

ARTE-FILOSOFIA

Cannes

14 & 15 avril 2007

Séminaire de

Françoise DASTUR

« AUTOUR DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE »

La phénoménologie représente un courant majeur de la philosophie contemporaine. Fondée en Allemagne au début du XXe siècle par Edmund Husserl et développée par Martin Heidegger dans la perspective d'une philosophie de l'existence, elle a continué à influencer les penseurs européens (E. Fink, J. Patocka), américains (H. Marcuse, H. Arendt, H. Jonas), et extraeuropéens (l'école de Kyoto au Japon), tout au long du siècle, et en particulier les philosophes français, dont les plus éminents ont fait partie du « mouvement phénoménologique » : Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas, Ricœur, Derrida, pour ne citer que les plus célèbres.

Il s'agira donc au cours des trois séances du séminaire de donner un aperçu schématique des différents aspects de cette nouvelle manière, éminemment concrète, de concevoir la philosophie qui a eu des retentissements importants dans le domaine des sciences humaines et en particulier dans celui de la psychopathologie.

Samedi 14 avril

I. Les fondateurs du mouvement phénoménologique : Husserl et Heidegger

- 1) La notion de phénomène
- 2) Husserl : Une nouvelle conception de la conscience et des rapports à autrui
- 3) Heidegger : Une nouvelle conception de l'homme et de l'affectivité

Dimanche 15 avril

II. Le développement de la phénoménologie en France

- 1) Sartre : la question de l'imagination et de l'art
- 2) Merleau-Ponty : la question de la perception et du corps
- 3) Ricoeur : la question du sujet et de l'histoire

III. Phénoménologie et psychopathologie

1. Phénoménologie et psychanalyse
2. La conception de la maladie mentale dans l'analyse existentielle (Binswanger et Boss)
3. La psychopathologie phénoménologique de Bin KIMURA, psychiatre japonais né en 1931 et ayant exercé plusieurs années en Allemagne, en particulier à la Clinique Psychiatrique de Heidelberg.

Bibliographie :

Introduction à la phénoménologie, sous la direction de Ph. Cabestan, Paris, Ellipses, 2003

Introduction à la phénoménologie contemporaine, coordonné par Ph. Cabestan, Paris, Ellipses, 2006

F. Dastur, *Husserl : des mathématiques à l'histoire*, Paris, P.U.F., Paris, collection "Philosophies",

n°60, 1999

F. Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Peeters, Louvain-Paris, 2003

Ph. Cabestan, *Sartre, L'imaginaire*, Paris, Ellipses, 1999

R. Barbaras, *Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 1997

D. Jervolino, Paul Ricœur, *Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2002.

L. Binswanger, *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, coll. Tel, Paris, Gallimard, 1970.

M. Boss, *Il m'est venu en rêve*, PUF, 1989.

B. Kimura, *L'Entre, Une approche phénoménologique de la schizophrénie*, trad. du japonais par C. Vincent, J. Millon, Grenoble, 2000.

I

LES FONDATEURS DU MOUVEMENT PHENOMENOLOGIQUE HUSSERL ET HEIDEGGER

La phénoménologie fait son apparition à la fin du XIXe siècle, un siècle qui, du point de vue philosophique a d'abord connu l'effondrement du système philosophique le plus ambitieux, celui de Hegel (1770-1831), philosophe allemand mort en 1831, dont on peut dire qu'il se caractérisait par la volonté de rendre compte de la totalité de l'histoire humaine à partir de la notion d'esprit. Cet effondrement est donc celui de la conception idéaliste du monde, dont le coup d'envoi avait été donné au début du IVe siècle av. J. C. par Platon (427-347) qui considérait que le vrai monde n'est pas le monde sensible, celui qu'on perçoit par les sens, mais le monde des idées, qui n'est accessible qu'à la pensée. Mais Hegel était aussi le représentant d'une nouvelle conception de l'homme qui a fait son apparition à la fin du XVIIIe siècle avec la révolution française, qui a marqué une sorte de rupture fondamentale dans l'histoire. Le plus grand penseur de cette époque est le philosophe allemand Emmanuel Kant, grand admirateur de Rousseau et de la Révolution française, qui a défini cette période dite des « Lumières » comme celle où l'homme accède véritablement à sa majorité. Alors qu'il était auparavant sous la tutelle à la fois des princes et de l'Église, il a, explique Kant, grâce à la révolution française, conquis sa liberté et put affirmer ses droits de manière universelle. La France est en effet au cœur même de la révolution qui s'opère alors et qui est celle qui va donner naissance à une toute nouvelle image de l'homme. Au XVIIe siècle déjà, c'est un philosophe français, René Descartes, qui, s'opposant à la vision médiévale de l'homme comme d'un être essentiellement soumis à la tradition et déterminé par sa foi religieuse, affirme, avec son célèbre « je pense donc je suis » que la conscience individuelle est le seul fondement de toute certitude et de toute vérité. Après avoir ainsi conquis sa liberté intérieure, l'homme va, avec l'aide des philosophes français, dont on sait que tels Voltaire, Rousseau ou Diderot, ils furent les véritables inspirateurs des révolutionnaires, se lancer à la conquête de sa liberté politique. Ce qui est ainsi en marche du XVIIe au XVIIIe siècle, c'est le processus en quelque sorte irréversible de l'émancipation de l'homme. La contrepartie de cette évolution, c'est, comme on pouvait s'y attendre, une centration excessive de l'homme sur lui-même qui l'a conduit par la suite à s'imaginer être le maître incontesté des événements et à vouloir dominer entièrement la nature. C'est au XIXe siècle que les pouvoirs de l'homme occidental se sont développés, par les conquêtes coloniales, le développement des sciences et de l'industrie, et l'extension de la démocratie. Mais c'est aussi au cours de ce même XIXe siècle que la haute idée que l'homme moderne se faisait de lui-même s'est vue mise profondément en question. Trois penseurs en particulier, par la critique qu'ils ont faite de l'image idéalisée que l'homme avait de lui-même, et qui a trouvé son expression la plus haute chez Hegel, ont jeté les bases de la pensée

contemporaine : Marx, Nietzsche et Freud. C'est donc en Allemagne, et non plus en France, que se poursuit au XIXe siècle le développement de l'image moderne de l'homme.

Marx (1818-1883) se donne pour tâche de montrer dans *L'idéologie allemande*, livre écrit en commun avec Engels en 1845-46, que, contrairement à ce qu'affirment les philosophes idéalistes, ce n'est pas la conscience ou l'esprit qui détermine l'être de l'homme, mais au contraire ce sont les conditions matérielles de leur vie qui détermine leur conscience. Cette vision matérialiste du monde a pour effet de mettre l'accent sur les conditions économiques et non pas seulement politiques de la vie des hommes et vise à l'émancipation complète, et non pas seulement spirituelle, de l'homme, lequel se voit, par le développement de la révolution industrielle, soumis en tant que prolétaire à un nouvel esclavage. Mais l'émancipation totale de l'homme suppose qu'il parvienne à se délivrer des illusions qu'il entretient sur lui-même, qu'il sorte donc de l'aliénation, c'est-à-dire qu'il cesse d'être étranger à lui-même, à ce qu'il est en réalité. Et pour Marx, l'aliénation la plus grave, celle qu'il faut combattre en premier, c'est l'aliénation religieuse par laquelle l'homme se soumet à une puissance supérieure qui n'est finalement que le produit de son cerveau.

Nietzsche (1844-1900) va, quelques décennies plus tard, reprendre le flambeau de la critique en proclamant haut et fort la mort de Dieu. Il va lui aussi s'attaquer de la manière la plus tranchante à la philosophie idéaliste et mettre l'accent sur ce qui, selon lui, caractérise l'homme au plus profond, à savoir non pas l'esprit, mais ce qu'il nomme « volonté de puissance ». Avec Nietzsche, comme déjà avec Marx, la distance se rétrécit qui sépare l'homme de l'animal. Il ne faut pas oublier en effet l'impact qu'a eu sur les esprits les découvertes de Darwin (1809-1882) qui a montré dans *L'origine des espèces*, livre qu'il publie en 1859, que l'évolution biologique des espèces vivantes est due à la sélection naturelle résultant de la « lutte pour la vie » qui met en concurrence tous les êtres vivants y compris l'homme lui-même. Nietzsche ne se contente pas de proclamer l'athéisme, il entreprend aussi de saper les fondements même de la morale. Dans *La généalogie de la morale*, un livre qu'il publie en 1887, il montre que la morale est l'invention d'un certain type d'homme, d'un homme malade et asservi, qui a imaginé la fiction du sujet responsable et de la mauvaise conscience pour donner sens à sa douleur. La morale qui commande l'abnégation et le sacrifice de l'amour propre n'est qu'une invention historique, un "idéal faute de mieux" qui a consisté pour les faibles à faire de nécessité vertu et à transformer leur impuissance réelle en attitude sublime. Nietzsche ne veut pourtant pas, comme on le croit trop souvent, rabaisser l'homme au niveau de la bête de proie, il aspire au contraire lui aussi à l'émancipation de l'homme, ce qui signifie pour lui le renversement de l'ancienne table des valeurs et l'établissement de nouvelles valeurs permettant le développement d'une surhumanité qui serait enfin capable de se réconcilier avec sa condition finie et de retrouver « le sens de la terre ».

Freud (1856-1939) représente, au début du XXe siècle, la pointe la plus

avancée de cette critique de l'image idéaliste de l'homme qui fut le résultat de toute la tradition philosophique de l'Occident. Freud explique en effet qu'il y a eu trois grandes blessures qui ont atteint au plus profond l'amour-propre de l'homme occidental : la découverte par Copernic que la terre n'est pas le centre de l'univers, celle faite par Darwin que l'homme descend du singe, et enfin celle de Freud lui-même, qui est celle de l'inconscient. Ce qu'apporte en effet de profondément perturbant la psychanalyse, c'est l'idée que l'homme n'est pas maître chez lui, qu'il est gouverné à son insu par des pulsions qu'il ne domine pas et que ce dont il s'enorgueillit le plus, à savoir sa capacité pensante et son libre-arbitre, ne sont en réalité que des illusions. Freud n'est cependant, pas plus que Nietzsche, un nihiliste, et, comme ce dernier, il veut, en tant que thérapeute, guérir l'homme de ses illusions. La cure psychanalytique vise en effet à rendre à la conscience, au moi, son pouvoir sur les forces irrationnelles qui gouvernent les actions humaines.

1) La notion de phénomène

C'est donc de cette triple critique des illusions que l'homme entretient à son sujet dont vont hériter les philosophes du XXe siècle : matérialisme, athéisme, théorie de l'inconscient, telles sont les perspectives qui vont dominer les réflexions des penseurs les plus marquants du XXe siècle et qui vont déterminer en profondeur l'image que l'homme se fait de lui-même au cours de ce siècle où le déchaînement des pulsions destructrices de l'homme va connaître une sorte d'apogée. Or c'est dans ce contexte du début du XXe siècle dominé par le positivisme et le refus de toute métaphysique qu'un nouveau courant de pensée, la phénoménologie, va faire son apparition. Le terme de phénoménologie était pourtant déjà apparu au XVIIIe siècle dans l'œuvre d'un philosophe allemand, Johann Heinrich Lambert (1728-1777), correspondant de Kant, Mais il n'a fait qu'une apparition fugitive avec Lambert, il ne réapparaîtra comme terme philosophique directeur qu'avec la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel en 1807, soit plus de quarante ans après, pour disparaître à nouveau et réapparaître cette fois, comme nous le verrons, avec encore plus de force chez Husserl. Ce terme est formé à l'aide de deux mots grecs *phainomenon* et *logos*. *Phainomenon*, au pluriel *ta phainomena*, vient du verbe *phainô*, qui signifie éclairer, faire briller, puis rendre visible, faire voir, le mot *phaos-phôs*, lumière, venant de la même racine : ainsi l'adverbe *phainomenôs* signifie manifestement ou visiblement. Le phénomène est donc ce qui se montre, apparaît, est manifeste. Or le premier « acte » fondateur de ce qui se nommera avec Platon *philosophia*, c'est la distinction déjà présente chez Parménide entre ce qui est toujours, l'être, qui ne se donne pas à voir, et ce qui apparaît de manière multiple, les *phénomènes*. L'enquête philosophique, c'est donc avant tout une question sur l'être, c'est-à-dire sur la vérité, comme l'indique bien le « scénario » du poème de Parménide qui narre le voyage du penseur qui ne peut choisir le bon chemin, celui de l'être, et écarter les voies de perdition du néant et des apparences, qu'avec l'aide d'une déesse dont le nom est tu,

mais qui est peut-être elle-même la déesse *Aletheia*, vérité. Penser, c'est donc se déprendre des apparences, les dépasser vers ce qui les fonde et n'est pas manifeste. Platon hérite de cette distinction parménidienne entre l'être et l'apparence, entre ce qui ne change jamais et ce qui est en changement constant et par là même divers.

On a donc affaire avec le platonisme, c'est-à-dire la doctrine attribuée à Platon, qui ne se confond cependant pas avec la pensée véritable de celui-ci, qui est autrement subtile, à une théorie de la distinction des deux mondes, le monde sensible et le monde intelligible, qui va servir de cadre général à la pensée méta-physique, ainsi nommée à partir du Moyen Age parce qu'elle prétend à la connaissance de ce qui est au-delà du physique et non accessible aux sens. On retrouve cette distinction chez Emmanuel Kant, qui oppose de manière platonicienne, le phénomène, c'est-à-dire la chose telle qu'elle est pour nous, êtres finis, doués d'un corps et de sens, et la « chose en soi », la chose telle qu'elle est pour un être infini, Dieu. Pourtant Kant fait une distinction entre phénomène et apparence. Les phénomènes sont les objets tels qu'ils se présentent aux sens, ce sont les choses telles qu'elles sont pour nous, et en tant que telles elles existent véritablement. Alors que les apparences n'ont rien de réel, elles relèvent de l'imagination, ne possèdent aucune vérité et ne sont que des illusions émanant de l'esprit humain. Il faut donc bien comprendre que ce que Kant nomme phénomène est très précisément la chose telle que les hommes la perçoivent, par opposition à la chose telle qu'elle est pour un regard non humain, un regard divin. La chose en soi est donc pour nous humains strictement inconnaissable et nous ne pouvons absolument rien en dire.

Par réaction à ce dualisme maintenu par Kant entre l'ordre des phénomènes et celui de l'être en soi, on voit apparaître avec Hegel l'idée qu'un être qui n'apparaît pas est une absurdité. Il est donc le premier à rompre avec le platonisme, et à montrer que c'est au cours du développement de la conscience humaine que l'on peut progressivement accéder à la vérité et à la connaissance de l'être. C'est la raison pour laquelle il donne au terme de phénoménologie un sens positif, celui d'une première partie de la philosophie. Hegel pense en effet, en s'appuyant sur le christianisme et sa doctrine de l'incarnation, selon laquelle Dieu se fait homme et perd ainsi sa transcendance, que la « chose en soi » doit apparaître et se révéler aux humains si elle doit être autre chose qu'une chimère. On trouve dans déjà chez lui, avant de la trouver chez Nietzsche, la critique de la théorie des deux mondes. Nietzsche est celui qui, au cours de la deuxième moitié du XIXe siècle, se propose de « renverser le platonisme », c'est-à-dire de réhabiliter le monde des sens et des apparences et de montrer que le monde intelligible est une pure création de l'esprit humain. Pour lui, il n'y a rien derrière les apparences, pas d'arrière-monde qui en constituerait la vérité. Husserl, qui est à l'origine un mathématicien, n'a lu ni Nietzsche, ni Hegel, mais il se situe dans la même perspective qui consiste à considérer que ce que l'homme perçoit à l'aide de ses sens n'est pas dépourvu de vérité. C'est la raison pour laquelle il va choisir lui aussi le terme de « phénoménologie » pour indiquer ce qu'il entend par philosophie. Il s'agit en effet pour lui d'analyser ce qui apparaît à la

conscience et qui est la seule chose dont nous puissions être certains. Il refuse donc lui aussi la distinction que fait Kant entre phénomène et chose en soi. Dieu ne perçoit donc pas mieux que nous les choses, car si cela était le cas, cela voudrait dire que nous n'avons affaire qu'aux images imparfaites des choses et que notre perception n'a donc aucune vérité. Or c'est là pour Husserl une absurdité, car tout ce qui est doit pouvoir apparaître et nul apparaître ne peut nous révéler la chose en entier, mais seulement progressivement à travers une série de facettes ou d'aspects différents.

