volonté et de la liberté d'un être, que le monde manifeste dans la langue qui l'abrite. En ne retenant pas les fondements de la psychanalyse freudienne, il nous fallait questionner les connaissances pouvant faire être un *« psychanalyste phénoménologue »*, à l'aune d'une thérapie dont la visée ontologique était de mettre en perspective le moi de l'analysé, en tant qu'il est un mouvement corrélationnel liant son existence historiale à son être-au-monde. Et si nous invalidions toute possibilité d'une psychanalyse objective, nous devions proposer une psychothérapie naissant d'une réduction pouvant rapporter le phénomène du symptôme à l'être-au-monde, et celui-ci à l'existence de son symptôme à même la signification prise dans l'expérience psychothérapeutique. Nous proposions alors d'appeler cette réduction *« psychothérapeutique »*, et de penser le thérapeute comme *« ce »* qui pourrait supporter une

telle réduction dont le moment initial pathique adviendrait à l'évènement présent de la rencontre du patient. Nous reconnaissions ici – en suivant les préceptes psychanalytiques – qu'à l'évènement de cette rencontre se manifestait une mise en mots du phénomène symptomatique, et que l'effort du thérapeute à réduire ce phénomène devait se déployer dans un dialogue dont nous devions repenser l'eidétique. En revenant à M. Heidegger et à sa poétique du dire, nous constations que l'ouverture corrélationnelle de l'être-au-monde était toujours déjà une ouverture langagière. L'immanence langagière de l'expérience du monde fournit à l'homme cette capacité qu'il a, à phénoménaliser par ses mots ce qui lui paraît à l'éprouvé sensuel s'ouvrant de cette chair du monde dont il est. Il s'agit là d'une performance vitale et non pas réflexive, et en cela d'un témoignage immanent de la vie incarnée de la conscience se logeant dans l'être du mot ; lequel être précède pour l'abriter celui qui se dit en parlant le monde dont il est. Il nous devenait alors évident que l'eidétique de la parole devait soutenir une modalité à faire être en mots cette épreuve corrélationnelle du monde, explicitant autant le symptôme ressenti que son histoire, et l'histoire du monde révélée par le discours à même sa mise en forme en tant qu'existence symptomatique. Nous retrouvions dans la philosophie de P. Ricœur cette eidétique reposant sur une métaphore, où la vivacité du sens poétique alliait l'épreuve sensuelle du monde à l'existence intentionnelle de celui qui se dit pour être. Il nous fallait maintenant reconnaître que la psychanalyse phénoménologique que nous abordions, devait se fonder d'un laisser-être celui se narrant en séance, en acceptant que celui-ci s'ouvre à son être-au-monde par la production poétique de ce dernier, en tant qu'il se loge métaphoriquement dans la parole adressée. Nous pouvions alors revenir sur la situation psychothérapeutique proprement dite. Et si conservions la notion de transfert psychanalytique, ce n'était certainement pas pour en garder la définition freudienne. Nous faisions porter notre transfert psychothérapeutique tout entier sur la métaphoricité d'un dialogue s'instaurant, et dont l'originalité pathique se manifestait à l'évènement d'une rencontre. En présence l'un de l'autre, analysé et thérapeute (phénoménologue) peuvent attester cet être-ensemble, dont la réduction psychothérapeutique déroule les moments constitutionnels. De là se manifeste un véritable échange, dans lequel l'être de l'analysé se décale de sa souffrance existentielle, en s'identifiant à l'être du mot que le thérapeute aide à signifier dans le transfert du sens où les deux se retrouvent. Dans ce transfert métaphorique de sens, c'est l'ouverture corrélationnelle que leurs consciences aménagent qui fait se tenir une *« intersubjectivité »* où la dis-cordance est nécessaire à les différencier, tout en les faisant se reconnaître comme existants d'un monde partagé. Ayant ouvert la question sur la phénoménalité transférentielle d'une psychanalyse phénoménologique, nous ne pouvions

conclure qu'en illustrant notre propos d'un exemple de notre pratique. Il s'agissait de revenir à l'individualité d'un dialogue où la phénoménalité corrélationnelle voit advenir une identité partagée, mais pourtant originale pour chacun. Il s'agissait de mettre à jour les difficultés des interprétations psychanalytique et daseinsanalytique, afin de les allier à une *« compréhension »* de l'être-ensemble que la réduction psychothérapeutique dévoile en séance, lorsque les énoncés se manifestent comme autant de poèmes abritant l'être-au-monde. Nous pouvions alors tenter de mettre en mots une expérience psychothérapeutique, dans laquelle la *« transpassibilité »* de deux êtres-au-monde faisait advenir une vérité ontologique se partageant de l'un à l'autre, dans le transfert métaphorique que leur dialogue ouvre à l'évènement de leur rencontre.

Nous pouvons maintenant reprendre les étapes de cette *« réduction psychothérapeutique »* ayant servi à la prise en compte du phénomène symptomatique se manifestant à notre présent de thérapeute, par la voix de *« notre patient »*. La première *« réduction »* – que nous avons dite *« psychologique »* – fut des plus impropres en cela qu'elle ne mettait certainement pas entre parenthèses nos jugements psychanalytiques, mais écartait seulement l'objet sur lequel ils se fondaient. Cette réduction donnait donc lieu à la formulation d'une pensée – celle du thérapeute – témoignant bien plus de « sa naïveté transcendantale »[1] que de l'être-au-monde de son patient. Tout « l'exotisme »[2] se manifestant des actes de l'analysé était mis entre parenthèses, et l'immanence de l'être-au-monde de celui-ci devait être remis en forme par une « transmutation »[3] interprétative dont l'exotisme second ne se faisant plus l'écho du premier. Nous retrouvions ici l'écueil que nous critiquions dès l'introduction de ce travail : celui portant sur l'interprétation lacanienne de l'œuvre de J. Joyce. Ici aussi se creusait l'écart entre deux êtres à leurs propres mondes ; un écart au lieu duquel deux monades se formaient l'une en regard de l'autre, sans qu'elle ne puissent véritablement *« se toucher »*. Notre deuxième réduction – nommée *« transcendantale »* – apparaissait moins impropre, en cela qu'elle semblait écarter quelques uns de nos a priori pour que se manifeste la phénoménalité du symptôme de l'analysé. Pour autant, nous avons vu comment cette réduction aboutissait à une réflexion construite dans l'ornière d'un transcendantalisme daseinsanalytique appris et appliqué. Là encore, les jugements du thérapeute étaient donc toujours bien présents – non mis entre parenthèses – mais *« simplement »* reconduits au lieu du phénomène lui-même ; phénomène dont la phénoménalité,

---

[1] Ph. Cabestan, F. Dastur, *Daseinsanalyse*, Paris, Vrin, 2011, p. 23.
[2] E. Levinas, *De l'existence à l'existant, op. cit*, p. 73.
[3] *Ibid*., p. 74.

par ce biais d'interprétation, s'évanouissait. En donnant une forme transcendantale au symptôme de l'analysé, le thérapeute manquait le phénomène symptomatique en lui-même et n'en proposait qu'une (re)construction : la sienne, rabattue sur l'être-au-monde d'un autre dont l'altérité échappait forcément. La phénoménalité des deux consciences s'incarnant l'une en face de l'autre dans le monde où elle se tiennent de conserve, semblait irrémédiablement perdue et nécessitait un effort réflexif s'édifiant sur les a priori du thérapeute ; lesquels pouvaient tout aussi bien être freudien ou husserlien. Les conséquences de cette seconde réduction étaient donc encore plus invalidantes que celles de la première, puisqu'ici, la corrélationnalité phénoménale des deux êtres en présence semblait tomber sous le coup de la réduction, pour laisser place à une re-construction théorique de ce qui aurait pu se passer pour l'un mais était exprimé par l'autre. Notre troisième réduction – celle que nous nommons jusque là *« psychothérapeutique »* – ne proposait aucune interprétation de ce que l'analysé avait dit et se contentait d'accueillir le dire comme vérité de celui nous faisant face ; vérité advenue de notre rencontre avec lui. Par là, qu'avons-nous mis entre parenthèses ? Comme les deux premières, la réduction psychothérapeutique met entre parenthèses le monde et les perceptions qui en adviennent, pour l'être vivant le monde au titre de corps. La réduction reconduit l'expérience du monde à sa mise en forme langagière, de laquelle l'existant se fait être en s'explicitant tel qu'il est au monde, au moment où il le parle. Évidemment, au moment où il en parle, le monde existe en deçà d'une parole modelée sur l'histoire du monde, et sur l'histoire d'un être-au-monde dont le projet est celui de s'adresser à l'autre qui est du monde. La réduction psychothérapeutique décèle donc bien l'histoire du monde dans l'être du mot, et l'histoire de l'être-au-monde dans un discours où le sens métaphorique fait être en présence deux consciences se tenant de conserve, dans cette histoire du monde qu'elles s'approprient en la parlant. Ce que la réduction dévoile ici, à même l'histoire du monde devenant l'histoire de l'être-ensemble(-au-monde), c'est l'existence (symptomatique) de deux consciences dont la vie mondaine se partage d'une compréhension mutuelle, dans laquelle le *« symptôme »* de l'une est équivalent à celui de l'autre. C'est alors ici même qu'advient la problématique de la réduction. Car à rendre équivalent les *« symptômes »* de l'être-au-monde ; c'est-à-dire en faisant disparaître toute l'efficace de l'anthropologie psychiatrique, nous retrouvons notre propre pensée en tant qu'elle a mis entre parenthèses tout jugement psychopathologique. Aussi devient-il évident que notre réduction psychothérapeutique est elle-même impropre puisque nous retrouvons notre propre jugement : celui de ne pas juger l'autre à l'aune d'une anthropologie psychiatrique déjà constituée. Au terme de *« réduction »* nous devons alors préférer celui de *« transpassibilité »* ; concept dont la définition donnée par H.

Maldiney se construit sur l'acception de ce moment pathique nous ayant aidé à ébaucher notre psychanalyse phénoménologique. La problématique de la réduction s'éclaircie alors et nous pouvons maintenant en formuler une première question : la transpassibilité psychothérapeutique se développe-t-elle dans le champ du phénomène, dès lors qu'elle semble se tenir à l'horizon d'une réduction incomplète voire impossible ? Plus radicalement encore et selon les termes de J. Patočka, la phénoménalité de notre pratique psychothérapeutique ne devrait-elle pas plutôt se dessiner à l'horizon d'une phénoménologie dévoilée « sans réduction »[1] ? Pour cela il nous faudrait accepter la distinction faite entre *« ἐποχή »* et *« réduction »,* en cela que la première serait la libre variation eidétique opérée au regard de la manifestation, et la seconde la véritable mise entre parenthèse de tout a priori dans l'appréhension des phénomènes. S'il ne nous semble pas possible, en fait, d'opérer une véritable réduction en regard de n'importe laquelle de nos pensées (philosophiques), le maintien de la méthode husserlienne à l'élucidation corrélationnelle de la situation psychothérapeutique, ne risque-t-il de faire de notre phénoménalité psychanalytique un nouveau fait psychologique ? Car si l' *ἐποχή* ouvre le champ du phénomène de la factualité transférentielle dans laquelle la psychanalyse de déployait déjà, alors notre psychanalyse n'aura de phénoménologique que son application abusive, ne la faisant exister qu'au titre d'une nouvelle analyse existentielle. Aussi faudrait-il penser l'*ἐποχή* donnant droit à une psychanalyse phénoménologique comme une ouverture originale, en cela qu'elle ne se refermerait certainement pas au lieu de son éclaircie psychothérapeutique, mais ouvrirait plus largement encore le sens d'un être-ensemble, à chaque fois nouveau et surprenant.

> En nous enfonçons ainsi exclusivement dans la diversité des modes d'apparaître subjectifs, dans lesquels le monde nous est donné d'avance, et bien que nous n'ayons pris en considération que le monde de la perception et même que nous nous soyons restreints en lui à ce qu'il y a de corporel, nous voyons déjà revenir sans cesse la lumière de cette vue théorique selon laquelle il ne s'agit pas ici de factualités contingentes, mais qu'au contraire aucun homme imaginable, et quelle que soit la façon dont nous l'imaginions modifié, ne pourrait faire l'expérience d'un monde dans des modes de données autres que cette relativité incessamment mouvante que nous avons décrite en général, en tant que monde qui lui est donné dans sa vie de conscience et dans la communauté qu'il forme avec ses compagnons d'humanité.
>
> E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (*Die Krisis der Europaischen Wissenschaften und die Transzendentale Phaenomenologie, 1935-1936*), §48, trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 187-188

[1] J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad. fr. *op. cit.*, p. 227 : « Il se pourrait bien qu'une phénoménologie soit possible sans réduction, mais aucune ne l'est sans *épochè*. »

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES PSYCHANALYTIQUES

TEXTES DE S. FREUD

Références allemandes

Nous indiquons, chaque fois que cela est possible, la référence des textes cités dans la *Gesammelte Werke, Chronologisch Geordnet* (abrégée GW), 18 volumes (+1 *« Nachtragsband »*), éditée sous la responsabilité d'A. Freud, E. Bibring, W.Hoffer, E.Kris et O.Isakower, aux éditions Imago Publishing de Londres.