Cela aura des conséquences importantes pour la notion même de phénoménologie, comme le montrera clairement Heidegger. Il ne s'agit pas en effet de considérer que cette discipline ne traite que des « apparences », ni même des phénomènes au sens que Kant donne à ce mot et qui sont distincts de la chose en soi. Les phénomènes de la phénoménologie ne renvoient à aucun être qui serait par essence caché et inconnaissable. Pourtant s'il y a une discipline qui se nomme phénoménologie, c'est-à-dire discours sur les phénomènes ou science des phénomènes, cela implique qu'on ne peut pourtant pas penser que chacun d'entre nous, de par son expérience ordinaire, connaît déjà les phénomènes. Nous sommes en effet la plupart du temps si absorbés par nos tâches quotidiennes que nous ne voyons plus les choses et ne percevons d'elles que ce qu'elles ont d'utile pour nous. Pour être sensibles au pur apparaître de la chose, il faut donc faire abstraction de son utilité immédiate, ce qui est précisément ce que fait l'artiste, le poète ou le phénoménologue. Husserl a en effet insisté sur la similitude de leurs attitudes à l'égard du monde, qui consiste à « mettre entre parenthèses » notre rapport habituel au monde, pour laisser les choses se présenter d'elles-mêmes. On voit alors que pour être phénoménologue, il ne suffit pas d'ouvrir les yeux, mais il faut aussi pratiquer une certaine ascèse, mot qui en grec signifie « exercice ». Il faut exercer notre regard, le rendre plus incisif, mettre entre parenthèses nos propres préoccupations du moment, pour faire apparaître les choses dans leur vérité. C'est aussi ce que fait le peintre tout autant que le poète ou le musicien, qui voient, entendent et perçoivent ce à quoi l'homme ordinaire est sourd et aveugle. On comprend à partir pourquoi un grand phénoménologue français, Merleau-Ponty, qui s'est aussi beaucoup intéressé à l'art, à la littérature et à la peinture, a pu dire qu'être phénoménologue, c'est « rapprendre à voir le monde ». Le phénoménologue n'est donc pas un métaphysicien, c'est-à-dire quelqu'un qui présuppose qu'il y a un être inconnaissable caché derrière les apparences. Au contraire il fait confiance à ses sens et pense que l'être est par essence connaissable. Mais il reconnaît cependant que les phénomènes qui ne sont pas distincts des choses elles-mêmes peuvent ne pas être immédiatement accessibles et qu'il faille pour cela une méthode, c'est-à-dire une procédure d'accès, un chemin. C'est ce que Husserl a nommé la méthode de « réduction », qui consiste à suspendre l'intérêt que nous prenons aux choses pour les laisser apparaître telles qu'elles sont. Il faut ici prendre le mot réduction dans son sens propre : re-ducere en latin ne veut pas dire seulement « réduire » au sens de soustraire, il veut dire aussi reconduire. C'est là l'ambition de la phénoménologie : elle veut nous reconduire à la

vérité des choses, nous ramener à ce monde dans lequel nous sommes déjà et nous pas nous proposer une évasion vers un autre monde transcendant.

2) Husserl : Une nouvelle conception de la conscience et des rapports à autrui

Edmund Husserl est né le 8 avril 1889 en Moravie, dans une région qui fait aujourd'hui partie de la Tchécoslovaquie et qui était alors autrichienne, au sein d'une famille juive bourgeoise. Il a d'abord étudié l'astronomie, les mathématiques, la physique, puis la philosophie. En 1886 il se convertit à la religion protestante. Il consacre ses premiers travaux à la philosophie des mathématiques et c'est en 1900 et 1901 que paraissent les *Recherches logiques*, où apparaît le mot « phénoménologie » pour caractériser la discipline qu'il veut promouvoir. L'influence de la pensée de Husserl commence à s'étendre et le début du siècle voit la naissance du « mouvement phénoménologique » rassemblant de jeunes philosophes se réclamant de lui. En 1916 il est nommé à l'Université de Fribourg. Husserl, à partir des années vingt, compte parmi les philosophes les plus connus en Allemagne : des étudiants de toute origine se pressent à ses cours, parmi eux, non seulement des Allemands, mais aussi des Japonais et des Américains. Son collaborateur le plus important est Martin Heidegger qui devient son assistant en 1919. La collaboration de Husserl avec ses assistants sera décisive pour la poursuite de ses recherches, car ce sont eux qui transcrivent ses manuscrits écrits en sténographie et les préparent pour la publication. C'est le nom de Heidegger que Husserl propose comme celui de son successeur au moment de prendre sa retraite en 1928. Il donne ses derniers cours en 1929 et parmi ses derniers étudiants on trouve Herbert Marcuse et Emmanuel Lévinas. Pendant les dix dernières années de sa vie, Husserl se consacre entièrement à ses recherches. Mais après 1933, l'isolement de Husserl s'intensifie : reconnu et honoré à l'étranger, il est, à cause de son origine juive, « mis en congé », puis interdit d'enseignement dans son propre pays. Il meurt, en plein travail, le 27 avril 1938 à l'âge de 79 ans. Quelques mois après sa mort, un jeune franciscain belge, Herman Leo Van Breda transporte clandestinement l'ensemble des manuscrits de Husserl (environ 45 000 pages en sténographie) à l'Université de Louvain où il fonde les Archives Husserl. Husserl a peu publié de son vivant, mais à partir de 1950 ses manuscrits ont été transcrits et édités par les Archives Husserl de Louvain avec le soutien de l'UNESCO et les *Husserliana*, les Œuvres complètes de Husserl, toujours en cours de parution, comprendront une quarantaine de volumes, mais laisseront pourtant non publié un tiers environ des manuscrits de Husserl. Car Husserl n'est jamais parvenu à donner à sa pensée une forme définitive et canonique. En voici pour preuve ce qu'il écrivait à l'âge de soixante et onze ans dans un texte destiné à servir d'introduction à l'édition anglaise des *Idées directrices pour une phénoménologie*. Evoquant l'idéal philosophique qui l'a toujours animé, celui d'une science sans présupposé, il déclare : « Ces convictions de l'auteur se sont affirmées toujours davantage au cours de l'élaboration de son oeuvre devant l'évidence de

résultats s'édifiant graduellement les uns sur les autres. S'il a dû pratiquement ramener l'idéal de ses aspirations philosophiques à celui d'être un vrai commençant, il est, au moins en ce qui le concerne, parvenu dans son âge mûr à la pleine certitude d'avoir droit au nom de *véritable* commençant. Si l'âge de Mathusalem lui était accordé, il oserait presque entrevoir la possibilité de devenir encore un philosophe [...] L'auteur voit s'étendre devant lui l'immense territoire de la vraie philosophie, la "terre promise" que lui-même de son vivant ne verra pas cultivée. »

On voit donc par là que Husserl n'a pas voulu imposer une doctrine, mais au contraire ouvrir la voie d'un questionnement. Il faut en effet bien souligner qu'il ne fut pas le chef d'une école de pensée, qu'il n'a édicté aucune dogme auquel ses disciplines auront dû se conformer, mais il fut plutôt celui qui fut à l'origine d'un mouvement auquel d'autres que lui pouvaient participer et même le devaient, car il concevait, en scientifique qu'il était, le travail philosophique comme un travail d'équipe. Ce qui est donc à l'origine de la voie qu'il a ouverte, c'est une nouvelle conception de la conscience qui rompt avec le caractère intellectualiste et abstrait de la philosophie classique.

La phénoménologie peut en effet être définie à partir de la maxime du retour aux choses elles-mêmes, que Husserl a lui-même donné à ses recherches, mais à condition toutefois de bien souligner que les choses en question ne sont nullement les réalités extérieures au sujet, mais les vécus de celui-ci qu'il s'agit d'abord et avant tout d'analyser. Ce que Husserl reproche en effet à la manière classique de pensée, c'est le fait qu'elle se contente de mots sans prendre en considération les vécus auxquels les mots correspondent. Husserl insiste d'ailleurs fortement sur les difficultés de l'analyse phénoménologique qui exige du phénoménologue l'adoption de l'attitude antinaturelle de la réflexion par laquelle il transforme ses vécus en objets d'investigation.

Mais si le retour aux choses mêmes est en réalité un retour réflexif aux vécus, il est par conséquent nécessaire de clarifier le concept de vécu. Or il est nécessaire de distinguer entre ce qui appartient au vécu et ce qui appartient à l'objet lui-même. Soit l'exemple de la couleur : on confond souvent la sensation de couleur qui est un vécu de conscience avec la couleur propre de l'objet. L'objet lui-même n'est pas « dans » la conscience, mais à sa couleur objective correspond dans le vécu une composante de celui-ci, la sensation de couleur. Husserl insiste sur le fait que cette différence entre contenu de conscience et objet extérieur n'est pas une simple différence de point de vue selon laquelle le *même* phénomène serait tantôt considéré sous sa face subjective (en tant que perçu par le moi) tantôt sous sa face objective (par rapport à la chose elle-même). Il s'agit là au contraire d'une équivoque dans l'emploi du terme de phénomène qui désigne tantôt le vécu de l'apparaître de l'objet, tantôt l'objet apparaissant comme tel. L'analyse phénoménologique dissipe cette équivoque en installant une différence d'essence entre ce qui appartient à la conscience et ce qui appartient au monde extérieur, entre l'*immanent* et le *transcendant*. Le phénomène au sens husserlien, ce n'est donc ni le phénomène au sens courant, c'est-à-dire la

chose transcendante objective, ni le phénomène au sens philosophique traditionnel, c'est-à-dire l'apparence dans sa distinction avec l'être caché de la chose, mais c'est le pur apparaître de la chose à la conscience, le vécu de l'objet.

Cette clarification du sens du vécu débouche donc sur une nouvelle conception de la conscience qui ne voit plus en celle-ci un contenant, une sorte de boîte dans laquelle les choses en miniature viendraient se loger, mais qui comprend au contraire l'acte de conscience comme une *intentionnalité*. Husserl emprunte ce terme à son maître, le philosophe viennois Brentano, qui se réfère lui-même, dans sa *Psychologie du point de vue empirique*, à Aristote, mais en modifiant le sens. Car il s'agit pour lui de penser le vécu de conscience comme une intention, une visée d'un objet qui demeure transcendant à la conscience, ce que la philosophie moderne n'est pas parvenue à faire. Il n'y a donc pas deux choses, l'une transcendante (l'objet réel), l'autre immanente à la conscience (l'objet « mental »), mais une seule et même chose, l'objet en tant qu'il est visé par la conscience. Il s'avère donc nécessaire de purifier le langage employé jusqu'ici : on ne parlera pas d'objet mental, mais d'objet intentionnel, car cette dernière expression a le mérite de rompre avec ce que Sartre nommera « l'illusion d'immanence », c'est-à-dire avec la conception selon laquelle on se représente la conscience comme un lieu peuplé des simulacres des choses¹.

Avec cette nouvelle conception de la conscience, Husserl est donc parvenu à déterminer le thème propre de la phénoménologie qui est donc celui de la *corrélation* entre sujet et objet ou encore, selon un terme qui va devenir un terme directeur de la pensée de Husserl, celui de la *constitution* de l'objet dans le sujet.

Mais une telle conception de la conscience ne peut être réservée au sujet dans sa singularité, elle exige au contraire de se voir rapporter à une pluralité de sujets, à ce que Husserl nomme une « intersubjectivité ». On a souvent, et en particulier en France où le premier texte traduit de Husserl fut celui des *Méditations cartésiennes*, un ensemble de conférences que Husserl prononça à Paris en 1929, eu l'impression que la phénoménologie est d'inspiration uniquement cartésienne et qu'elle ne peut donc se présenter que sous la forme d'une égologie, d'un discours sur l'ego, pour laquelle le problème de la constitution d'autrui est un problème crucial et pour ainsi dire insoluble. Mais si nous considérons de plus près l'itinéraire réel de Husserl, et non pas seulement celui que dessine la suite des seules œuvres publiées de son vivant, nous nous apercevons que le problème de la constitution d'autrui se pose dès que Husserl conçoit l'idée de la méthode phénoménologique, c'est-à-dire au moment où, en 1905, il abandonne les recherches mathématiques et logiques proprement dites pour fonder la phénoménologie comme philosophie à part entière. Dans les *Méditations cartésiennes*, il s'agit certes pour Husserl de partir, comme Descartes, de du caractère indubitable du « je pense, donc je suis », mais il est aussi nécessaire de radicaliser le cartésianisme. Pour Husserl, Descartes a en effet trahi son propre point de départ en faisant du *cogito* le premier chaînon d'une chaîne déductive qui va de la découverte du sujet comme chose pensante à celle de l'existence de Dieu et de la

¹ Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940, p. 15.

véracité divine, pour aboutir à la réaffirmation de ce qui avait été mis en doute au départ, à savoir l'existence du monde extérieur. Husserl ne retient de Descartes qu'un foyer de sa réflexion, le *cogito*, et laisse de côté l'autre, Dieu. Pour Husserl, Dieu ne perçoit en effet pas mieux que nous les choses du monde. Nous ne les percevons jamais dans leur entièreté, mais toujours de manière partielle. Husserl prend à ce sujet l'exemple du cube dont nous ne percevons jamais que trois faces à la fois. Si l'on supposait alors que Dieu, lui, voit en même temps les six faces du cube, cela voudrait dire que notre perception humaine ne nous donne pas accès à la vérité de ce qui est. Nous ne percevrions alors que de pures apparences, et Dieu seul aurait accès à la « chose en soi ». Husserl affirme au contraire que la perception des choses implique par principe une certaine inadéquation et que « nul Dieu ne peut y changer quoi que ce soit ; pas plus qu'il ne peut empêcher que 1+2 ne fasse 3 ou que toute autre vérité d'essence ne subsiste »². Pour lui Dieu n'est pas le fondement de la vérité, mais c'est l'ensemble des hommes qui portent eux seuls toute la responsabilité de la constitution du monde. Comme le souligne très justement Paul Ricœur « Alors que Descartes transcende le *cogito* par Dieu, Husserl transcende l'*ego* par l'*alter ego* : aussi cherche-t-il dans une philosophie de l'intersubjectivité le fondement supérieur de l'objectivité que Descartes cherchait dans la véracité divine »³. On mesure du même coup la difficulté à laquelle se heurte ici Husserl : comment rendre compte, à partir de l'*ego*, de l'altérité de l'autre, comment constituer en moi un autre moi ?

Il s'agit donc de trouver dans le moi les motifs d'un dépassement de la sphère qui lui est propre en direction d'autrui. Husserl veut au contraire montrer que l'égologie est par essence ouverte à l'altérité, que cet excédent qu'est autrui est inscrit à titre de possibilité dans la constitution même de l'intentionnalité. Il s'agit de montrer en analysant l'expérience de l'altérité que la structure du moi l'ouvre originairement à l'altérité. Car si l'intentionnalité est elle-même déjà une structure qui ouvre la conscience à son dehors, on peut alors comprendre que l'égologie n'est nullement incompatible avec la reconnaissance de l'altérité d'autrui. Dans l'expérience d'autrui, il s'annonce bien « en chair et en os » à moi, sans que je puisse jamais le confondre avec un objet du monde, et pourtant ce qui fait son être propre ne m'est pas donné en original, sinon je vivrais directement les vécus d'autrui, il serait un extension de ma vie propre, il serait moi-même. Cette intentionnalité indirecte d'autrui, Husserl la nomme *apprésentation* et pour faire comprendre ce qu'il entend par là il met en parallèle l'expérience de l'objet et celle d'autrui. Dans l'expérience objective il y a aussi *apprésentation*, c'est-à-dire présentation indirecte de l'invisible par le visible, par exemple de la face cachée du cube par celle qui se présente à nous. Cette *apprésentation* peut toujours se retourner en présentation et l'invisible devenir visible lorsque par exemple je retourne le cube, alors que dans le cas d'autrui, nous avons affaire à un invisible de principe qui ne peut jamais devenir visible. Pour que

² E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, § 44, p. 142.

³ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1987, p. 163.

l'appréhension de l'autre soit néanmoins possible, il faut donc que quelque chose de lui me soit présenté : c'est le cas du corps d'autrui qui est saisi immédiatement comme un organisme semblable au mien. Ce qui fonde donc le rapport à autrui, c'est une similitude charnelle entre lui et moi sur la base de laquelle je puis reconnaître autrui comme un autre moi.

L'égologie, à condition de ne pas la couper totalement de l'expérience mondaine, et en particulier de celle de l'incarnation, n'est donc pas un obstacle à l'établissement d'un monde commun puisque l'intentionnalité est capable de transcender ce qui m'est propre et d'atteindre à la chose même, à l'être réel, qui par définition ne peut pas être que pour moi, car ce qui ne vaut que pour moi est de l'ordre de l'irréel, de l'imaginaire ou de l'apparence. C'est donc parce que je peux constituer en moi un autre ego que je peux également considérer l'ensemble du monde qui m'est donné dans mon expérience propre comme monde objectif valable pour tous les sujets. Il n'y a en effet d'objet véritable que s'il existe plus d'un moi, que s'il est le point de convergence d'intentionnalités de consciences différentes. C'est donc l'intersubjectivité qui fonde en dernier ressort l'objectivité, ce qui veut dire que seule la pluralité des sujets constitue la base d'une philosophie véritablement concrète.

1) Heidegger : Une nouvelle conception de l'homme et de l'affectivité

Martin Heidegger est né le 26 septembre 1889 à Messkirch, petite ville catholique située au nord du lac de Constance, dans une famille d'origine très modeste (son père est tonnelier et sacristain de la paroisse). Elève doué, il poursuit des études secondaires à Constance puis à Fribourg-en-Brisgau grâce à l'obtention de diverses bourses. Il étudie d'abord la théologie, puis les mathématiques et la physique pendant un semestre, et décide en fin de compte de se consacrer à des études de philosophie. De 1915 à 1923 Heidegger est assistant à l'université de Fribourg. C'est au cours de cette période, en 1917, qu'il épouse Elfriede Petri, d'origine protestante, et ce mariage, n'est sans doute pas totalement étranger à son éloignement progressif du catholicisme. Il est nommé en 1922 professeur non titulaire à l'université de Marbourg. C'est à cette époque que Heidegger commence la rédaction de *Etre et temps* qui sera en grande partie écrit à Todtnauberg, petit village de la Forêt-Noire où Heidegger a fait construire un minuscule chalet qui va devenir son lieu privilégié de travail. Le livre, dédié à Husserl, paraît en février 1927 et l'année suivante Heidegger succède à Husserl dans sa chaire de l'université de Fribourg. C'est le début de l'immense célébrité de Heidegger qui apparaît alors comme la figure la plus marquante de la philosophie allemande, Mais les relations entre Husserl et Heidegger deviennent de plus en plus difficiles et aux divergences philosophiques viennent s'ajouter les dissensions politiques lorsque Heidegger accepte la charge de recteur de l'université de Fribourg en avril 1933. La période de l'engagement politique de Heidegger dans le nazisme sera brève, puisqu'il démissionnera de ses fonctions de recteur dès la fin février 1934, mais elle n'a rien

d'une décision opportuniste, comme l'attestent les textes politiques de la période 1933-34. Pendant toute la période hitlérienne, Heidegger se consacre entièrement à son enseignement. En 1945 les autorités d'occupation française promulguent à son encontre, à cause de son engagement passé, un décret le suspendant de ses fonctions de professeur. C'est pourtant l'époque où son influence grandit en France où l'existentialisme devient la philosophie dominante. En 1946 a lieu la rencontre avec Jean Beaufret, auquel il dédiera en 1947 sa *Lettre sur l'humanisme*. En 1951, il se verra réintégré dans ses fonctions de professeur et il enseignera jusqu'en 1957 à titre de professeur émérite. Au colloque de Cerisy de 1955, où Heidegger prononce sa célèbre conférence *Qu'est-ce que la philosophie ?*, il rencontre de nombreux philosophes français et à son passage à Paris il fait la connaissance du poète René Char qui l'invitera dans le Vaucluse où il fera par la suite plusieurs séjours, à l'occasion desquels il organisera des séminaires avec ses amis français. La polémique toujours renaissante sur son passé politique⁴ le pousse à donner en septembre 1966 un entretien à ce sujet au *Spiegel*, mais à la condition expresse que celui-ci ne sera publié qu'après sa mort. Il consacre les dernières années de sa vie à la préparation de l'édition complète de ses Œuvres, dont il verra paraître les tout premiers volumes avant sa mort à Fribourg le 26 mai 1976. L'édition complète des Œuvres de Heidegger, dont la parution s'étalera sur plusieurs dizaines d'années, comprendra plus de quatre-vingt volumes, dont environ quarante-cinq volumes de cours. Quelques jours avant sa mort, Heidegger a choisi de mettre en exergue à l'édition complète de ses Œuvres la maxime suivante : « Des chemins — non des Œuvres ». Il indiquait par là clairement à ses futurs lecteurs que sa pensée ne pouvait être réduite à un ensemble de thèses et que dans sa dimension essentiellement questionnante, elle gardait le caractère d'un cheminement inabouti.

Heidegger, qui a été célèbre d'abord comme professeur avant de l'être comme auteur d'un livre fondamental, *Etre et temps*, publié en 1927 qu'Emmanuel Lévinas, qui, étudiant à Strasbourg depuis 1923, assista à ses cours pendant les années 28/29 à Fribourg, qualifie de livre aussi important que la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, a d'abord développé dans ses cours de Marbourg, auquel assista Hannah Arendt, sa conception de l'être de l'homme. Il refuse pour cela d'utiliser le langage en vigueur dans la philosophie moderne et les termes de sujet ou de conscience, qui lui semblent impropres à caractériser l'homme, dont il conteste aussi la définition traditionnelle comme animal rationnel. Le nommer en effet « sujet », c'est supposer qu'il y a en lui un substrat stable, un noyau fixe, alors que ce qui caractérise l'homme pour Heidegger, c'est précisément le fait qu'il est temporel de part en part. Penser l'homme à partir de sa conscience, c'est ne voir en lui que ses capacités intellectuelles et ne pas prendre en compte ce que Heidegger nomme sa « facticité », qui englobe non seulement sa corporéité, mais aussi ses déterminations historiques et géographiques. Le définit enfin comme animal rationnel, c'est le diviser en deux

⁴ Voir à ce sujet mon texte « À propos de l'engagement politique de M. Heidegger », *Heidegger à plus forte raison*, Paris, Fayard, 2006, p. 441-458.

parts dont on se demande comment elles peuvent jamais être réunies l'une à l'autre. Il faut à cet égard se souvenir des difficultés de Descartes, qui, partant d'une conception foncièrement dualiste de l'homme, avait dû imaginer pour expliquer que, dans les émotions, le corps est affecté tout autant que l'âme, que cette dernière a son siège dans la glande pinéale qui se trouve dans le cerveau. Heidegger veut rompre avec ces définitions traditionnelles et élaborer une conception de l'homme dans son entier. C'est pourquoi il laisse aussi de côté les notions de corps et d'esprit au profit de celle d'existence, qui se dit aussi en allemand *Existenz*. Mais il prend ce terme dans son sens étymologique, qui signifie sortir (ex) de l'immobilité, le verbe *sistere* voulant dire arrêter, tenir ferme, et *existere* ayant comme premier sens en latin surgir, sortir de terre, apparaître avant d'avoir le sens d'exister. Ce qu'il développe donc dans *Etre et temps*, c'est une analyse de l'existence dont le sens profond est selon lui la temporalité. Ce qui caractérise en effet l'existant, c'est non pas son centration sur lui-même, mais au contraire son ouverture au monde, aux autres et à lui-même. C'est pourquoi Heidegger le détermine d'emblée comme un être dans le monde, au sens où, comme c'est le cas pour les organismes vivants, il n'est pas séparable de son rapport à son monde environnant, à son *Umwelt*. Mais contrairement à l'animal, qui possède une nature relativement fixe et un comportement régi par l'instinct, l'homme est un être dépourvu de nature, ce qui veut dire qu'il est libre.

C'est cette critique de l'idée de « nature humaine » qui a été popularisée en France après la seconde guerre mondiale par Sartre, qui dans son livre *L'être et le néant*, publié en 1943, a rendu populaire les idées exposées par Heidegger en 1927 sous le nom d'« existentialisme », terme qui n'a pas été forgé par Sartre lui-même, mais par des journalistes soucieux de caractériser sous forme de slogan une nouvelle manière de penser. Pourtant Sartre a accepté de reprendre à son compte cette formulation pour désigner sa philosophie. Le terme d'existence n'est pas pour lui comme pour Heidegger un concept général qui peut être appliqué à une chose quelconque pour désigner le fait *qu'elle est*, et dont la contrepartie est le concept d'essence qui désigne *ce* que cette chose est par nature, mais au contraire le nom du mode d'être de l'homme. En ce sens donc, seul l'homme *existe*, les pierres et les arbres n'existent pas, ils *sont* seulement, puisqu'exister signifie avoir une relation à l'autre que soi, la capacité de sortir de soi, d'ex-istère au sens littéral. Sartre utilise le terme d'existence dans le même sens que Heidegger, mais il veut en outre expliciter de manière plus précise sa position philosophique en tant qu'existentialiste. Ce qu'il entend par existentialisme, c'est en effet une position philosophique opposée à la position de la philosophie classique, tant ancienne que moderne, que l'on peut caractériser comme un essentialisme. Pour un essentialiste, l'essence précède l'existence, et la définition de la chose précède cette chose elle-même. Pour lui, tout peut en quelque sorte être assimilé à un produit fini, y compris l'homme lui-même. Car si nous adoptons une vision technique du monde, si nous considérons tout ce qui est comme le résultat d'un processus de production, nous devons admettre que ce

processus n'est lui-même rendu possible que sur la base d'un modèle, d'un certain savoir-faire et d'une certaine idée de la finalité que nous poursuivons ainsi. Tout cela entre dans ce que l'on nomme traditionnellement « essence ». Pour une table, pour une chaise, il est en effet indubitable que l'essence précède l'existence et que l'idée de ce qui est à produire précède le produit lui-même. Les essentialistes pensent qu'il en va de même pour les êtres humains. Ils considèrent en effet l'homme comme une créature, c'est-à-dire comme créée par ce grand technicien qu'est Dieu. Les essentialistes sont des théistes, comme par exemple Descartes qui considère que l'existence de Dieu seule peut rendre compte de l'être de l'homme. Le concept de nature humaine n'est en effet valable que dans le cadre d'une théorie de la création. Si nous refusons cette théorie de la création du monde par Dieu, il nous faut alors aussi refuser l'idée de nature humaine. C'est précisément ce que fait l'athée existentialiste, position philosophique que Sartre revendique pour lui-même. Pour lui en effet, l'homme existe *avant* sa définition conceptuelle. Il est le seul être qui n'a en fait pas de nature, qui est une pure subjectivité, c'est-à-dire un pur projet de soi ou encore un pour soi, selon la terminologie de *L'être et le néant* : « il n'est rien d'autre que ce qu'il fera de lui-même ». Voilà donc en quoi consiste le principe premier de l'existentialisme selon Sartre : c'est à partir de rien que nous avons à créer notre propre existence, à inventer chaque jour de notre vie.

La philosophie de Sartre est donc une philosophie de la liberté, tout comme celle de Heidegger. Mais pour Heidegger, il ne suffit pas de se déclarer « existentialiste », ce qu'il refusera d'ailleurs de faire au moment où Sartre deviendra célèbre, il faut montrer, de manière concrète, quelles sont les structures fondamentales de l'existence. Or pour Heidegger, elles proviennent essentiellement du caractère temporel de l'existence humaine qui est par principe ouverte à l'avenir et à l'innovation, au contraire de la vie animale qui est répétition. L'homme est dans cette perspective un être structurellement inachevé, alors que l'animal parvient à accomplir son être dans la mesure où il obéit à la voix de la nature. Mais d'autre part, bien que n'ayant pas une « nature » qui demeure la même quel que soit la société et l'époque dans laquelle il vit, il hérite cependant de certaines déterminations qu'il ne choisit pas. C'est l'ensemble de ces déterminations, sexe, caractéristiques physiques, culturelles, historiques, que Heidegger nomme « facticité » et qui renvoie à un passé qu'il faut assumer, même si c'est dans l'intention de se rebeller contre lui ou de rompre avec lui. L'être humain est donc à la fois ouvert à l'avenir et en perpétuel devenir en tant qu'être de projet et attaché à un passé qu'il doit assumer en tant qu'il est « jeté dans le monde ». Il s'agit par là pour Heidegger de produire une interprétation plus originelle de l'homme que celle, traditionnelle en philosophie, qui voit en lui le composé d'une matière corporelle et d'une forme spirituelle. L'être de l'homme doit donc être défini par un seul nom, celui de « souci », non au sens habituel de ce terme, mais au sens où ce qui caractérise fondamentalement l'homme, c'est le rapport non intellectuel de préoccupation et de soin qu'il entretient avec lui-même, les autres et les choses. Le choix de ce vocabulaire n'est pas arbitraire,

Heidegger se réfère ici au double sens du mot latin *cura*, qui veut dire à la fois soin et souci (voir l'anglais *care*) tout comme l'allemand *Sorge*. Heidegger s'appuie d'ailleurs sur une fable d'un poète latin du 1er siècle de notre ère, Hygin, qui avait déjà retenu l'attention de Goethe et qui atteste que l'on trouve avant toute analyse philosophique une conception préphilosophique de l'homme comme être essentiellement déterminé comme souci.

Il reste à préciser en quoi une telle définition de l'homme est véritablement concrète. Heidegger refuse en effet de définir l'homme par ses capacités intellectuelles, il préfère montrer que c'est d'abord au niveau de la pratique que l'homme se situe. Cette importance donnée à la pratique a frappé ses contemporains, au point que Herbert Marcuse, qui était alors son élève, et dont on sait qu'il deviendra, après son émigration en Amérique, le maître à penser des années soixante avec son ouvrage, « L'homme unidimensionnel », a considéré qu'on peut mettre *Etre et temps* en relation avec la pensée de Marx, en particulier du jeune Marx, dont les manuscrits parisiens de 1844 seront d'ailleurs découverts et publiés en 1932 par un élève de Heidegger, Landshut. Mais à côté de cette réhabilitation de la pratique, on trouve aussi une réhabilitation de l'affectivité chez Heidegger. Dans le cadre du rationalisme moderne, on a considéré qu'il fallait garder pure l'attitude théorique de toute contamination avec la sphère des sentiments. Il n'en va pourtant pas de même au moment de la naissance de la philosophie, laquelle demeure sous la dépendance de cette disposition affective particulière qu'est le *thaumazein*, l'étonnement, dont Heidegger soulignera à bon droit dans la conférence qu'il fera à Cerisy sous le titre *Qu'est-ce que la philosophie ?* qu'il est l'*arkhè*, c'est-à-dire à la fois l'origine du philosophe et le principe qui le régit de bout en bout. Il n'en demeure cependant pas moins que la définition de l'homme comme *animal rationale* qui est au fondement de la conception antique et moderne de l'être de l'homme comme être composé de deux parts différentes, l'une qu'il partagerait avec l'animal, et l'autre qui lui serait propre incite à ranger l'ensemble de la sphère affective du côté de ce qui relève en l'homme de l'animalité. Ce qu'il a de plus neuf dans la conception heideggérienne de l'homme tient au rôle qu'il assigne à la sphère des tonalités et des dispositions affectives, à savoir celui de la découverte originelle du monde, dans la mesure où la rencontre de quoi que ce soit ne se fonde ni dans la pure sensation, ni dans la pure contemplation, mais bien dans la capacité d'être concerné par ce qui se présente. Nous sommes en effet toujours situés dans le monde, et c'est de cette situation dont nos sentiments sont le reflet. Ils ne sont donc pas quelque chose seulement d'intérieur et de propre à une subjectivité, mais ils peuvent aussi se répandre à l'extérieur comme une atmosphère ou une tonalité. Les tonalités affectives sont, on le sait, communicatives : autour du joyeux, tout devient joie, autour du triste, tout devient tristesse. Par le sentiment je me rapporte donc au monde dans lequel je vis, il constitue même de manière si fondamentale ce rapport qu'on ne peut le suspendre complètement. On a toujours supposé que pour adopter une attitude purement théorique, celle du philosophe ou du savant, il fallait refouler en soi toute affectivité. En réalité, il s'agit

plutôt de privilégier un certain état affectif, celui d'une sorte d'indifférence, mais qui n'est jamais totale, qui provient du fait que, lorsque nous pensons, nous ne devons plus être préoccupés par les nécessités *immédiates* de la vie, ce qui ne veut pas dire que nous faisons taire tout sentiment en nous. Il faudrait d'ailleurs rappeler à cet égard que la philosophie est née de la *scholè*, du loisir, permis par le fait que les esclaves dans la cité grecque pourvoient aux tâches vitales, laissant ainsi aux citoyens le temps de débattre sur l'agora.