- *Aus den Anfängen der Psychoanalyse (1887-1902)*, London, Imago Publishing Co. Ltd, 1950.
- *Studien über Hysterie (1893-1895),* GW I, 1952, pp. 77-312.
- *Entwurf einer Psychologie (1895)*, GW Nachtragsband, 1987, pp 375-487.
- « Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen » *(1896)*, GW I, 1952, pp. 379-403.
- « Zur Ätiologie des Hysterie » *(1896)*, GW I, 1952, pp. 425-459.
- *Die Traumdeutung (1900)*, GW II/III, 1961, pp. 1-642.
- « Über Psychotherapie » *(1905)*, GW V, 1968, pp. 13-26.
- *Drie Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905)*, GW V, 1968, pp. 29-145.
- « Meine Ansichten über die Rolle des Sexualität in der Ätiologie des Neurosen » *(1905)*, GW V, 1968, pp. 149-159.
- *Über Psychoanalyse (1909-1910)*, GW VIII, 1955, pp. 3-60.
- « Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie » *(1910)*, GW VIII, 1955, pp. 104-115.
- « Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung » *(1912)*, GW VIII, 1955, pp. 376-387.
- « Zum Einleitung der Behandlung » *(1913)*, GW VIII, 1955, pp. 454-478.
- *Totem und Tabu (1912-1913)*, GW IX, 1961.
- *Zur Einführung des Narzißmus (1914)*, GW X, 1949, pp. 138-170.
- « Triebe und Trieschicksale » *(1915)*, GW X, 1949, pp. 210-232.

- « Das Unbewusste » *(1915)*, GW X, 1949, pp. 264-303.
- « Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse » *(1915)*, GW X, 1949, pp. 306-321.
- « Zeitgemässes über Krieg und Tod » *(1915)*, GW X, 1949, pp. 324-355.
- « Trauer und Melancholie » *(1915)*, GW X, 1949, pp. 428-446.
- *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916-1917)*, GW XI, 1969.
- « Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse » *(1917)*, GW XII, 1966, pp. 3-12.
- « Aus der Geschichte einer infantilen Neurose » *(1918)*, GW XII, 1966, pp. 29-157.
- « Wege der psychanalytischen Therapie » *(1919)*, GW XII, 1966, pp. 183-194.
- « Jenseits des Lustprinzips » *(1920)*, GW XIII, 1967, pp. 3-69.
- « Massenpsychologie und Ich-Analyse » *(1921)*, GW XIII, 1967, pp. 73-161.
- « Das Ich und das Es » *(1923)*, GW XIII, 1967, pp. 237-289.
- « Das ökonomische Problem des Masochismus » *(1924)*, GW XIII, 1967, pp. 395-402.
- *Die Frage der Laienanalyse (1926)*, GW XIV, 1955, pp. 209-286.
- *Die Zukunft einer Illusion (1927)*, GW XIV, 1955, pp. 325-380.
- « Der Humor » *(1927)*, GW XIV, 1955, pp. 383-389.
- *Das Unbehagen in der kultur (1929)*, GW XIV, 1955, pp. 421-506.
- *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1932-1933)*, GW XV, 1961.
- « Konstruktionen in der Analyse » *(1937)*, GW XVI, 1961, pp. 43- 56.
- « Die endliche und die unendlich Analyse » *(1937)*, GW XVI, 1961, pp. 59-99.
- *Abriss der Psychoanalyse (1938)*, GW XVII, 1961, pp. 64-138.

<u>*Traductions françaises*</u>

1. FREUD S., *La naissance de la psychanalyse. Esquisse et Lettres à W. Fliess (1887-1902)*, trad. fr. A. Berman, Paris, puf, 1956.
2. BREUER J., FREUD S., *Etudes sur l'hystérie (1893-1895)*, trad. fr. A. Berman, Paris, puf, 1956.
3. FREUD. S. *Résultats, idées, problèmes I & II (1890-1937)*, trad. fr. P.-L. Assoun, A. Balseinte, M. Borch-Jacobsen, A. Bourguignon, O. Bourguignon, et *al.*, F. Scherrer, Paris, puf, 1984.
4. FREUD S., *Névrose, psychose et perversio*n *(1894-1924)*, trad. fr. D. Berger, F. Bissery, P. Bruno, D. Guerineau, J. Laplanche, F. Oppenot, J.-B. Pontalis, Paris, puf, 1973.

5. FREUD S., *L'interprétation des rêves (1900)*, trad. fr. I. Meyerson, Paris, puf, 1967.
6. FREUD S., *La technique psychanalytique (1904-1915)*, trad. fr. J. Altounian, A. Balseinte, A. Bourguignon, P. Cotet, P. Haller, D. Hartmann, R. Lainé, J. Laplanche, A. Rauzy, F. Robert, J. Stute-Cadiot et E. Wolff, Paris, puf, 2007.
7. FREUD S., *Trois essais sur la théorie sexuelle (1905)*, trad. fr. Ph. Koeppel, Paris, Gallimard, 1987.
8. FREUD S., *Cinq psychanalyses (1905-1911)*, trad. fr. M. Bonaparte et R. Lœwenstein, Paris, puf, 1954.
9. FREUD S., *L'inquiétante étrangeté et autres essais (1906-1927)*, trad. fr. B. Féron, Paris, Folio, 1985.
10. FREUD S., *Cinq leçons sur la psychanalyse (1909-1910)*, trad. fr. Y. Le Lay, Paris, Payot, 1966.
11. FREUD S., *Totem et tabou (1912-1913)*, trad. fr. S. jankélévitch, Paris, Payot, 1965.
12. FREUD S., *Pour introduire le narcissisme (1914)*, trad. fr. O. Mannoni, Paris, Payot, 2012.
13. FREUD S., *Métapsychologie (1915-1917)*, trad. fr. J. Laplanche et J-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968.
14. FREUD S., *Essais de psychanalyse (1915-1923)*, trad. fr. A. Bourguignon, O. Bourguignon, A. Cherki, P. Cotet, J. Laplanche, J-B. Pontalis, A. Rauzy, Paris, Payot, 1981.
15. FREUD S., *Introduction à la psychanalyse (1916-1917)*, trad. fr. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1961.
16. FREUD S., *La question de l'analyse profane (1926)*, trad. fr. J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, R. Lainé et A. Rauzy, Paris, puf, 2012.
17. FREUD S., *L'avenir d'une illusion (1927)*, trad. fr. J. Altonian, A. Balseinte, A. Bourguignon, P. Cotet, Jean-Gilbert Delarbre, D. Hartmann, Paris, puf, 1995.
18. FREUD S., *Le malaise dans la culture (1929)*, trad. fr. P. Cotet, R. Lainé et J. Stute-Cadiot, Paris, puf, 1995.
19. FREUD S., *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse (1932-1933)*, trad. fr. R-M. Zeitlin, Paris, Gallimard, 1984.
20. FREUD S., *Abrégé de psychanalyse (1938)*, trad. fr. A. Berman, Paris, puf, 1949.

AUTRES TEXTES PSYCHANALYTIQUES

21. GRIHOM M.-J., GROLLIER M., & *al.*, *Femmes victimes de violences conjugales*, Rennes, PUR, 2012.
22. L'HEUILLET H., *La psychanalyse est un humanisme*, Paris, Grasset, 2006.
23. LACAN J., *Autres écrits (1945-1980)*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.
24. LACAN J., *Le Séminaire (1950-1980)*, Éditions de l'Association Lacanienne Internationale, Publication hors commerce.
25. LACAN, *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)*, Texte établi par J.-A. Miller, Paris, Éditions du Seuil, 1973.
26. LACAN J., *Écrits I & II (1966)*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.
27. SAFOUAN M., *Lacaniana I*, Paris, Fayard, 2001.

SOURCES DASEINSANALYTIQUES

28. BINSWANGER L., *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne (1920-1956)*, trad. fr. R. Lewinter, Paris, Gallimard, 1970.
29. BINSWANGER L., *Introduction à l'analyse existentielle (1924-1958)*, trad. fr. J. Verdeaux et R. Kuhn, Paris, Les Éditions de Minuit, 1971.
30. BINSWANGER L., *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie (1924-1960)*, trad. fr. C. Abettan, Paris, Vrin, 2016.
31. BINSWANGER L., *Traum und Existenz (1930)*, Ausgewählte Werke III, Heidelberg, Roland Asanger, 1994 ; trad. fr. F. Dastur, *Rêve et existence*, Paris, Vrin, 2012.
32. BINSWANGER L., *Über Ideenflucht (1933)*, Ausgewählte Werke I, Heidelberg, Roland Asanger, 1992 ; trad. fr. M. Dupuis, *Sur la fuite des idées*, Grenoble, Millon, 2000.
33. BINSWANGER L., *Das Raumproblem in der Psychopathologie (1932),* Ausgewählte Werke III, Heidelberg, Roland Asanger, 1994 ; trad. fr. C. Gros-Azorin, *Le problème de l'espace en psychopathologie*, Toulouse, Presse Universitaire du Mirail, 1998.
34. BINSWANGER L., *Melancholie und Manie (1960)*,Ausgewählte Werke IV, Heidelberg, Roland Asanger, 1994 ; trad. fr. J.-M. Azorin et Y. Totoyan, *Mélancolie et manie*, Paris, puf, 1987.

35. BINSWANGER L., *Wahn. Beiträge zur seiner phänomenologischen une daseinsanalytischen Erforschungen (1965)*, Ausgewählte Werke IV, Heidelberg, Roland Asanger, 1994 ; trad. fr. J.-M. Azorin et Y. Totoyan, *Délire. Contributions à son étude phénoménologiques et daseinsanalytique*, Grenoble, Millon, 1993.
36. BOSS M., *Psychoanalyse und Daseinsanalytik (1957)*, Berlin, Kindler Verlag, 1980 *Psychanalyse et analytique du Dasein* ; trad. fr. Ph. Cabestan et F. Dastur, Paris, Vrin, 2007.
37. CABESTAN Ph., DASTUR F., *Daseinsanalyse*, Paris, Vrin, 2011.
38. TATOSSIAN A., *Psychiatrie phénoménologique*, Paris, Acanthe Lundbeck, 1997.

SOURCES PHILOSOPHIQUES

TEXTES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

39. BARBARAS R., *Introduction à la phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2004.
40. BARBARAS R., *L'ouverture du monde*, Chatou, Les Éditions de la transparence, 2011.
41. BARBARAS R., *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011.
42. BARBARAS R., *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013.
43. BARBARAS R., *Le désir et le monde*, Paris, Hermann, 2016.
44. BRENTANO F., *Psychologie wom empirischen Standpunkte (1874)*, Leipzig, Duncker & Humblot ; trad. fr. M. De Gandillac, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008.
45. CABESTAN, Ph., *Qui suis-je ? Sartre et la question du sujet,* Paris, Hermann, 2015.
46. COURTINE J.-F., *Archéo-Logique*, Paris, puf, 2013.
47. DASTUR F., *Heidegger*, Paris, Vrin, 2007.
48. DE SAINT AUBERT E., *Être et chair. Du corps au désir : l'habilitation ontologique de la chair*, Paris, Vrin, 2013.
49. FINK E., *VI.Cartesianische Meditation (1932)*, London, Kluwer Academic Publishers, 1988 ; trad. fr. N. Depraz, *Sixième méditation cartésienne*, Grenoble, Millon, 1994.
50. GROSOS Ph., *Phénoménologie de l'intotalisable*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013.