Au lieu donc de distinguer l'aspect intellectuel et l'aspect sensible du rapport aux choses et de donner à l'un ou à l'autre un rôle fondateur, selon qu'on épouse un point de vue réaliste ou un point de vue idéaliste, il s'agit pour Heidegger de penser leur cooriginarité et leur entrelacement, de sorte qu'il n'y a pas de *theôria* qui soit jamais dépourvu d'affect, ni d'affect brut qui soit dénué d'intelligence. La encore ce à quoi vise Heidegger, c'est à donner de l'homme une définition non fondée sur une interprétation dualiste de son être.

II

LE DEVELOPPEMENT DE LA PHENOMENOLOGIE EN FRANCE

On l'a vu, le fait fondamental de la modernité, c'est l'émancipation de l'homme, événement qui a été à l'origine de ces « lumières » qui ont marqué la fin du XVIIIe siècle en Europe. Au lieu donc de s'en remettre à d'autres, aux Princes et à Dieu, pour la conduite de son existence, l'homme a pris en main son propre destin et accédé ainsi au sentiment de sa dignité personnelle en même temps que tendent à s'effacer, du moins dans le cadre des régimes démocratiques, les rapports hiérarchiques qui réglaient auparavant les relations entre les hommes et étaient à l'origine de la conception que l'individu se faisait de lui-même, comme « inférieur » ou « supérieur ». Liberté et égalité, ces mots d'ordre républicain, sont au fondement même de l'image moderne de l'homme qui, grâce aux progrès de la science, s'érige toujours davantage, selon le mot de Descartes, en « maître et possesseur de la nature ». La dimension de la transcendance s'effaçant progressivement au fur et à mesure que les croyances religieuses reculent et que l'athéisme progresse, l'homme du XXe siècle a de plus en plus tendance à se centrer sur lui-même. C'est ainsi que l'on voit, à partir de la fin du XIXe siècle, croître l'importance des sciences de l'homme, et en particulier de la psychologie. C'est la vie intérieure de l'homme, les relations de l'individu avec lui-même qui prennent le pas sur tout autre considération. La réflexion philosophique a donc tendance à se concentrer sur l'homme seul et la philosophie à devenir un discours sur l'homme et sur la culture humaine. C'est par conséquent toute la dimension que l'on a nommé « métaphysique » et qui avait trait aux questions fondamentales de l'origine et de la destination de l'homme qui se voit ainsi dévalorisée.

En réaction contre cette tendance au psychologisme, qui se voit encore renforcée par l'importance que prend la psychanalyse dans la deuxième moitié du XXe siècle, certains des philosophes les plus marquants du XXe siècle, tels en France Sartre et Merleau-Ponty, développent une philosophie de la liberté à laquelle on donnera, dans l'immédiate après-guerre, le nom d'« existentialisme ». Pour l'existentialisme en effet, l'homme ne fait pas que vivre, comme le font les animaux, il existe, au sens où il est ouvert au monde, où il est un être-dans-le-monde, et non pas un sujet défini par sa vie intérieure, par sa seule pensée, comme le voulait Descartes. Dans une conférence célèbre, qu'il prononce en 1946, Sartre entreprend de montrer que l'existentialisme n'est pas seulement une philosophie à la mode, prônant l'individualisme et la libération totale de toutes les interdictions et de tous les tabous sociaux et religieux, mais qu'il est aussi un humanisme, et qu'il met l'accent sur la liberté humaine, sur le pouvoir de choix qu'a l'homme, par opposition aux autres êtres vivants. Dans la pensée classique on considère que l'homme est créé par ce grand artisan de l'univers qu'est Dieu. Sartre part au contraire de l'affirmation

: Dieu n'existe pas, et il en tire les conséquences : il n'y a pas de nature humaine spécifique. L'homme n'est défini par aucune idée préexistante, car il n'y a pas de Dieu qui aurait pu le penser avant de le créer. L'homme n'est donc « rien d'autre que ce qu'il se fait ». Voilà le premier principe de l'existentialisme : l'homme et non pas Dieu est l'artisan de sa propre existence. C'est ce qui fait sa dignité. L'homme n'est donc que le libre projet qu'il fait de lui-même, il n'y a pas de prédestination : « rien n'est écrit au ciel intelligible ». Si l'homme choisit en toute liberté son mode de vie, cela veut dire qu'il est entièrement responsable de ce qu'il est et qu'il ne peut donc plus accuser Dieu ou le destin des maux qui peuvent lui échoir. Mais Sartre va encore plus loin : il affirme que l'homme est responsable non seulement de lui-même, mais aussi de tous les hommes. Tout homme engage par ses décisions la totalité des hommes, car en affirmant la valeur pour moi de telle ou telle chose, je décide de ce qui est bon absolument et non pas seulement pour moi : « En me choisissant, je choisis l'homme. Tout se passe comme si, pour tout homme, toute l'humanité avait les yeux fixés sur ce qu'il fait et se réglait sur ce qu'il fait. ». Sartre, qui s'oppose farouchement à la psychanalyse freudienne, va même jusqu'à affirmer que l'on est responsable de ses propres passions, car selon lui invoquer la passion comme circonstance atténuante, c'est se donner une fausse excuse. On le voit, Sartre développe ainsi jusqu'à ses conséquences extrêmes la conception selon laquelle l'homme est un être libre. A l'opposé, les succès de la psychanalyse conduisent à une tout autre image de l'homme, être profondément partagé entre raison et déraison, conscience et inconscient. Les événements tragiques qui ponctuent l'histoire du XXe siècle, guerres, exterminations, violences de toutes sortes, semblent plutôt donner raison à ceux qui reconnaissent en l'être humain la part obscure de l'irrationnel et les idéologies qui les commandent, nazisme, fascisme, communisme, font apparaître les limites d'une philosophie de la liberté.

1. Sartre (1905-1980) : la question de l'imagination et de l'art

Quand j'ai commencé à étudier la philosophie, au début des années soixante, Sartre était au sommet de sa célébrité. C'est à cette époque, en 1964 exactement, que lui fut attribué le prix Nobel de littérature. Mais comme vous le savez peut-être, il le refusa. Il n'était pas à la recherche d'une reconnaissance officielle — il était déjà en effet célèbre dans le monde entier. C'est parce qu'il était opposé par principe à toute récompense publique qu'il a refusé ce prix. Il désirait demeurer libre en tant qu'individu. S'il était alors déjà si célèbre, ce n'est pas seulement ni principalement parce qu'il était un philosophe, mais parce qu'il était aussi un écrivain, un romancier, un auteur dramatique et un essayiste. En France, on l'a souvent comparé à Voltaire, le grand philosophe des Lumières qui, lui aussi, fut à la fois un philosophe, un auteur dramatique et un essayiste célèbre. Certains parmi vous ont très probablement lu le roman qui fit connaître Sartre au grand public, je veux parler de *La nausée*, parue en 1938, ou entendu parler de ses pièces de théâtre : *Huis-clos* (qui date de 1944) ou

Les mains sales (1948) ou encore *Les mouches* (1943). Il était pourtant à l'origine un philosophe et il n'a choisi le médium littéraire que pour communiquer ses idées philosophiques à un plus grand nombre de personnes, et je voudrais souligner que c'est là une démarche typiquement française, au sens où en France les idées sont généralement plus importantes en littérature que les sentiments et où il est probablement plus facile qu'ailleurs de mêler la philosophie et la littérature. Sartre a été l'incarnation même de ce que nous autres français nommons un intellectuel.

Il naquit en 1905 et mourut à presque 75 ans le 15 avril 1980. Il est enterré dans l'un des plus grands cimetières de Paris, le cimetière Montparnasse, non loin de l'endroit où il habitait depuis la fin de la seconde guerre mondiale. À la fin de sa vie, il était malade, presque complètement aveugle et il avait dû cesser d'écrire. Sa dernière œuvre, *Flaubert, L'idiot de la famille*, un projet gigantesque, celui d'une biographie « totale » du célèbre romancier français, dont trois volumes (soit près de 3000 pages) avaient paru en 1971 et 1972, est demeurée inachevée. Il avait clairement reconnu qu'il n'écrirait jamais le quatrième volume prévu. Dans un de ses derniers interviews, en 1975, Sartre avait déclaré qu'il se sentait maintenant un « has been » et il est vrai qu'après Mai 1968, lorsqu'il décida d'apporter jusqu'à un certain point son support aux gauchistes, il commença à perdre progressivement sa popularité dans l'opinion de la jeune génération intellectuelle, qui se tourna alors vers d'autres maîtres à penser, Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Deleuze, Barthes, Derrida, pour ne citer que les noms alors les plus en vogue. Mais depuis sa mort, les choses ont changé et on a commencé en France à relire Sartre, peut-être parce qu'après une longue période qui a été dominée par différentes idéologies : le marxisme, le structuralisme, le psychologisme psychanalytique, le temps est venu de redécouvrir une philosophie qui est éminemment une philosophie de la liberté. Sartre a déclaré en 1968 que lorsqu'on commencera à lire à nouveau ses livres, on découvrira qu'il n'a jamais changé, qu'il a toujours été un anarchiste. Un anarchiste, certes, non pas au sens politique du terme (Sartre n'a jamais eu de contact direct avec le mouvement anarchiste), mais au sens littéral du terme (anarchie signifiant absence de pouvoir) dans la mesure où il s'est toujours opposé à toute forme de domination et de pouvoir, que ce soit la domination de Dieu sur les hommes (Sartre est un athée déclaré), la domination de la nature sur les êtres humains (Sartre se définit comme un existentialiste, ce qui implique la négation d'une « nature » humaine fixe), ou la domination de l'homme sur l'homme (Sartre était convaincu que le marxisme et sa théorie de la lutte des classes constituait « l'horizon indépassable de notre temps », bien qu'il n'ait jamais lui-même été affilié au parti communiste français et qu'il soit devenu, après 1968, de plus en plus critique à l'égard du marxisme soviétique). Cette philosophie de la liberté, nous pouvons la trouver déjà dans les toutes premières œuvres de Sartre dont je voudrais donner maintenant un bref aperçu.

Sartre a en effet étudié la philosophie dans la prestigieuse Ecole Normale Supérieure de la rue d'Ulm, à Paris, et il a obtenu l'agrégation de Philosophie en 1929. C'est à cette époque qu'il a rencontré Simone de Beauvoir, qui fut sa

compagne jusqu'à sa mort (elle lui a survécu jusqu'en 1987), ainsi que beaucoup d'autres jeunes philosophes qui deviendront célèbres par la suite comme Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty et Claude Lévi-Strauss (le seul des trois à être encore vivant). On peut se faire une idée précise de ce que fut l'atmosphère intellectuelle de cette époque en lisant les Mémoires de Simone de Beauvoir, en particulier *Les Mémoires d'une jeune fille rangée* et *La force de l'âge*. Après l'agrégation, Sartre enseigna la philosophie au lycée du Havre et en 1933-1934 il passa une année à Berlin pour étudier la philosophie allemande. Il parlait en effet couramment l'allemand car, ayant perdu son père dans sa petite enfance, il fut élevé dans la famille de sa mère qui était d'origine alsacienne. Son oncle Carl Schweitzer était un germaniste connu, professeur d'allemand à la Sorbonne, et Albert Schweitzer, le célèbre musicien et médecin d'Afrique, était le grand-oncle de Sartre. Sartre raconte cette enfance dans un livre qui est peut-être son chef d'œuvre, *Les mots*, l'histoire de l'enfant laid qui louchait et qui, pour être aimé, cherchera son salut dans les histoires qu'il écrira — dans les mots, en effet. En 1934, il sera un des premiers intellectuels français à découvrir en Allemagne les œuvres de Husserl et de Heidegger. Husserl n'était pas, il est vrai, inconnu en France, il était venu en 1929 donner une série de conférences à la Sorbonne et à l'Université de Strasbourg — ce sont les fameuses *Méditations cartésiennes*, qu'un jeune philosophe, Emmanuel Lévinas, traduira en français dès l'année suivante —, mais son travail antérieur n'y était guère connu et rien d'autre n'était encore traduit de lui. Quant à Heidegger, déjà célèbre en Allemagne dès 1927, année de la parution de son œuvre majeure, *Etre et temps*, il était à cette époque pratiquement encore inconnu en France. Sartre passa toute cette année à Berlin à lire Husserl et Heidegger, apparemment peu attentif aux événements politiques décisifs qui eurent lieu en Allemagne — rien de moins que la prise de pouvoir d'Hitler — et c'est ce qui fit de lui le premier phénoménologue français.

Comme nous l'avons vu le concept fondamental de la phénoménologie est celui d'intentionnalité. Or dire que la conscience est intentionnelle, qu'elle est toujours conscience de quelque chose, c'est dire qu'elle est dirigée vers le dehors et non pas séparée de celui-ci comme une sphère close d'intériorité, c'est comprendre qu'elle transcende, c'est-à-dire dépasse les limites de l'intériorité pour s'ouvrir à l'extériorité du monde. C'est la raison pour laquelle le tout premier livre de Sartre, publié en 1934, sera intitulé *La transcendance de l'ego*. Les deux livres suivants, qu'il écrira, *L'imagination*, paru en 1936, et *L'imaginaire*, paru en 1940, sont deux œuvres de stricte obédience husserlienne et que l'on peut considérer comme un développement de la théorie husserlienne de l'imagination. Le jeune Sartre — je rappelle qu'il a 34 ans en 1939 — se situe donc dans la mouvance de la phénoménologie husserlienne et s'il s'intéresse particulièrement à l'imagination, c'est parce que Husserl donne à cette faculté une importance considérable. Husserl déclare en effet, dans le premier livre des *Idées directrices pour une phénoménologie* paru en 1913 (texte que Sartre lira avec attention à Berlin) que « l'imagination est l'élément fondamental de la phénoménologie ». Car c'est dans le cas de la conscience imaginative que nous

apparaît le plus clairement la structure intentionnelle de la conscience. L'objet imaginé (Husserl prenait souvent l'exemple du centaure⁵) n'est pas présent comme l'est l'objet perçu, et il n'est pas non plus passé comme l'est l'objet dont on se souvient, il est simplement non existant, « inventé ». C'est donc dans le cas de l'imagination qu'il apparaît manifestement que la conscience peut être dirigée vers quelque chose qui n'existe nulle part, quelque chose qui est en quelque sorte un néant, qui n'est rien de réel. Nous comprenons alors pourquoi Sartre s'est tellement intéressé au phénomène de l'imagination — et nous ne devons pas ici perdre de vue le petit garçon des *Mots* qui parvenait à échapper à la cruelle réalité, à sa laideur, en se retirant dans le monde privé de son imagination. Sartre est celui qui a vu le plus clairement dans le pouvoir de l'imagination la preuve première de la liberté de l'homme : l'être qui est capable d'imaginer, c'est-à-dire de créer en quelque sorte quelque chose à partir de rien, est un être qui n'est pas soumis à la réalité, qui n'est pas contraint de demeurer sous l'obéissance de ce qui lui est donné dans la perception. L'imagination est ce que Sartre nomme « la fonction irréaliste de la conscience », la fonction qui permet à la conscience de se détacher de la réalité. Pour lui en effet, l'être humain est essentiellement un être qui a la capacité de nier la réalité, de la congédier pour faire place à autre chose, à cette chose non existante que nous nommons une « image ». L'être capable d'imagination est donc un être libre, libéré des contraintes de la réalité dont l'animal demeure prisonnier, lui qui ne connaît que le présent et ne peut ni se souvenir d'un lointain passé ni anticiper un avenir non immédiat.