51. HEIDEGGER M., *Kasseler Vorträge (1925)*, Gesamtausgabe 80.1, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2016 ; trad. fr. J.-C. Gens, *Les conférences de Cassel*, Paris, Vrin, 2003.
52. HEIDEGGER M., *Sein und Zeit (1927)*, Gesamtausgabe 2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2018 ; trad. fr. F. Vezin, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986.
53. HEIDEGGER M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie (1927)*, Gesamtausgabe 24, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1997 ; trad. fr. D. Panis, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1992.
54. HEIDEGGER M., *Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*, Gesamtausgabe 3, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2010 ; trad. fr. A. De Waelhens et W. Biemel, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953.
55. HEIDEGGER M., *Question I et II (1929-1935)*, trad. fr. K. Axelos, J. Beaufret, W. Biemel, L. Braun, H. Corbin, F. Fédier, G. Granel, M. Haar, D. Janicaud, R. Munier, A. Préau, A. De Waelhens, Paris, Gallimard, 1968.
56. HEIDEGGER M., *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein » (1934-1935)*, Gesamtausgabe 39, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1999 ; trad. fr. F. Fédier et J. Hervier, *Les hymnes de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1988.
57. HEIDEGGER M., *Einführung in die Metaphysic (1935)*, Gesamtausgabe 40, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1983 ; trad. fr. G. Kahn, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967.
58. HEIDEGGER M., *Nietzsche I (1936-1939)*, Gesamtausgabe 6.1, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1997 ; trad. fr. P. Klossowski, *Nietzsche I*, Paris, Gallimard, 1971.
59. HEIDEGGER M., *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, Gesamtausgabe 7, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2000 ; trad. fr. A. Préau, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.
60. HEIDEGGER M., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, Gesamtausgabe 4, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2012 ; trad. fr. H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier et J. Launay, *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1973.
61. HEIDEGGER M., *Nietzsche II (1939-1946)*, Gesamtausgabe 6.2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1996 ; trad. fr. P. Klossowski, *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971.

62. HEIDEGGER M., *Questions III et IV (1946-1973)*, trad. fr. J. Beaufret, F. fédier, J. Hervier, J. Lauxerois, R. Munier, A. Préau et C. Roëls, Paris, Gallimard, 1966-1976.
63. HEIDEGGER M., *Unterwegs zur Sprache (1950–1959)*, Gesamtausgabe Band 12, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2018 ; trad. fr. J. Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976.
64. HEIDEGGER M., *Was heißt Denken? (1951–1952)*, Gesamtausgabe 8, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2002 ; trad. fr. A. Becker et G. Granel, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, puf, 2010.
65. HEIDEGGER M., *Zollikoner Seminare (1959-1969)*, Gesamtausgabe 89, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2017 ; trad. fr. *Séminaires de Zurich*, trad. fr. C. Gros, Paris, Gallimard, 2010.
66. HENRY M., *L'essence de la manifestation (1963)*, Paris, puf, 2003.
67. HUSSERL E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Husserliana X, La Haye, Martinus Nijhoff, 1969 ; trad. fr. J.-F. Pestureau et M. Richir, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, Grenoble, Millon, 2003.
68. HUSSERL E., *Logische Untersuchungen (1900-1901)*, Husserliana XVIII-XX, La Haye, Martinus Nijhoff, 1975-2005 ; trad. fr. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques,* Paris, puf, 2009-2012.
69. HUSSERL E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (1905-1935)*, Husserliana XIII-XV, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973 ; trad. fr. N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité I & II*, Paris, puf, 2001.
70. HUSSERL E., *Die Idee der Phänomenologie (1907)*, Husserliana II, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973 ; trad. fr. A. Lowit, *L'idée de la phénoménologie*, Paris, puf, 2000.
71. HUSSERL E., *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Husserliana XVI, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973 ; trad. fr. J.-F. Lavigne, *Chose et espace. Leçons de 1907*, Paris, puf, 1989.
72. HUSSERL E., *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie (1910-1924)*, trad. fr. J. English, Paris, puf, 1991.
73. HUSSERL E.,*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, tome 1 (1913)*, Husserliana III, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976 ; trad. fr. P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome 1, Introtruction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, 1950.
74. HUSSERL E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, tome 2 (1912-1928)*, Husserliana IV, La Haye, Martinus Nijhoff, 1991 ; trad.

fr. E. Escoubas, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *tome 2*, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, puf, 1996.

75. HUSSERL E., *Phänomenologische Psychologie (1925-1928)*, Husserliana IX, La Haye, Martinus Nijhoff, 1968 ; trad. fr. Ph. Cabestan, N. Depraz et A. Mazzú, *Psychologie phénoménologique*, Paris, Vrin, 2001.
76. HUSSERL E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (1929)*, Husserliana I, La Haye, Martinus Nijhoff, 1991 ; trad. fr. G. Peiffer et E. Levinas, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1986.
77. HUSSERL E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband (1934-1937)*, Husserliana XXIX, La Haye, Martinus Nijhoff, 1993 ; trad. fr. G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.
78. JANICAUD D. *La phénoménologie dans tous ses états (1991-1997)*, Paris, Gallimard, 2009.
79. LEVINAS E., *De l'existence à l'existant (1947)*, Paris, Vrin, 2013.
80. LEVINAS E., *Totalité et infini (1961)*, Paris, Le Livre de Poche, 2009.
81. MALDINEY H., *Regard, parole, espace (1973)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2012.
82. MALDINEY H., *Penser l'homme et la folie (1991)*, Grenoble, Millon, 2007.
83. MARION J.-L., *Réduction et donation (1989)*, Paris, puf, 2015.
84. MERLEAU-PONTY M., *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010.
85. PATOČKA J., *Přirozený svět jako filosofický problém (1936)*, Sebrané spisy VI, Praha, Oikoymenh, 2008 ; trad. fr. E. Abrams, *Le monde naturel comme problème philosophique*, Paris, Vrin, 2016.
86. PATOČKA J., *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine (1950-1976)*, trad. fr. E. Abrams, Dordrecht, Kluwer, 1988.
87. PATOČKA J., *Qu'est-ce que la phénoménologie ? (1960-1976)*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Millon, 2002
88. PATOČKA J., *Introduction à la phénoménologie de Husserl (1964-1976)*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1992.
89. PATOČKA J., *Papiers phénoménologiques (1965-1976)*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1995.
90. PATOČKA J., *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire (1973-1976)*, trad. fr. E. Abrams, Paris, Verdier, 1999.

91. RICHIR M., *Phénomène, temps et être (1987)*, Grenoble, Millon, 2018.
92. RICHIR M., *Phénoménologie et institution symbolique (1988)*, Grenoble, Millon, 2018, pp. 255-531.
93. SARTRE J.-P., *La transcendance de l'Ego (1934)*, Paris, Vrin, 2003.
94. SARTRE J.-P., *L'être et le néant (1943)*, Paris, Gallimard, 1943.
95. SZILASI W., *Introduction à la phénoménologie d'Edmond Husserl (1958-1959)*, trad. fr. A. Fournier et F. Dastur, Argenteuil, Le Cercle Herméneutique Éditeur, 2011.