Mais si l'imagination délivre la preuve de la liberté de l'homme, elle permet aussi de comprendre en quoi l'art est une activité humaine essentielle. Car l'œuvre d'art n'est pas une chose réelle, mais quelque chose d'irréel, une image, qui a seulement un support matériel, la toile dans le cas de la peinture, la page imprimée dans celui de la littérature et les sons dans celui de la musique. De sorte que lorsque nous contemplons un tableau, lorsque nous lisons un roman, lorsque nous écoutons une sonate, nous communiquons directement avec une autre subjectivité par l'intermédiaire du support matériel. Aussi longtemps par exemple que le tableau n'est pas contemplé par quelqu'un qui lui reconnaît un sens, il n'est qu'un objet matériel et non pas une œuvre d'art. Pour Sartre, le spectateur comme l'auditeur ou le lecteur est aussi important pour la constitution de l'œuvre d'art que l'artiste lui-même. Son esthétique fait une part égale à la création et à la réception. Cette idée d'une participation nécessaire du lecteur à l'œuvre de création du littéraire, Sartre l'expose à nouveau dans un essai fameux intitulé *Qu'est-ce que la littérature ?* qui traite de la nécessité de l'engagement de l'écrivain dans son œuvre. C'est parce que l'œuvre littéraire est un appel à la liberté du lecteur que l'auteur est lui-même nécessairement « engagé » et donc responsable, car il sait qu'en écrivant il produit un

⁵ Husserl aimait beaucoup les œuvres, qu'il avait pu admirer au Musée de Bâle, d'Arnold Böcklin (1827-1901), qui a peint des scènes mythologiques, dont plusieurs tableaux représentant des centaures.

effet sur d'autres subjectivités que la sienne propre. Sartre est en effet, je l'ai déjà souligné, comme Camus qui fut son ami, à la fois un écrivain et un philosophe. Il a beaucoup réfléchi à la littérature, il a même écrit de nombreux textes sur certaines œuvres littéraires et sur certains écrivains qu'il admirait, par exemple sur Jean Genet, un écrivain qu'il a bien connu, qui fut très célèbre en France, à la fois à cause de son talent poétique, littéraire et théâtral, et aussi par sa personnalité : enfant abandonné, élevé par des plusieurs parents adoptifs successifs, il devint homosexuel et voleur dans son adolescence et c'est en prison qu'il a écrit certaines de ses œuvres. Sartre a consacré un gros livre à cet écrivain, *Saint Genet comédien et martyr* (1952). Et j'ai déjà mentionné le fait qu'il a aussi pendant toute la dernière période de son existence écrit plus de 3000 pages sur Gustave Flaubert en tentant de reconstituer le monde qui était le sien afin de mieux comprendre son œuvre.

C'est en 1963, Sartre a alors 58 ans, qu'il écrit à la fois ses mémoires, *Les Mots*, et un essai intitulé *Qu'est-ce que la littérature ?*. Sartre écrit ce texte pour répondre à ceux qui l'accusent d'assassiner la littérature du fait qu'il est un écrivain engagé. Sartre veut répondre à ces critiques en reposant les questions : « Qu'est-ce qu'écrire ? , Pourquoi écrit-on ? Pour qui ? Il semble que personne ne se le soit jamais demandé ». Après avoir donc défendu l'idée d'une littérature engagée, c'est-à-dire l'idée d'une littérature à base d'idées, d'une littérature qui délivre un message et qui n'est pas pur exercice de style, Sartre tente de répondre à la question « Pourquoi écrire ? ». Il part de la constatation que l'être humain a le pouvoir de révéler ou de dévoiler les choses : « l'homme est le moyen par lequel les choses se manifestent ». Il en déduit que l'un des principaux motifs de la création artistique est le besoin de nous sentir essentiels. En créant, j'instaure un ordre, un sens dans ce que je décris par les mots ou les couleurs. Je les « produis » au sens où je les fais apparaître avec plus de force qu'ils n'en ont dans la réalité. Mais l'objet créé m'échappe : il semble qu'il puisse toujours être amélioré, et il ne semble vraiment achevé que lorsque j'ai l'impression qu'il a été fait par un autre que moi, ce qui n'arrive jamais, souligne Sartre. Plus en effet nous sommes conscients d'être des créateurs, des producteurs, et plus la chose produite nous semble être dépendante de nous. Lorsque nous fabriquons des objets d'usage, comme une poterie ou une charpente, l'objet produit ne nous parle pas de nous, car il a été produit selon des règles qui ne sont pas les nôtres, mais celles de tout le monde. Mais si nous produisons une œuvre d'art et non un produit artisanal, nous nous retrouvons toujours nous-mêmes dans notre œuvre et celle-ci ne peut pas avoir pour nous l'aspect d'un objet, nous ne pouvons donc pas le percevoir, car il est comme une part de nous-mêmes. Dans la perception en effet, nous nous oublions nous-mêmes, nous sommes tout entiers absorbés par les objets que nous regardons. Dans la perception, le sujet est donc inessentiel, ce qui est essentiel, c'est l'objet perçu. Dans la création, c'est le sujet qui est essentiel, mais alors l'objet devient inessentiel.

Sartre veut à partir de ces idées nous faire comprendre ce qu'est l'œuvre d'art littéraire. Il affirme tout d'abord que cette œuvre n'existe pas de manière objective,

comme la peinture. Elle n'existe que par l'acte de lire et ne dure que le temps de la lecture. C'est là la différence essentielle entre l'écrivain et les artisans, cordonnier ou architecte, qui font ?uvre utile. L'écrivain ne peut pas lire, il ne peut pas se lire lui-même, selon Sartre. Pourquoi ? Parce que lire suppose la tension vers l'avenir, l'anticipation. C'est un peu la même chose que dans la perception : pour percevoir un objet, il faut anticiper, se rendre présents tous les aspects de l'objet qui ne sont pas donnés immédiatement à percevoir. Alors que celui qui écrit ne peut pas en se lisant anticiper, puisque c'est lui qui est l'auteur et qu'il sait déjà ce qui va venir. Il y a donc une grande différence entre l'anticipation de celui qui lit et le projet de celui qui écrit. On dit certes que l'écrivain attend l'inspiration. Mais celle-ci ne lui viendra pas du dehors : il s'attend pour ainsi dire lui-même. Le futur est pour lui une page blanche, alors que pour son lecteur, le futur, ce sont les deux pages qui lui restent à lire. L'écrivain ne sort pas de lui-même, du subjectif, il ne peut aller jusqu'à l'*objet* littéraire. Il ne peut donc pas ressentir ce qu'il écrit. Il ne le peut que s'il a, après un long laps de temps, oublié qu'il a lui-même écrit ce livre. La conclusion est donc claire pour Sartre : on n'écrit jamais pour soi. Car si l'auteur était seul au monde, son ?uvre ne deviendrait jamais objective. Il faut pour cela qu'il soit lu par un autre. Et donc l'opération d'écrire est en elle-même incomplète : elle exige son corrélat ou son complément, la lecture. La littérature exige donc à la fois un auteur et un lecteur. Et ce dernier constitue l'?uvre tout autant que l'auteur. Sartre en conclut donc : « Il n'y a d'art que par et pour autrui ».

2. Merleau-Ponty : la question de la perception et du corps

Maurice Merleau-Ponty, né en 1908, de trois années plus jeune que Sartre, a étudié comme ce dernier à l'ENS de la rue d'Ulm et il a fondé avec lui la revue *Les temps modernes* en 1945. Il publie la même année sa thèse intitulée *Phénoménologie de la perception*. Il est ensuite professeur de psychologie à l'université de Lyon, puis à la Sorbonne, et élu professeur au Collège de France en 1952. Il rompt avec le marxisme en 1955 après la découverte du Goulag, et cela coïncide avec sa rupture avec Sartre qui continue de penser que « le marxisme est l'horizon indépassable de notre temps » et qui ne prendra ses distances qu'en 1956, après les événements de Hongrie, avec le parti communiste français. Merleau-Ponty meurt brusquement en 1961, à l'âge de 53 ans, en laissant une ?uvre inachevée de grande importance intitulée *Le visible et l'invisible*. Sartre, qui meurt en 1980, lui survivra pendant près de vingt ans. Il est très vite oublié après sa mort par la génération des *sixties*, qui est celle du « structuralisme », un mouvement de pensée qui fait jouer le rôle majeur dans la constitution de l'être de l'homme à un ensemble de signes sociaux qui structurent la totalité des cultures, mouvement auquel se rattachent entre autres Lacan, Foucault, Barthes, et Lévi-Strauss. Mais son ?uvre est à nouveau au centre de l'intérêt des jeunes générations depuis les années 90.

Merleau-Ponty s'est intéressé dès 1929 à la pensée de Husserl, à partir du moment

où celui-ci est venu à Paris pour y prononcer ses « Méditations cartésiennes ». Il l'a lu bien plus profondément que ne l'a fait Sartre et a tenté de développer en restant dans le même sillage sa *Phénoménologie de la perception*. Pourquoi s'intéresser à la perception ? Parce que pour Merleau-Ponty, la perception est l'expérience primordiale par laquelle l'homme se met en rapport avec le monde. La philosophie classique a considéré que la perception était une opération intellectuelle qui consistait à réunir ensemble plusieurs sensations, par exemple visuelles, tactiles, auditives, voire olfactives. C'est ce que Descartes expliquait dans un passage célèbre de ses Méditations (Méditation seconde) en prenant l'exemple d'un morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche et qui se présente comme un corps solide, odorant, ayant une couleur et une texture particulière. Mais si on l'approche du feu il fond, son odeur s'évanouit, sa couleur change. Qu'est-ce qui me permet, demande Descartes, de dire qu'il s'agit bien de la même cire dans les deux cas ? Ce qu'il y a de commun dans les deux cas, c'est que j'ai affaire à un corps étendu dans l'espace et que je le considère comme pouvant avoir des formes et des aspects différents selon qu'il est chauffé ou non. Mais c'est uniquement en moi mon intelligence qui me permet de le penser, car rien dans mon expérience sensible ne m'assure que j'ai bien affaire au même corps. La conclusion s'impose donc : percevoir, c'est juger, c'est l'opération intellectuelle d'un esprit qui sait reconnaître l'unité d'une multiplicité d'apparences.

Face à une telle définition classique de la perception, Merleau-Ponty fait valoir que je ne perçois pas qu'avec mon esprit, mais avec mon être tout entier et donc aussi avec mon corps. Car pour percevoir, il faut que je sois déjà situé dans un monde et en relation avec un ensemble d'objets qui se donnent à moi selon des perspectives différentes selon ma position. Je ne suis donc pas un pur esprit qui aurait une perspective englobante sur un monde vu d'en haut, comme dans une position de survol, mais je suis au contraire au milieu des choses et situé dans le monde par mon corps qui est, comme le souligne bien Husserl, une chose tout à fait particulière parce qu'elle ne me quitte jamais, que je ne peux pas m'éloigner d'elle et que je ne peux pas en faire le tour. Car, contrairement aux objets du monde, mon propre corps ne se donne pas à l'observation intégrale : je ne vois pas mon visage, cette partie de mon corps toujours nue, que j'offre au regard des autres et dont je ne contrôle pas totalement la mimique et les expressions, je ne vois pas davantage ma nuque ni mon dos. Il faut donc bien reconnaître, comme le souligne Merleau-Ponty, que « mon existence comme subjectivité ne fait qu'un avec mon existence comme corps »⁶.

C'est chez Husserl que Merleau-Ponty va trouver les fondements de sa propre analyse de la corporéité humaine qui va constituer l'essentiel de son apport à la philosophie contemporaine. Ce que montre en effet Husserl, c'est que l'ensemble du monde de la culture est le résultat de toute une constitution qui s'opère dans l'expérience vécue, qui est toujours celle d'une conscience incarnée. Car pour qu'il y ait une chose pour un moi, un objet qui s'oppose à un sujet, il faut qu'elle se présente

⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 467.

à une subjectivité incarnée et à un corps capable par lui-même de sentir, sans que l'on soit obligé de localiser, comme le fait l'ensemble de la tradition, cette faculté de sentir dans un principe psychique indépendant. Pour faire comprendre ce rapport de la sensation et du corps propre, Husserl évoque l'expérience fameuse de la double sensation, de la main droite touchant la main gauche, expérience par laquelle nous prenons conscience que notre corps est à la fois « objectif » et « subjectif », puisque le touché passant dans le touchant, se renversant en lui, le corps ainsi « se » sent lui-même. Par cette simple expérience, le corps propre se révèle être à la fois touchant et touché, et donc à la fois sujet et objet, et c'est pour cette même raison qu'il constitue, comme l'affirme Husserl, le degré zéro de l'orientation, un « ici » absolu par rapport auquel se distribuent tous les autres lieux de l'espace, en dépit du fait qu'il est pourtant lui-même une portion d'espace et qu'il prend place dans l'espace.

Merleau-Ponty entreprend de développer cette analyse du corps propre en s'appuyant sur la nouvelle définition de l'être de l'homme que propose Heidegger, pour lequel l'homme n'est plus considéré, à la manière cartésienne, comme une pure conscience, mais comme un « être dans le monde », une « existence ». Or l'expérience que je fais de mon corps n'est pas celle que me donne la science, l'anatomie ou la physiologie. Mon corps n'est pas pour moi un assemblage d'organes juxtaposés dans l'espace, mais je le possède comme un ensemble possible de postures que je peux adopter dans des situations différentes. Les psychologues nomment cela « schéma corporel » et entendent par là l'image dynamique que chacun a de son corps. L'exemple évoqué à cet égard par Merleau-Ponty est probant : « Si je suis debout et que je tiens ma pipe dans ma main fermée, la position de ma main n'est pas déterminée par l'angle qu'elle fait avec mon avant-bras, mon avant-bras avec mon bras, mon bras avec mon tronc, mon tronc enfin avec le sol. Je sais où est ma pipe d'un savoir absolu et *par là*, je sais où est ma main et où mon corps, comme le primitif dans le désert est à chaque instant orienté sans avoir à se rappeler et additionner les distances parcourues et les angles de dérive depuis le départ »⁷. Si le corps peut ainsi être un schéma dynamique, et non pas une portion de l'espace, c'est parce qu'il est polarisé par les tâches qu'il a à accomplir, et le schéma corporel n'est alors qu'une manière d'exprimer l'être au monde du corps. Merleau-Ponty insiste sur le fait que nous nous trouvons toujours déjà dans un espace orienté, avec un haut et un bas, une droite et une gauche. L'accès à l'espace a donc lieu par le corps, ce qui implique que « finalement, loin que mon corps ne soit pour moi qu'un fragment de l'espace, il n'y aurait pas pour moi d'espace si je n'avais pas de corps »⁸. C'est donc en considérant le corps en mouvement que l'on peut comprendre les rapports du corps et de l'espace.

Merleau-Ponty s'est intéressé aux problèmes psychopathologiques et en particulier à ce trouble que l'on nomme « cécité psychique », c'est-à-dire le fait qu'un malade qui a subi une atteinte cérébrale ne parvient plus à exécuter

⁷ *Ibid.*, p. 116-17.

⁸ *Ibid.*, p. 119.

consciemment certains mouvements ni à nommer des choses d'usage quotidien. Il est par exemple incapable de mouvoir sur commande ses bras et ses jambes et ne peut pas montrer du doigt une partie de son corps, par exemple son nez ou son oreille. Il est pourtant parfaitement capable d'exécuter les mouvements nécessaires à la vie, comme par exemple prendre son mouchoir dans sa poche et se moucher, et il peut continuer à exécuter son travail manuel habituel. Merleau-Ponty montre que cela provient du fait que ces opérations n'ont lieu que dans l'espace pratique de la vie courante et non dans l'espace objectif, ce qui d'ailleurs coïncide avec le sentiment du malade qui affirme éprouver les mouvements qu'il accomplit comme le résultat de la situation et en ayant à peine conscience de son initiative volontaire. Ici c'est la tâche à accomplir qui est déterminante et qui pour ainsi dire exerce une « attraction à distance » sur le corps du sujet qui n'est qu'un élément dans le système formé par le sujet et de son monde⁹. Mais lorsqu'on lui demande, en dehors de toute tâche pratique, de montrer son oreille, le sujet échoue, bien qu'il comprenne l'ordre qui lui a été donné. Cela provient du fait que la consigne qu'on lui donne alors, si elle a bien pour lui une signification intellectuelle, n'a pas de signification motrice. On comprend dès lors la différence entre les deux sortes de mouvement. Le mouvement abstrait se déroule dans un espace virtuel qui est superposé à l'espace physique et c'est dans cet espace virtuel que tel signe de main a immédiatement une signification amicale par exemple. Il s'agit d'un espace où des significations pourront s'échanger, et cet espace est un vide déployé par le sujet, alors que le mouvement concret se déploie, lui, dans l'espace physique. Le propre de la normalité, c'est précisément de pouvoir se donner le virtuel alors que le malade est enfermé dans l'actuel. Ainsi se crée un système de significations qui expriment au dehors l'activité du sujet, qui est ainsi capable de faire apparaître dans le monde des frontières, des lignes de forces, d'innombrables signes qui conduisent l'action « comme les écriteaux dans un musée conduisent le visiteur », explique Merleau-Ponty¹⁰. Le monde n'existe plus pour les malades atteints de cécité psychique que comme un monde tout fait ou figé, alors que pour le sujet normal, il est l'espace où s'inscrivent ses projets. On voit donc clairement ici à quel point le corps est l'organe à travers lequel se déploie l'existence.

Mais c'est dans l'expérience du corps propre comme corps sexué qu'il est sans doute le plus aisé de découvrir cette implication réciproque du corps et de l'existence.

C'est en effet à ce niveau, affectif et érotique d'une expérience qui n'a de sens et de réalité que pour l'être singulier qui la vit, que nous faisons l'expérience d'un mode de la conscience qui ne se réduit pas à la pure représentation mentale, mais qui passe au contraire essentiellement par le corps. La sexualité ne constitue pas une partie véritablement distincte du reste de notre existence, elle ne renvoie pas à des fonctions purement corporelles, et c'est d'ailleurs cette impossibilité d'expliquer

⁹ *Ibid.*, p. 124.

¹⁰ *Ibid.*, p. 130.

l'homme par l'infrastructure sexuelle qui conduit la psychanalyse à faire sa place à la description des motivations psychologiques. Merleau-Ponty rappelle en effet que Freud lui-même a clairement distingué le sexuel du génital, la libido de l'instinct et qu'il a défini la sexualité de manière extrêmement large comme ce qui est à l'origine de l'ensemble des conduites humaines. Pour Merleau-Ponty, qui s'efforce de donner ainsi une interprétation « existentialiste » du freudisme, la sexualité n'est pas une strate inférieure de l'existence qui pourrait être dépassée ou comme le dit Freud, « sublimée », ou qui en constituerait le véritable centre, mais il y a au contraire « osmose » entre la sexualité et l'existence, ce qui veut dire qu'il est par conséquent tout à fait impossible de faire, pour une décision ou un acte donné, la part de la motivation sexuelle et celle des autres motivations.

On voit donc que Merleau-Ponty, dans toute cette analyse du corps propre, a voulu montrer que, pour reprendre les termes de Husserl, l'intentionnalité n'est d'abord le propre d'un psychisme ou d'une conscience, mais de l'existence corporelle tout entière, faisant ainsi de la phénoménologie une philosophie éminemment concrète.

2. Ricoeur : la question du sujet et de l'histoire

Paul Ricoeur, né en 1913, orphelin de père et de mère, a fait ses études à Rennes et à la Sorbonne et non pas à l'ENS de la rue d'Ulm. Prisonnier de guerre de 1940 à 1945, il en profite pour lire et traduire Husserl. Il enseigne ensuite à l'université de Strasbourg, à la Sorbonne, puis à Nanterre où il remplit les fonctions de doyen après les événements de 1968. Il démissionne un an plus tard à cause de son désaccord avec les gauchistes et enseigne ensuite à Louvain, en Belgique, à Chicago, tout en conservant un poste à mi-temps à Nanterre. Il est mort à l'âge de 92 ans en mai 2005. De confession protestante, il a toujours voulu séparer strictement la philosophie de la religion et les écrits qu'il a consacré à l'exégèse biblique de ses ouvrages philosophiques. Il a publié de nombreux livres, mais je ne voudrais m'attacher ici qu'à un d'entre eux, *Temps et récit*, ouvrage monumental en trois tomes, publié en 1983 et 1985, dans lequel il analyse la manière dont l'homme se situe par rapport à l'histoire en tant que récit. Ricoeur s'est toujours proposé, dès le début de son oeuvre, de développer, en s'inspirant de la phénoménologie husserlienne, mais aussi de la pensée de Merleau-Ponty, une théorie concrète du sujet, qui fasse toute sa place à la corporéité. C'est pourquoi son premier travail a été consacré à une *Philosophie de la volonté* (1950-1960) car vouloir exige le passage à l'action et donc l'intervention du corps. C'est dans un autre livre, *Soi-même comme un autre*, paru beaucoup plus tard, en 1990, que Ricoeur revient à la question du sujet, et où il développe l'idée que le sujet humain n'est pas, comme le voulait Descartes et d'une certaine manière encore Sartre lui-même, totalement transparent à lui-même et en pleine possession de ses facultés, mais qu'il y a aussi en lui la présence de quelque chose d'autre que lui, son corps, ou encore autrui, sans lequel il ne parviendrait

jamais à se constituer comme sujet autonome. C'est à partir d'une telle réflexion sur le statut du sujet, que Ricoeur en est venu à développer l'idée que l'identité du moi n'est pas d'abord donnée, mais qu'elle doit être construite, et qu'elle ne peut l'être que par le récit qu'un être se fait de sa propre histoire. Il aboutit ainsi à l'idée d'une « identité narrative ». Dans *Temps et récit*, Ricoeur affirmait en effet que répondre à la question qui suis-je, c'est raconter l'histoire de sa vie. L'acte de narration est l'acte par lequel est constituée notre connaissance du passé, et comme Ricoeur le montre bien, il consiste essentiellement en une « mise en intrigue » qui a pour effet d'intégrer à l'unité concordante d'une histoire la discordance des événements. Le récit qui en résulte a alors un effet en retour, du fait même de sa réception par les autres, sur le sujet lui-même et participe ainsi à la constitution de celui-ci.

C'est à ce niveau que l'on rencontre le problème que pose l'autobiographie, non en tant que genre littéraire, mais en tant que mode d'être, dans la mesure où pour l'être humain, exister veut dire chercher ou se donner une cohérence ou un sens de la vie. Il n'y a en effet pas d'existence possible, au sens fort de ce terme, sans une mémoire globale de soi. Vivre pour l'être humain implique donc pas seulement de donner à ce qui lui arrive la continuité d'une histoire, mais cela implique aussi que par là il se comprend lui-même à chaque fois d'une autre manière et qu'il donne à son existence une toujours nouvelle figure. Cette conception de la narration comme constitution de soi ne signifie pourtant pas que le sujet se crée lui-même à partir de rien, car il n'a nullement une maîtrise totale sur sa propre histoire qui demeure inéluctablement enchevêtrée avec celles des autres. Il faut donc reconnaître, comme le fait Ricoeur le caractère éminemment instable de l'identité narrative, qui est toujours menacée de dislocation. Les psychiatres se sont beaucoup intéressés à cette notion d'identité narrative car c'est à partir d'elle qu'il est possible de comprendre la psychose, qui apparaît ainsi comme une impossibilité d'exister sur un mode narratif. Il n'y a d'ailleurs rien d'étonnant à ce que les idées de Ricoeur trouvent une application en psychopathologie, car il s'est lui-même beaucoup intéressé aux sciences humaines et à la psychologie et a publié en 1965 un livre qui a fait date, intitulé *De l'interprétation. Essai sur Freud* dans lequel il tentait de donner une interprétation phénoménologique de la psychanalyse.

Le fait que l'identité soit en crise ne constitue en effet nullement un état d'exception, mais est au contraire le régime normal du sujet, dont l'identité n'est pas celle d'une substance immuable, perdurant à travers le changement, et donnée une fois pour toutes, mais au contraire une fidélité à soi-même. Comme Ricoeur le souligne bien ; il s'agit dans cette fidélité à soi-même qui caractérise la personne de la permanence à travers le temps d'une promesse, d'une prescription ou d'une loi que le sujet s'est donnée à lui-même et à laquelle il obéit en dépit de tout ce qui peut l'en détourner. Il est donc de l'essence d'une telle constance qu'elle se voit menacée de dissolution et l'on pourrait par conséquent dire que le régime normal du sujet consiste précisément à soutenir cette menace. Se maintenir à travers les événements contingents sous la forme de cette fidélité à soi qui est aussi mémoire de soi, telle est

la tâche que s'impose à lui-même le sujet en tant précisément qu'il s'ouvre à ce qui lui vient au lieu de s'enfermer dans une unité substantielle close. Il n'y a donc de maintien de soi ou de fidélité à soi que dans l'acceptation de sa propre vulnérabilité, qui fait que l'existant est soumis aux coups du sort, au destin, en bref à l'événement. Et c'est avec cette notion fondamentale d'événement que l'on retrouve l'idée d'identité narrative. C'est en effet ce qui arrive de manière contingente qui appelle et exige la mise en intrigue, cette configuration par le récit qui permet d'intégrer les discordances dans l'unité d'une histoire. C'est parce qu'il arrive de l'imprévu qu'il s'avère nécessaire après coup de le configurer sur le mode narratif. L'événement est donc à la fois la condition de possibilité *et* la condition d'impossibilité du récit, ce qui à la fois le requiert et le menace fondamentalement. Car il ne peut y avoir récit, c'est-à-dire configuration narrative, si l'on demeure sous le coup de l'événement contingent, comme c'est le cas dans la névrose traumatique, puisque la narration a pour effet d'effectuer cette synthèse de l'hétérogène par laquelle le sujet parvient à se reconnaître dans ce qui lui arrive. Il n'y a pas non plus de possibilité de configuration narrative dans le cas de la mélancolie, qui pourrait être comprise comme un repli stratégique du sujet dans une identité de type substantielle devant l'insoutenable menace de ce qui lui advient. Si, dans la névrose traumatique, c'est la contingence absolument inassimilable de l'événement qui se répète sans cesse, dans la plainte mélancolique, c'est la contingence elle-même qui se voit conjurée et parfois même, comme c'est le cas dans le suicide mélancolique, violemment refusée. Dans les deux cas, ce qui apparaît impossible, c'est cette narrativité capable de rendre compte de l'événement et qui ne peut s'exprimer que dans l'après coup et sur le mode du « Il m'est arrivé », qui atteste bien que le sujet n'est pas en position de maîtrise, mais qu'il est avant tout celui auquel telle ou telle chose arrive. Car la configuration narrative qui permet l'assimilation du contingent ne peut s'exprimer qu'au passé et exige un sujet au datif, manifestant par là la transformation d'une identité comprise sur le modèle d'un ego clos sur lui-même en une subjectivité comprise comme structure et capacité d'accueil. C'est à partir de cette transformation qui fait passer le sujet du nominatif au datif qu'il est possible de comprendre ce que Ricoeur nomme « identité narrative », laquelle manifeste que c'est l'identité de l'histoire qui fait en fin de compte l'identité de celui qui la vit.

Si cette identité du vivre et du raconter se voit empêchée ou déniée dans la névrose traumatique et dans la mélancolie, il semble pourtant qu'elle soit plus fondamentalement encore mise en question dans la schizophrénie et dans cette perte de l'évidence naturelle, du monde dont il fait l'expérience. C'est dans le cas de la schizophrénie que l'impossibilité d'exister sur le mode narratif atteint son point culminant du fait qu'ici l'absence de configuration par le récit coïncide avec l'impossibilité de la refiguration de soi à travers les événements, c'est-à-dire l'arrêt de l'autoconstitution. On sait qu'autrefois le stade terminal de la schizophrénie était la catatonie ou catalepsie, à savoir l'immobilité totale du corps qui manifeste l'effondrement de la volonté du sujet et sa retombée au statut de pure chose.

Une telle perspective a naturellement des conséquences sur le statut que l'on peut attribuer à l'histoire en tant que science humaine. On ne peut plus en effet considérer le temps comme une puissance d'oubli, une puissance seulement destructrice, comme la mythologie l'envisageait lorsqu'elle le représentait sous la figure du titan Kronos dévorant ses propres enfants. Il faut aussi voir en lui ce principe de continuité qui est à l'origine de la mémoire et ce qui permet de donner une forme unitaire à un ensemble d'événements distincts. Car ce qui caractérise l'histoire, par opposition avec la forme purement répétitive qui est celle de la nature, c'est qu'elle permet la conservation et le dépassement de ce qui est ainsi conservé et qui ne sera pas répété de manière mécanique. Comme le souligne Ricœur, il ne faut pas confondre le temps de la physique, qui considère que chaque instant est indépendant de tous ceux qui le précèdent et le suivent du temps humain, qui fait entrer la discontinuité des événements dans une trame unique. Il y a ainsi dans l'histoire un moment de l'innovation qui rompt avec le passé, mais aussi un moment de conservation du passé qui assure la continuité d'ensemble de l'histoire d'un peuple ou d'une nation.

III

PHENOMENOLOGIE ET PSYCHOPATHOLOGIE

Avec la phénoménologie, nous avons affaire à une philosophie concrète qui se fonde sur une nouvelle conception de la conscience et de l'homme. C'est la raison pour laquelle des psychiatres s'y sont très tôt intéressés, car elle leur permettait de comprendre d'une autre manière les phénomènes pathologiques.

C'est Ludwig Binswanger (1881-1966) qui est le fondateur véritable de la psychiatrie phénoménologique. Binswanger, qui dirigea à partir de 1911 et jusqu'en 1956 la clinique Bellevue fondée par son père à Kreuzlingen en Suisse, fut le premier à introduire en Suisse la psychanalyse et à s'intéresser à la pensée de Husserl. C'est en effet dans sa rédefinition de la conscience en termes d'intentionnalité et de sens, qu'il va trouver des motifs de s'opposer au naturalisme et au biologisme de Freud. Il découvre ensuite, grâce à la lecture qu'il fit dès 1928 de *Etre et temps*, que le terme de conscience propre à Husserl et celui de vie, propre à Freud, ne caractérisaient l'être de l'homme que de manière imparfaite et qu'il fallait donc voir en lui essentiellement un existant, au sens que Heidegger donne à ce terme.

Binswanger a d'abord désigné sa direction de recherche qui se déployait en rapport avec la phénoménologie husserlienne sous le nom d'« anthropologie phénoménologique » et il s'est ainsi intégré dans le large courant de l'« anthropologie phénoménologique » qui a réuni à partir des années 1920, outre Binswanger lui-même, le neurologue Victor von Weizsäcker, l'auteur du *Cercle de la structure*, paru en 1939, le neuropsychiatre Erwin Strauss, auteur de *Du sens des sens*, paru en 1935, le psychiatre français Eugène Minkowski auteur de *Le temps vécu*, paru en 1933, et bien d'autres encore.

La parution de *Etre et temps* en 1927 constitua pour Binswanger un véritable événement, car elle le mit en présence d'une toute nouvelle définition de l'homme compris comme *existence* et être-dans-le-monde.. C'est en 1942 qu'il publie son livre majeur intitulé *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (« Formes fondamentales et connaissance de l'existence humaine »). C'est dans ce gros ouvrage de plus de 600 pages, qui n'a pas encore été traduit en français, qu'il entreprend une sorte d'explication avec le concept fondamental de souci (*Sorge*) chez Heidegger, qu'il juge insuffisant pour rendre compte de l'existence humaine et auquel il adjoint celui d'amour (*Liebe*).

De Binswanger, on connaît surtout en France le texte intitulé *Rêve et existence* qui fut traduit en 1954 et préfacé par Michel Foucault. On a ensuite entrepris, dans les années suivant la mort de Binswanger, la traduction des nombreux articles qui précèdent et surtout suivent la parution de son livre majeur et qui furent rassemblés dans deux recueils : *Analyse existentielle, psychiatrie clinique et psychanalyse. Discours, Parcours et Freud*, paru en 1970 et *Introduction à l'analyse existentielle*,

parue l'année suivante. Il ressort de tous ces textes que Binswanger, homme doté d'une culture encyclopédique, est tout autant un penseur qu'un praticien. Il faut cependant bien souligner qu'il sut en tant que praticien donner un renom international à la clinique Bellevue, où il soigna un certain nombre de personnalités en vue du monde artistique ou littéraire. Le nombre de malades étant limité, Binswanger vivait au milieu d'eux, prenait ses repas avec certains d'entre eux et entretenait donc avec eux une relation presque familiale. Il considérait en effet que la relation personnelle qu'il entretenait avec ses patients était la clé de leur guérison.