AUTRES TEXTES PHILOSOPHIQUES

Philosophie antique

96. ARISTOTE, *Physique*, trad. fr.P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2002.
97. ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. fr.M-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion, 2008.
98. ARISTOTE, *Rhétorique*, trad. fr. C.-E. Ruelle et P. Vanhemelryck, Paris, Le Livre de Poche, 1991.
99. ARISTOTE, *Poétique*, trad. fr. M. Magnien, Paris, Le Livre de Poche, 1990.
100. HÉRACLITE, *Fragments*, trad. fr. M. Conche, Paris, puf, 1986.
101. PLATON, *Premier Alcibiade*, trad. fr. E. Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1967, pp. 99-176.
102. PLATON, *Charmide*, trad. fr. E. Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1967, pp. 271-302.
103. PLATON, *Apologie de Socrate*, trad. fr. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2008, pp. 401-461.
104. PLATON, *Le banquet*, trad. fr., L. Brisson, Flammarion, 2008, pp. 1-130.
105. PLATON, *Phèdre*, trad. fr., L. Brisson, Flammarion, 2008, pp. 187-329.
106. PLATON, *La république*, trad. fr. G. Leroux, Paris, Flammarion, 2008.
107. SAINT AUGUSTIN, *Dialogues Philosophiques*, trad. fr. R. Jolivet, P. De Labriolle et F.-J. Thonnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

Philosophie moderne (XVII-XIXe siècle)

108. DESCARTES R., *Oeuvres*, 11 tomes, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1996.

109. FICHTE J. G., *Nachgelassene Schriften*, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften II, 3-5, Stuttgart-Bad Cannstat, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1985 ; trad. fr. A. Philonenko, *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797),* Paris, Vrin, 1999.

110. FICHTE J. G., *Die Bestimung des Menschen (1800), Hamburg*, Philosiphische Bibliothek, Felix Meiner Verlag, 1979 ; trad. fr. J.-C. Goddard, *La destination de l'homme*, Paris, Flammarion, 1995.

111. FICHTE J. G., *Nachgelassene Schriften 1812*, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften II, 13, Stuttgart-Bad Cannstat, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 2002 ; trad. fr. I. Thomas-Fogiel, *Doctrine de la science. Exposé de 1812*, Paris, puf, 2005.

112. HEGEL G. W. F., *Phänomenologie des Geistes (1807)*, Werke in zwanzig Bänden Theorie Werkausgabe 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970 ; trad. fr. J.-P. Lefebvre, *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1991.

113. HEGEL G. W. F., *Wissenschaft der Logik I & II (1812-1816)*, Werke in zwanzig Bänden Theorie Werkausgabe 5-6, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969 ; trad. fr. B. Bourgeois, *Science de la logique*, Paris, Vrin, 2016.

114. HEGEL G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Dritter Teil, Die Philosophie des Geistes (1817-1830)*, Werke in zwanzig Bänden Theorie Werkausgabe 10, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1974 ; trad. fr. B. Bourgeois, *Encyclopédie des sciences philosophiques III, Philosophie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2006.

115. HEGEL G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (1822-1831),* Werke in zwanzig Bänden Theorie Werkausgabe 12, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986 ; trad. fr. M. Bienenstock et N. Waszek, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Le livre de Poche, 2011.

116. HEGEL G. W. F., *La raison dans l'histoire (1822-1830)*, trad. fr., K. Papaioannou, Paris, Pocket, 2012.

117.KANT E., *Metaphysik (1775-1781)*, Gesammelte Schriften XVIII, Berlin, Königliche Preussische Akademie der Wissenschaft, 1970 ; trad. fr. M. Castillo, *Leçons de* métaphysique, Paris, Le Livre de Poche, 1993.

118.KANT E., *Kritik der reinen Vernunft (1781-1787)*, Gesammelte Schriften III & IV, Berlin, Königliche Preussische Akademie der Wissenschaft, 1904, 1913 ; trad. fr. A. Renaut, *Critique de la raison pure*, Paris, GF-Flammarion, 2006.

119.KANT E., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)*, Gesammelte Schriften IV, Berlin, Königliche Preussische Akademie der Wissenschaft, 1913 ; trad. fr. M. Castillo, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Le Livre de Poche, 1993.

120.KANT E., *Kritik der praktischen Vernunft (1788)*, Gesammelte Schriften V, Berlin, Königliche Preussische Akademie der Wissenschaft, 1913 ; trad. fr. F. Picavet, *Critique de la raison pratique*, Paris, puf, 2012.

121.HUME D., *A Treatise of Human Nature, Vol. 1 (1739-1740)*, eds David F. Norton and Mary J. Norton, Oxford, Clarandon press, 2007 ; trad. fr. Ph. Baranger et Ph. Saltel, *L'entendement, Traité de la nature humaine, Livre I*, Paris, GF-Flammarion, 1995.

122.KIERKEGAARD S., *Le concept de l'angoisse (1844)*, trad. fr. K. Ferlov et J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1935.

123.KIERKEGAARD S., *Post-scriptum aux miettes philosophiques (1846)*, trad. fr. P. Petit, Paris, Gallimard, 1949.

124.LEIBNIZ G. W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain (1703)*, éd. J. Brunschwig, Paris, GF-Flammarion,1990.

125.LEIBNIZ G. W., *Monadologi*e *(1714)*, éd. C. Frémont, Paris, Flammarion, 2008, pp. 799-824.

126.LOCKE J., *An Essay Concerning Human Understanding (1689)*, ed. Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon press, 1975 ; trad. fr. P. Coste, *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Le Livre de Poche, 2009.

127.NIETZSCHE F., *Die fröhliche Wissenschaft (1882)*, Nietzsche Werke V, Kritische Gesamtausgabe, éd. G. Colli, M. Montinari et *al.*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1973 ; trad. fr. P. Wotling, *Le gai savoir*, Paris, Flammarion, 2008, pp. 1-425.

128.NIETZSCHE F., *Also sprach Zarathustra (1885)*, Nietzsche Werke VI.1, Kritische Gesamtausgabe, éd. G. Colli, M. Montinari et *al.*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1968 ; trad. fr. G. Bianquis, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Flammarion, 2008, pp. 1-412.

129.NIETZSCHE F., *Jenseits von Gut und Böse (1886)*, Nietzsche Werke VI.2, Kritische Gesamtausgabe, éd. G. Colli, M. Montinari et *al.*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1968 ; trad. fr. P. Wotling, *Par-delà bien et mal*, Paris, Flammarion, 2008, pp. 447-766.