Après la deuxième guerre mondiale, une nouvelle école d'analyse existentielle est fondée à Zürich par le psychiatre Médard Boss (1903-1991). Ce dernier a pour souci premier l'application de la philosophie de Heidegger à la pratique thérapeutique dans le champ des névroses. Médard Boss a rencontré personnellement Heidegger et organisé avec lui pendant dix ans (de 1959 à 1969) dans sa maison de Zollikon les fameux séminaires du même nom (*Zollikoner Seminare*) qui réunissaient une soixantaine de médecins et de psychiatres. Il a publié en 1971 son ouvrage majeur *Grundriss der Medizin und der Psychologie* (« Les grandes lignes de la médecine et de la psychologie ») dont le sous-titre « Rudiments pour une physiologie, psychologie, pathologie, thérapie, et pour une médecine préventive conforme à l'existence dans la société industrielle moderne » montre à quel point il demeure sous l'influence de la pensée de Heidegger, qui relut et corrigea personnellement l'ensemble du manuscrit avant sa parution.

La distance qui s'est creusée entre Binswanger et Freud, malgré le dialogue poursuivi jusqu'à la mort de ce dernier, et plus encore entre Boss, qui rejette l'idée d'inconscient psychique et Freud, et l'écart qui sépare la psychanalyse orthodoxe et l'analyse existentielle qui s'appuie sur la pensée de Heidegger ont été à l'origine de l'institutionnalisation de l'analyse existentielle. En 1971, fut créé à Zürich l'« Institut d'analyse existentielle, de Psychothérapie et de Psychosomatique, Fondation Médard Boss ».

C'est en 1973 que fut créée l'Association internationale d'analyse existentielle qui comprend un certain nombre d'organisations affiliées en Europe et en Amérique, dont l'Ecole Française d'analyse existentielle, fondée en 1993 par des philosophes et des psychiatres et dont je suis la présidente depuis sa création¹¹ Sa fondation a son origine dans un renouveau récent du courant de la psychiatrie phénoménologique qui, en expansion dans les années soixante, est resté en sommeil, surtout en France, dans les années soixante-dix et quatre-vingt, qui furent fortement marquées par la domination de la psychanalyse lacanienne. Ce courant, demeuré vivant en Belgique et en Suisse, n'a pourtant jamais totalement disparu en France, où il fut représenté par l'école de Marseille, dirigée par le psychiatre Arthur Tatossian (1929-1995), auteur

¹¹ Sous la responsabilité de sa présidente, un double séminaire mensuel de psychologie phénoménologique et de psychiatrie phénoménologique se tient à la Sorbonne. Renseignements, adhésion et programme du séminaire auprès du secrétaire de l'Ecole française de Daseinsanalyse, Philippe CABESTAN, 32 bd Richard Lenoir, F-75011 Paris (philippecabestan@mageos.com).

en 1979 d'un rapport fondamental sur « La phénoménologie des psychoses ». Arthur Tatossian fut en France la figure la plus représentative du courant de la psychiatrie phénoménologique et ce sont certains de ses élèves (les psychiatres Jean-Michel Azorin et Jean Naudin) qui, en y apportant leur appui, ont rendu possible la création de l'École Française d'analyse existentielle.

Il faut enfin souligner que l'intérêt pour la psychiatrie phénoménologique et daseinsanalytique a été gardé vivant en France grâce aux travaux du philosophe et phénoménologue Henri Maldiney, né en 1912, qui a réuni en 1991 dans *Penser l'homme et la folie* une partie des nombreux textes qu'il a consacrés à la psychiatrie phénoménologique.

Parmi les figures marquantes de la psychiatrie phénoménologique qui ont été profondément influencées par la pensée de Heidegger, il faut citer les noms de Tellenbach, Blankenburg et Kimura, psychiatre japonais, dont je présenterai en conclusion les idées fondamentales.

Hubertus Tellenbach (1914-1994) a été de 1972 à 1979 le directeur du département de psychopathologie clinique de la clinique psychiatrique de Heidelberg. Tellenbach combine les apports issus de Husserl et de Heidegger et a recours à la philosophie pour éclairer l'expérience clinique. Il a consacré en 1960 un ouvrage fondamental à *La mélancolie* dans lequel il décrit le *typus melancholicus*, c'est-à-dire le type de personnalité, caractérisé par l'attachement à l'ordre et l'hypertrophie du sens du devoir, qui, à l'occasion d'une situation pathogène (déménagement, promotion, départ à la retraite, maladie, mariage, naissance, deuil, etc.) peut se transformer en maladie mélancolique.

Wolfgang Blankenburg, (1928-2001), a étudié la médecine à Fribourg et la philosophie auprès de Heidegger. Il fut en contact étroit avec Binswanger et il a fait partie par la suite du groupe de Heidelberg. Il a été nommé en 1979 professeur de psychiatrie et directeur de la clinique universitaire de Marbourg. Parmi ses nombreux travaux, une place particulière doit être faite à son étude concernant la schizophrénie, « La perte de l'évidence naturelle » parue en 1971, où il se situe à la fois dans le sillage de Husserl et de Heidegger.

1° Phénoménologie et psychanalyse

Mais qu'est-ce qui différencie ces deux sortes d'analyse que sont respectivement l'analyse existentielle et la psychanalyse ? Cette différence est déjà audible dans leurs noms même : la psychanalyse est centrée sur le psychisme, conscient et inconscient, de l'individu, alors que l'analyse existentielle prend en compte l'ensemble de l'existant. C'est là ce qui sépare l'analytique heideggérienne de l'existence de l'analyse freudienne de la *psychè* : on a, d'un côté, le souci, les existentiels, le soi, et de l'autre côté, la pulsion, les instances psychiques, le moi. Mais ce qui constitue leur véritable ligne de partage, c'est ce que Heidegger nomme dans les *Zollikoner Seminare*, la « fatale différence » du conscient et de

l'inconscient. C'est donc bien le rejet de l'hypothèse d'un inconscient psychique qui constitue la différence essentielle entre psychanalyse et analyse existentielle. Binswanger et Boss ont tous deux connu Freud. Binswanger a été lié pendant plus de trente ans à Freud, comme l'atteste leur correspondance qui s'étale de 1908 à 1938 et qui a été publiée en 1992 en Allemagne¹². Il a rencontré Freud pour la première fois en 1906, à l'âge de vingt-cinq ans et n'a cessé d'entretenir un impossible dialogue avec celui dans lequel il voyait à la fois un praticien génial et l'inventeur d'une mythologie scientifique qui objective les phénomènes. Dialogue, il faut bien le dire, assez unilatéral entre Binswanger, de 25 ans plus jeune, plein d'admiration et de respect pour celui qu'il reconnaît comme un maître (« On ne se sent aussi petit devant personne d'autre » écrit-il dans son Journal après une visite chez Freud en septembre 1927) et Freud, chef autoritaire d'une école, scientifique totalement fermé à la dimension philosophique des recherches de son élève, et qui le traite avec une certaine condescendance : ne dépeint-il pas Binswanger dans une lettre à Ferencsi, au retour de sa visite à Kreuzlingen de mai 1912, comme « extrêmement correct, sérieux et honnête », « peu doué », le sachant, et par conséquent « très modeste » !¹³. Quant à Medard Boss, né en 1903, il a fait son analyse didactique avec Freud en 1925 et travaillé de longues années (de 1929 à 1939) avec Jung, avant sa rencontre avec Heidegger en 1947. C'est après cette rencontre décisive qu'il entreprend de constituer une thérapie et une médecine préventive à la mesure de l'existence, projet qui est celui de son *Grundriß der Medizin*, paru en 1971, et qui s'oppose de la plus radicale manière à la théorie que donne Freud de l'appareil psychique bien qu'il reconnaisse l'extrême fécondité de sa méthode thérapeutique. Pour Boss en effet le médecin ou l'analyste, comme Socrate, est le motif et non la cause de la guérison du malade, ce qui implique que la relation thérapeutique est une situation humaine caractérisée par l'être-ensemble du médecin et du malade qui ne peut nullement être réduite à un processus objectif analogue à ce que sont les processus naturels pour les sciences de la nature. Il s'agit donc de voir dans la relation thérapeutique un être l'un avec l'autre originaire qui n'est rien de biologique ou de sensible. Alors que Freud voit dans les pulsions le substrat des états de conscience et comprend ainsi le psychique à partir du biologique, il s'agit au contraire dans la perspective de l'analyse existentielle de comprendre le corps humain à partir de l'existence et c'est cette dernière qui constitue le « point de départ » de toutes les déterminations de la corporéité humaine et non pas l'inverse, car la corporéité humaine ne peut être réduite que de manière abstraite à du biologique et à un substrat causal.

Freud n'a pourtant pas ignoré cet être l'un avec l'autre du patient et du médecin, puisqu'il l'a mis au centre même de sa thérapeutique et qu'il en a fait le fondement même de sa théorie du transfert. Mais au lieu de demeurer à l'intérieur de la relation thérapeutique elle-même et de comprendre l'analyse à partir d'elle, il a

¹² *Freud-Binswanger Briefwechsel 1908-1938*, Fischer, Frankfurt am Main, 1992. La traduction française de cette *Correspondance* a paru en 1995 chez Calmann-Lévy.

¹³ *Correspondance, op. cit.*, respectivement p. 271 et 155.

ressenti le besoin de donner une fondation scientifique à sa pratique et de construire une psychodynamique dont le modèle est la mécanique des sciences de la nature. Le postulat propre à la science moderne exige en effet que tout phénomène ait une cause et c'est ce postulat appliqué au psychique qui rend nécessaire le recours à la notion d'inconscient, hypostasié sous la forme d'un objet réellement existant. Medard Boss, chez qui l'on trouve une discussion très détaillée du freudisme, reprend à cet égard certains des arguments développés par Sartre dans sa critique de la psychanalyse. Il considère que Freud a été contraint d'élaborer l'hypothèse de l'inconscient psychique pour satisfaire à l'exigence méthodologique des sciences de la nature, que ce dernier est donc quelque chose de purement inventé pour des besoins théoriques et qu'il constitue une construction artificielle à laquelle le subjectiviste moderne a vainement recours pour tenter d'expliquer l'être de l'homme. Mais il est amené en même temps à reconnaître une certaine fécondité de l'idée même d'inconscient, à condition de ne pas en faire un substantif. D'un point de vue uniquement descriptif, c'est-à-dire phénoménologique, « inconscient » demeure un adjectif et désigne une caractéristique de certains comportements. On a donc pas affaire sous ce nom à une instance *intrapsychique*, qui constituerait la « profondeur » de la *psychè*, elle-même conçue comme un contenant, mais à une zone d'occultation pré-psychique et pré-personnelle, à une dissimulation à laquelle l'existence humaine tente constamment de s'arracher pour conquérir ce domaine d'ouverture au monde que la philosophie moderne nomme « conscience ». Par rapport à un tel inconscient qui précède cette « apparition » du monde qui advient pour chacun à sa venue à l'existence, l'inconscient psychique freudien, comme le souligne Boss, apparaît comme une abstraction : « Dans cet inconscient psychologique, on ne pressent qu'un descendant très abstrait, très lointain et anthropomorphisé de cette dissimulation à vrai dire "pré-humaine et, en général, précédant l'étant" contre laquelle l'existence humaine doit conquérir un domaine d'ouverture au monde clarifié »¹⁴. Car l'existence humaine ne peut nullement être comprise, pour Boss qui s'appuie ici sur Heidegger, comme celle de sujets isolés et fermés sur eux-mêmes, mais comme l'ouverture d'un espace libre, d'une clairière (*Lichtung*), constamment conquise sur une abyssale obscurité, à partir de laquelle pourtant toute phénoménalisation et tout phénomène doivent être pensés.

Or c'est une telle notion de l'inconscient que Merleau-Ponty a également tenté de développer dans son dernier livre, *Le visible et l'invisible*. Se situant d'emblée « entre » Husserl et Heidegger, entre une philosophie du sujet et une analyse de l'être-au-monde, Merleau-Ponty a, dès la *Phénoménologie de la perception*, développé une phénoménologie du temps, du corps et de l'intersubjectivité. Il s'est ainsi comme on l'a vu, intéressé de près aux phénomènes pathologiques et a tenté de découvrir dans le freudisme un noyau phénoménologique et même d'y voir une véritable herméneutique, c'est-à-dire un art de l'interprétation des phénomènes

¹⁴ M. Boss, « *Il m'est venu en rêve...* », *Essais théoriques et pratiques sur l'activité onirique*, Paris, P.U.F., 1989, p. 221.

humains. Il s'élève certes, comme Sartre, contre toute tentative de réification de l'inconscient, car il voit dans la théorie de l'inconscient une impasse, puisqu'il faut supposer l'existence d'un « petit homme dans l'homme », c'est-à-dire d'une sorte de conscience première qui agencerait pour ainsi dire « consciemment » un monde en amont de la conscience et dont il s'agirait de décrire les « actes » et les « motivations ». Il est donc par là proche des positions de Binswanger et de Boss à l'égard du freudisme.

2. La conception de la maladie mentale dans l'analyse existentielle (Binswanger et Boss)

Qu'est-ce que la maladie ? Peut-on simplement la comprendre comme une déficience venant affecter l'existence humaine du dehors, ou faut-il au contraire tenter de la penser de manière moins négative comme une possibilité de transformation inhérente à l'être humain, mais qui se verrait constamment surmontée chez l'homme sain ? Telles sont les questions qui ont commandées de manière essentielle la théorie et la pratique de Ludwig Binswanger, qui veut voir dans la maladie mentale une modalité particulière de l'existence humaine. Pour Binswanger en effet, la folie est une possibilité de l'homme sans laquelle il ne serait pas ce qu'il est, de sorte qu'il ne s'agit pas de se donner une vue extérieure de l'homme malade à partir d'un savoir psychiatrique déjà constitué, mais bien plutôt de le comprendre à partir de l'histoire de sa vie. Binswanger se situe en effet par rapport au malade dans une attitude de compréhension. Une telle compréhension est rendue possible par le fait que l'homme sain et le malade, le psychiatre ou l'analyste et son patient, partagent le même monde, même s'ils diffèrent dans leur manière de communiquer avec lui. C'est donc ce que Heidegger nomme l'être au monde, la présence au monde, qui constitue la dimension fondamentale de toute existence humaine en tant qu'elle est par essence un être avec les autres. Ainsi un comportement, une parole, une action constituent une certaine manière d'être au monde, de l'habiter dans laquelle se dévoile le sens d'être de cette existence. Or ce qui structure de manière fondamentale l'existence, ce qui lui donne un style un rythme et une direction de sens à chaque fois différente, c'est le temps et l'espace. Non pas le temps et l'espace physiques, mais le temps et l'espace vécus qui sont inséparables de la disposition affective de celui qui les vit.

Ce sont donc ces structures de l'espace et du temps vécus qu'il s'agit avant tout d'analyser si l'on veut comprendre cette « catastrophe » de l'existence qu'est la maladie mentale. On peut prendre l'exemple de la dimension spatiale de la verticalité pour montrer en quoi elle peut avoir un sens « existentiel » : la verticalité n'est d'abord pas saisie comme la propriété de telle ou telle chose donnée dans la perception, comme dans le cas d'un gratte-ciel ou d'un gouffre en montagne, mais au contraire comme une dimension existentielle qui s'adresse immédiatement à nous en tant qu'êtres incarnés et capables de mouvement. Chute ou ascension ont ainsi pour nous une valeur symbolique, car elles sont une possibilité universelle de notre

existence, ce qui implique qu'avec elles on a affaire à des directions significatives générales qui prennent un sens non seulement spatial, mais aussi temporel, psychique, éthique, etc. On peut déjà à ce niveau voir ce qui sépare Binswanger de Freud : alors que ce dernier se donne pour tâche l'interprétation des significations refoulées et inconscientes, Binswanger se propose simplement d'explicitier le sens des structures temporelles, spatiales et affectives de l'existence telles qu'elles se manifestent aussi bien dans l'expérience et le vécu de l'homme sain que de l'homme malade. Cette complète métamorphose de l'existence qu'est la maladie mentale se caractérise d'abord par l'expérience que fait le malade d'une transformation de son espace de vie. Pour le maniaque par exemple, qui ne vit que dans l'instant et qui a perdu tout contact intime avec les autres, le monde rapetisse : pour lui, toutes choses sont plus proches, et en même temps l'espace perd sa profondeur. Il n'y a dans la manie ni centre ni périphérie, ni foyer ni séjour. Toutes choses deviennent légères, et il n'y a aucune possibilité de prendre quoi que ce soit au sérieux. Alors que pour le mélancolique, c'est l'inverse. Quant au schizophrène, il a perdu toute base d'expérience, et dans sa présomption, il s'élève dangereusement au-dessus du monde commun.