130.NIETZSCHE F., *Zur Geneaologie der Moral (1887)*, Nietzsche Werke VI.2, Kritische Gesamtausgabe, éd. G. Colli, M. Montinari et *al.*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1968 ; trad. fr. P. Wotling, *Généalogie de la morale*, Paris, Le Livre de Poche, 2000.

131.NIETZSCHE F., *Ecce Homo (1888)*, Nietzsche Werke VI.3, Kritische Gesamtausgabe, éd. G. Colli, M. Montinari et *al.*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1969 ; trad. fr. E. Blondel, *Ecce homo*, Paris, Flammarion, 2008, pp. 661-797.

Philosophie contemporaine (XX-XXIe siècle)

132.ALQUIÉ F., *Leçons de philosophie (1939)*, Paris, La table ronde, 2009.

133.BACHELARD G., *L'eau et les rêves (1941)*, Paris, Le Livre de Poche, 1942.

134.BACHELARD G.,*La poétique de la rêverie (1960)*, Paris, puf, 2011.

135.DILTHEY W., *Écrits d'esthétique (1887-1900)*, trad. fr., D. Cohn et E. Lafon, Paris, Les Éditions du cerf, 1995.

136.DILTHEY W., *Der Aufbau des geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1910)*, Gesammelte Schriften VII, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979 ; trad. fr. S. Mesure, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris, Les Éditions du cerf, 1988.

137.GADAMER H-G., *Wahreit und Methode (1960)*, Gesammelte Werke I, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1986 ; trad. fr. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, *Vérité et Méthode*, Paris, Éditions de Seuil, 1996.

138.GROSOS Ph., *Système et subjectivité*, Paris, Vrin, 1996.

139.HENRY M., *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, puf, 1985.

140.KOJÈVE A., *Introduction à la lecture de Hegel (1933-1939)*, Paris, Gallimard, 1947.

141.MARMASSE G., *Hegel, Une philosophie de la réconciliation*, Paris, ellipse, 2018.

142.POPPER K., *Le réalisme et la science (1954-1982)*, trad. fr. A. Boyer et D. Andler, Paris, Hermann, 1990.

143.RICŒUR P., *De l'interprétation*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.

144.RICŒUR, P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique (1969)*, Paris, Éditions du Seuil, 2013.

145.RICŒUR P., *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

146.RICŒUR P., *Temps et récit I*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

147.RICŒUR P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

AUTRES SOURCES

148.BENVENISTE E., *Problèmes de linguistiques générale, Tome I*, Paris, Gallimard, 1966.

149.BENVENISTE E., *Problèmes de linguistiques générale, Tome II*, Paris, Gallimard, 1974.

150.BILLOUET P., *Foucault*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

151.BLOCH O., VON WARTBURG W., *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, puf, 2002.

152.DE SAUSSURE F., *Cours de linguistique générale (1857-1913)*, publié par C. Bailly, A. Séchehaye et A. Riedlinger, Paris, Payot, 1995.

153.FECHNER G., *Elemente der psychophysik*, Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1860.

154.OBHOLZER K., *Entretiens avec l'homme aux loups*, trad. fr. R. Dugas, Paris, Gallimard, 1981.

155.VON WEIZSÄCKER V., *Pathosophie (1956)*, trad. fr. J. de Bisschop, M. Gennart, M. Ledoux, B. Maebe, C. Mugnier et A.-M. Norgeu, Grenoble, Millon, 2015.

156.WOLFF C., *Psychologie ou traité sur l'âme*, Amsterdam, J. Schreuder et P. Mortier le jeune, 1756.

157.WUNDT W., *Eléments de psychologie physiologique*, Paris, F. Alcan, 1886.

INDEX ONOMASTIQUE

A

ALQUIÉ F.,……..……90
ARISTOTE,……..…46, 262, 313-315
AUGUSTIN,……..…74, 76, 104, 105

B

BACHELARD G.,……301-304, 309, 310, 313, 316
BARBARAS R.,…257, 259, 263, 267, 268, 270-273, 304, 312, 338
BENVENISTE E.,……..…….33, 310, 311
BILLOUET P.,……..……..182
BINSWANGER L.,……14, 16-18, 128, 170, 180-213, 215-219, 221-232, 237, 240, 243, 244, 250, 294, 295, 297, 305, 306, 320, 330, 336
BLOCH O.,……..……..…….25, 43, 47
BOSS M.,……..……229, 230
BRENTANO F.,…78, 83-86, 133, 138, 147, 237, 261
BREUER J.,…24-27, 30, 31, 38, 39, 41, 42

C

CABESTAN Ph.,……..……167, 342
COURTINE J.-F.,……..……161, 243

D

DASTUR F.,……..…….....148, 342
DE SAINT AUBERT E.,……176
DE SAUSSURE F.,……107
DESCARTES R.,….43, 44, 48, 50, 81, 130, 131, 138, 151, 164
DILTHEY W.,……127, 161, 312, 320

F

FECHNER G.,……23, 78
FICHTE J. G.,……100, 206, 208-211, 213, 230, 232
FINK E.,…17, 18, 198, 199, 201, 204, 210, 235, 237

G

GADAMER H.-G.,……310, 311
GRIHOM M.-J.,……...9, 57
GROSOS Ph.,……...100, 149

H

HEGEL G. W. F.,…..96-104, 108, 116, 126, 188, 191, 230-233, 236, 288, 319
HEIDEGGER M.,……14-16, 106, 143, 144, 146-169, 171, 172, 174, 177, 178, 180-190, 194, 204-206, 209, 210, 224-226, 229, 235, 244-246, 249-251, 260, 264, 265, 280, 282-284, 294, 304, 306-309, 315, 316, 324, 339, 341
HENRY M.,……14, 80, 130, 131, 144, 152, 166, 286, 288
HÉRACLITE,……22, 67, 93, 188, 231
HUME D.,……80, 296
HUSSERL E.,……..11, 14, 15, 17, 83, 131, 133-148, 153, 154, 163, 169, 170, 173, 178, 182, 190, 191, 194, 199-207, 213, 235, 239, 249, 252-255, 257, 260, 261, 266, 274, 283, 291, 294, 296-299, 305, 306, 316, 317, 319, 320, 323, 324, 336, 343, 344

J

JANICAUD D.,……...170

K

KANT E.,…….78-83, 85-87, 89-92, 97, 99, 134, 152, 163, 230, 232, 268, 308, 316
KIERKEGAARD S.,…103-106, 111, 112, 120, 160, 161, 168, 187, 188
KOJÈVE A.,……108
KUHN R.,……..206, 208

L

L'HEUILLET H.,…….51, 103, 132
LACAN J.,……9, 10, 12-14, 20, 35, 36, 41, 106-113, 124-126, 218, 237, 282, 287, 306, 308, 310, 320, 328, 329, 336, 342
LEIBNIZ G. W.,…….58, 135, 136, 141, 190
LEVINAS E.,…16, 134, 162, 172, 176-179, 240, 241, 276, 277, 281, 335, 342
LOCKE J.,……90

M

MALDINEY H.,……..17, 18, 206, 208, 209, 211, 212, 221-223, 226-229, 233, 236, 240, 247, 268, 279, 293, 297, 298, 304, 313, 321-323, 335, 344
MARION J.-L.,……..173
MARMASSE G.,……....98, 101
MERLEAU-PONTY M.,……16, 143, 172-176, 179, 186, 236, 238, 239, 242, 245, 246, 254-257, 268, 290, 291, 296, 298, 317, 321, 337

N

NIETZSCHE F.,…..13, 76, 90, 93, 94, 117, 119, 125, 151, 167, 188, 209, 223, 238, 287, 288, 301

O

OBHOLZER K.,……70

P

PATOČKA J.,…16, 19, 252-254, 256, 257, 259, 260, 262-267, 269, 273-275, 282, 303, 319, 337, 338, 344
PLATON,….22, 35, 79, 108, 110, 112, 113, 167, 245, 246, 276
POPPER K.,……..114, 116

R

RICHIR M.,…….250, 251, 269, 292, 308
RICŒUR P.,…11, 14, 19, 25, 28, 39, 47, 56, 76, 131, 162, 180, 306, 307, 310, 311-313, 321, 341

S

SAFOUAN M.,……...107
SARTRE J.-P.,…15, 16, 147, 166-169, 171-173, 176, 178, 181, 186, 188, 200, 237, 239, 240
SPINOZA B.,……168, 169, 188
SZILASI W.,…17, 194, 200, 201, 203, 204, 206, 207, 216, 306

T

TATOSSIAN A.,……..197

V

VON WARTBURG W.,……...25, 43, 47
VON WEIZSÄCKER V.,…18, 207, 210-213, 222, 227, 259, 260, 283, 325, 335

W

WOLFF C.,……12, 23, 79, 82, 84
WUNDT W.,…….12, 23-25, 28, 31, 33, 36, 78, 84

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION 8

PREMIERE PARTIE : Inconscient freudien et perspectives psychanalytiques. 21

I. L'HOMME PSYCHANALYTIQUE : UN APPAREIL PSYCHIQUE 22

I.1. L'inconscient et ses conditions de possibilité 22

I.1.1. L'énigme symptomatique 22
I.1.2. Les clés des songes 30
I.1.3. Problématique de l'inconscient 37

I.2. La constitution du sujet freudien 43

I.2.1. Topique freudienne 43
I.2.2. Dialectique objectale 52

I.3. Exégèse d'une économie subjective 61

I.3.1. La destination du moi 61
I.3.2. Mythologies freudiennes 69

II. HISTOIRE(S) DE LA PSYCHANALYSE 78

II.1. Le freudisme en question(s) 78

II.1.1. Contre la psychologie empirique 78
II.1.2. De la personnalité pratique freudienne ou l'épreuve du nihilisme 87

II.2. Le structuralisme psychologique 95

II.2.1. L'inconscient dans l'Histoire 95
II.2.2. Topo-logiques 104

II.3. La psychothérapie analytique à l'épreuve du transfert 112

II.3.1. Problématiques transférentielles 112
II.3.2. Au sujet de la narration 120

DEUXIEME PARTIE : Existence et analyse de la conscience de soi. 129

I. LES CONSTRUCTIONS SUBJECTIVES DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE 130

I.1. Primauté phénoménologique du « cogito » 130

I.1.1. Comment le moi se fait être ? 130
I.1.2. L'identité au temps des esquisses 138

I.2. L'historicité poétique de l'être-au-monde 146

I.2.1. Affectivité et ouverture du monde 146
I.2.2. Poétique de l'être 154

I.3. Le phénomène de l'existence 163

I.3.1. De l'Ek-sistence à l'existence 163
I.3.2. Constitutions de l'autre 171

II. À PROPOS DE L'ANALYSE EXISTENTIELLE 181

II.1. De l'anthropologie phénoménologique à la Daseinsanalyse 181

II.1.1. Psychanalyse ou psychothérapie existentielle ? 181
II.1.2. Vers une caractérologie phénoménologique 189

II.2. Entre idéalisme transcendantal et pathosophie 198

II.2.1. L'égologie analytico-existentielle 198
II.2.2. Une impression pathique originaire 206
II.3. Au lieu anthropologique de la parole 215
II.3.1. L'espace ouvert du langage 215
II.3.2. Un procédé discursif 223
TROISIEME PARTIE : Vers une psychanalyse phénoménologique… 234
I. POUR UNE PSYCHANALYSE SANS SUJET 235
I.1. Au risque de la psychologie 235
I.1.1. Le phénomène de l'in-conscient 235
I.1.2. La phénoménologie justifie-t-elle une anthropologie ? 243
I.2. L'extériorisation symptomatique du sujet corrélationnel 252
I.2.1. Une délimitation problématique 252
I.2.2. La dynamique du symptôme 260
I.3. La maladie mentale à l'horizon a-subjectif de l'existence humaine 268
I.3.1. De l'exclusion originaire au « mal-être-au-monde » 268
I.3.2. La maladie mentale existe-t-elle ? 276
II. RÉDUCTION PSYCHOTHERAPEUTIQUE DU MONDE 285
II.1. La psychothérapie en questions 285
II.1.1. Qu'est-ce que la psychothérapie ? 285
II.1.2. Qu'est-ce qu'un psychothérapeute ? 293
II.2. Le témoignage (de) soi-même 301
II.2.1. Eidétique de la parole 301
II.2.2. L'ouverture narrative de l'être 309
II.3. Le champ dialogique transférentiel 317
II.3.1. La phénoménalité transférentielle 317
II.3.2. Un moment pathique du dialogue 325
CONCLUSION 334
BIBLIOGRAPHIE 345
INDEX ONOMASTIQUE 359
TABLE DES MATIERES 362