Binswanger, pour expliquer ce qui se passe dans la schizophrénie, prend l'exemple de l'oeuvre d'un dramaturge norvégien, Ibsen, qui a dépeint dans plusieurs drames les tentatives de ses héros pour réaliser leur idéal d'existence. Ibsen, auquel Binswanger consacre en 1949 un essai¹⁵, donne en effet, dans ses oeuvres, une grande importance à l'idée de vocation individuelle, à l'aspiration à des idéaux élevés, par exemple dans une de ses pièces les plus connues, *Peer Gynt*, il fait dire à son héros : « L'homme, qu'est-ce qu'il doit être, en somme ? Lui-même : c'est ma brève réponse. Il doit s'occuper de lui-même et de ses affaires »¹⁶. C'est à Kierkegaard, penseur qui l'a beaucoup influencé, qu'il doit son sens de la vocation, son culte de l'individu et sa volonté d'authenticité. On peut en ce sens considérer Ibsen comme un représentant particulièrement caractéristique de son époque, de ce XIXe siècle qui a vu se développer, aussi bien dans la philosophie que dans la littérature européennes, un idéal humain fondé sur l'exaltation de la subjectivité et de la volonté individuelles. Ce qui pourtant se fait jour peu à peu et apparaît de manière particulièrement nette dans les pièces de la dernière période de sa vie, c'est l'impossibilité pour le héros dramatique de se tenir constamment sur les hauteurs de l'idéal et la nécessité pour lui de faire sa place à l'amour, sans lequel il n'est ni transcendance, ni oeuvre véritable. Son héros Brand, dans la pièce du même nom, qui, dans son effort démesuré pour accomplir son idéal et dans son refus obstiné de tout compromis, est amené à tuer sa femme et son enfant, est l'exemple d'un tel échec existentiel. C'est en effet dans une des dernières pièces d'Ibsen, *John Gabriel Borkman*, écrite en 1896, dix ans avant sa mort, que l'on trouve cette réplique : « Le

¹⁵ L. Binswanger, *Henrik Ibsen et le problème de l'autoréalisation dans l'art*, trad. par M. Dupuis, postface de H. Maldiney, Bruxelles, DeBoeck Université, 1996.

¹⁶ H. Ibsen, *Peer Gynt*, Paris, Flammarion, 1994, Acte IV, p. 168.

pire péché, c'est de tuer la vie d'amour en un être humain ». Et sa toute dernière oeuvre, écrite en 1900, et intitulée *Quand nous nous réveillerons d'entre les morts* se termine sur cet échange : « Lorsque nous nous réveillerons d'entre les morts ! — Eh bien, oui, que verrons-nous, en fait ? — Nous verrons que nous n'avons jamais vécu ». Ce que les héros finissent en effet par comprendre, c'est qu'ils n'ont pas véritablement accompli la tâche qui leur incombait et qu'ils n'ont pas su vivre l'amour autrement que dans une œuvre dépourvue de chaleur et de vérité. C'est cette importance reconnue à l'amour par le dramaturge norvégien qui le rapproche de Binswanger, qui a vu dans l'amour une dimension constitutive de l'existence, irréductible au souci et étranger à la volonté d'autoréalisation.

Ce que Binswanger s'attache plus précisément à montrer dans cet essai, c'est que la tension dramatique de l'existence humaine telle que l'a vécue et dépeinte Ibsen naît de l'opposition des deux directions anthropologiques fondamentales que sont l'horizontalité et la verticalité, opposition qui selon lui donne tout son sens à ce qu'il considère comme le chef d'oeuvre d'Ibsen, le drame *Solness le constructeur*, écrit en 1892, dont il entreprend une interprétation détaillée. Pour comprendre en quoi étroitesse et largeur, profondeur et hauteur sont des structures fondamentales de l'existence humaine, il faut avant tout partir de l'existence corporelle de l'homme dans son unité indissoluble avec l'existence psychique et spirituelle. Les hommes ne dépendent pas seulement comme l'ensemble des vivants, de l'extension et du mouvement, mais comme le souligne Binswanger, l'existence humaine, dans sa dynamique fondamentale, *n'est rien autre* qu'extension et mouvement. C'est ce qui l'autorise à voir dans la largeur et la hauteur, dans la marche et la montée, des schèmes spatiaux fondamentaux de l'autoréalisation de l'homme. Mais cela ne veut nullement dire qu'il s'agit de développer une compréhension de l'être homme qui ne verrait en lui qu'un être déterminé par la spatialité. Car ici l'espace enveloppe le temps et ces schèmes spatiaux sont aussi des schèmes temporels. La marche constitue en effet un voyage pas à pas en direction de l'avenir, elle est de l'ordre de la traversée, et ici l'autoréalisation relève de ce que l'on nomme en latin *experiri* et en allemand *er-fahren* et qui renvoie à l'idée d'expérience ; quant à la montée, elle a le sens temporel de la transformation, et ici l'autoréalisation relève plutôt de la métamorphose. Marcher dans l'étendue suppose la vision et même la pré-vision du lointain, et l'éloignement par rapport au passé : il y a là possibilité de retour, de retraite, de dissimulation comme d'égarement. Mais l'ascension dans la hauteur requiert en plus de la vue, du pied et de l'œil, le toucher et la main, elle n'est pas seulement une entrée dans l'avenir, mais un effort en vue de le conquérir, et le fait de s'égarer dans l'escalade a des conséquences infiniment plus graves que dans la traversée, puisqu'on peut se voir couper toute retraite ou retour et être exposé à la chute et au vertige. C'est la raison pour laquelle s'égarer en montant (*sich versteigen* en allemand), relève d'une présomption (*Verstiegenheit*) qui peut être fatale. C'est donc à travers la direction de la hauteur que l'existence humaine se voit dangereusement exposée à l'écroulement et à la chute.

Mais il y a deux possibilités différentes, authentique et inauthentique, de s'élever, par la montée active vers le haut ou par l'être porté passif vers le haut, au sens du désir ou de la grâce (par l'art, l'amour ou la religion). Binswanger voit précisément dans le personnage de Solness un exemple de cette ascension inauthentique qui advient grâce à des circonstances extérieures, par ce que les latins nommaient *fortuna*, cette chance qui pourtant expose au malheur, car elle détourne de la tâche de l'ascension authentique et expose ainsi plus décisivement à la possibilité du vertige et de la chute. Il faut bien souligner que la direction vitale est la résultante de l'étendue et de la hauteur, et qu'elle consiste en un rapport proportionné ou disproportionné entre hauteur et étendue, rapport dans lequel Binswanger voit ce qu'il nomme « proportion anthropologique ». C'est dans ce contexte que l'interprétation du drame d'Ibsen *Solness le constructeur* va pouvoir être entreprise. Binswanger trouve en effet dans le théâtre d'Ibsen à la fois l'exemple et le contre-exemple de la proportion anthropologique manquée. L'exemple, c'est Solness, le constructeur, figure de la présomption, personnage chez qui la hauteur dépasse de manière disproportionnée l'étroitesse de la base sur laquelle elle se tient, d'où le vertige et la chute finale qui ne sont que l'expression de ce déséquilibre. Le contre-exemple, c'est Borgheim, le constructeur de routes, dans *Le petit Eyolf*, pièce qui suit immédiatement *Solness*, figure de celui qui ne veut pas plus qu'il ne peut et dont l'aspiration ne va pas plus haut que son expérience et expression de l'équilibre entre largeur et hauteur.

Ce que nous donne ainsi à penser Binswanger, c'est le pathologique comme disproportion ou perte d'équilibre *interne*, et non pas comme altération causée par une intervention extérieure. Il nous donne également à comprendre que la maladie, la perte de l'équilibre ne désigne pas seulement un état de fait biológico-médical, mais un *événement biographique et social*. C'est pourquoi la conscience de la maladie est un problème existentiel qui touche la personne tout entière et non pas seulement un acte intellectuel susceptible d'objectiver le trouble ressenti. La maladie, et en particulier la maladie dite « mentale », ne provient pas de la défaillance de certaines aptitudes, mais plutôt de l'échec à remplir la tâche qui incombe à tout être humain et qui consiste à maintenir l'équilibre entre des directions opposées.

Ayant rencontré Heidegger en 1947, Boss est constamment resté en dialogue avec lui jusqu'à la mort de celle-ci en 1976, soit pendant près de trente ans, et l'influence de la pensée de Heidegger ou plutôt du mode de pensée heideggérien est sensible dans chacune des phrases qu'il écrit. On ne trouvera pas chez lui comme chez Binswanger une réflexion nourrie par de vastes lectures personnelles et une culture encyclopédique, mais plutôt une réflexion approfondie sur une pratique elle-même éclairée de façon essentielle par l'analyse que Heidegger a proposé de l'existence. Il n'est que trop clair que tout ce qu'il sait en philosophie lui vient de

Heidegger, ce qui ne veut pourtant pas dire qu'il répète servilement la parole du maître, mais au contraire qu'il se l'approprie et la fait correspondre à sa propre expérience. Je prendrai comme exemple le livre qu'il a publié sur le rêve en 1975 sous le titre très suggestif de « Il m'est venu en rêve », dont une grande partie en est consacrée à la compréhension phénoménologique du rêve fondée à partir de l'examen de 28 exemples de rêves.

Boss part d'un argument classique, celui de l'impossible recherche du critère permettant de distinguer la veille du rêve, argument qui nous est familier depuis Pascal et Descartes, et qu'il fait remonter à un sage chinois du Ve siècle avant J.C., Chuang-Tsê qui rêva qu'il était un papillon et qui une fois réveillé se demanda s'il était un homme ayant rêvé qu'il était un papillon ou un papillon rêvant maintenant qu'il est un homme¹⁷. Pour Boss, il faut tout d'abord se débarrasser des préjugés qui s'expriment par notre manière habituelle de parler du rêve : on dit en effet en allemand ou anglais "avoir" des rêves et en français « faire » des rêves, ce qui indique que le rêve est habituellement considéré comme une « possession » ou le résultat d'une production du dormeur et comme une hallucination, une illusion, une irréalité d'origine hallucinatoire. Il faut au contraire bien voir qu'une telle définition provient d'une vue rétrospective sur le rêve qui ne reconnaît à celui-ci que le statut second de représentation alors que tant qu'on rêve, celui-ci est pris pour la réalité. Or le rêve n'existe pas seulement au passé : ce qui le prouve, c'est la possibilité interne au rêve lui-même de prendre conscience de l'activité onirique. Il est vrai que le plus souvent le contenu du rêve n'est que remémoré après coup, mais cela même prouve qu'il a été « réel », puisque, comme le remarque ironiquement Boss, on ne peut se souvenir de ce qui n'est pas. Boss affronte ici la théorie de la psychanalyse, qui voit dans le rêve une activité symbolique exigeant l'interprétation au sens d'une traduction. La psychanalyse considère en effet que le contenu du rêve n'a pas de réalité et est entièrement symbolique, ce qui explique, souligne Boss, que l'interprétation qu'en donne la psychanalyse soit parfois extrêmement arbitraires. Puis-je en effet supposer, comme le fait Freud, que dans mes rêves je m'adresse à moi-même un message crypté, sous forme de hiéroglyphes ou de rébus ? Si c'est bien le cas je dois donc supposer que coexistent en moi deux personnes, le moi conscient et celle que la psychanalyse nomme l'inconscient. Mais si l'on part de l'hypothèse que l'inconscient trompe la conscience de celui qui rêve au moyen de symboles, il faut supposer qu'il y a une troisième personne qui décide de ce qui doit rester caché à la conscience du rêveur, ce que Freud reconnaît lui aussi. Il y a donc trois personnages dans le drame onirique : l'inconscient, la conscience et un personnage que Freud baptise « censeur du rêve ». Il faut donc supposer que dans le rêve, je m'autocensure et que pour me le cacher à moi-même, je traduis mes propres désirs en langage crypté. Il s'agit de se demander si une telle théorie s'accorde avec l'expérience onirique.

Or le rêveur a l'impression, parfois très forte lorsqu'il souvient au réveil avec

¹⁷ M. Boss, « *Il m'est venu en rêve...* », *op. cit.*, p. 209.

précision de son rêve, que celui-ci est réel. Ce qui se montre à l'état de rêve n'est donc pas essentiellement différent de ce qui se montre à l'état de veille. Dans l'état de rêve comme dans celui de veille, je suis dans un monde et j'ai affaire à des choses et à d'autres êtres. Pour Boss, les deux modes d'existence que sont la veille et l'activité onirique ont fondamentalement les mêmes caractéristiques, par exemple la spatialité, la temporalité, la tonalité affective, l'histoire, etc. Le problème est donc celui d'une possible confusion entre eux. Et l'on sait que l'argument selon lequel la réalité est peut-être un rêve a été l'objet de bien des réflexions philosophiques, comme chez Descartes qui a besoin de passer par Dieu pour être certain que les choses qu'il perçoit existent réellement en dehors de lui, ou comme chez Calderon, poète espagnol du XVII^e siècle, qui a consacré à cet argument un drame « La vie est un songe ». La seule différence véritable que découvre Boss entre rêve et veille c'est une simple différence de degrés quant à la liberté de la *même* existence. Ce qui se montre sur le mode onirique nous est donné sous la forme de la présence immédiate, et comme constitué exclusivement de choses présentes perceptibles par les sens. Contrairement donc à l'opinion couramment répandue selon laquelle l'homme serait plus libre dans le rêve que dans la veille, où il est soumis, dit-on, à la « contrainte » du réel, c'est dans l'éveil que nous faisons l'expérience de la pleine liberté de l'existence, car c'est dans la vie vigile qu'est possible le plus grand déploiement de notre existence.

On voit que ce qui caractérise le point de vue phénoménologique, par opposition à l'interprétation freudienne des rêves car le refus de voir en lui un ensemble de symboles, point de vue partagée par Binswanger, qui a lui aussi écrit un texte intitulé « Le rêve et l'existence » en et qui y trace l'esquisse d'une histoire du rêve, de la Grèce au monde latin et moderne, pour montrer que le rêve n'a été compris comme une production du rêveur que relativement tard, alors que pour le Grec par exemple le rêve vient du ciel ou du cosmos, et qu'il faudrait plutôt dire que comme le fait Boss, que le rêve nous arrive, qu'il n'est pas « produit » par nous, et que c'est précisément la raison pour laquelle on a pu lui reconnaître une valeur prophétique. Binswanger affirme lui aussi qu'il s'agit pour le thérapeute de considérer le rêve comme une *expérience*, comme un mode plein d'existence. Le rêve constitue une autre forme d'existence, l'existence *onirique*, qui se détermine comme un autre rapport au monde.

L'exemple du rêve, qui est un phénomène normal, permet de mettre en évidence la conception que Boss se fait de la maladie mentale comme d'une altération fondamentale de la liberté ou de l'ouverture au monde. Cette altération se répercute nécessairement sur le mode d'être corporel du malade et sur sa manière de se rapporter à l'espace et au temps. Elle s'exprime par des modifications de l'humeur. Le mode d'existence du psychotique ou le névrosé est donc un mode d'existence limité tout à fait apparenté à celle de ceux qui ont subi des traumatismes physiques, lesquels ne sont apparemment limités à une partie du corps, alors qu'ils entraînent un changement radical du mode d'existence tant qu'ils ne sont pas guéris.

Mais limitation de la liberté ne veut pas dire absence de liberté. Si on prend l'exemple extrême de la maladie mentale la plus grave, la schizophrénie, dont le nom indique qu'une coupure (*schizein* veut dire fendre en grec) s'est produite dans l'esprit (*phren*) du malade, où la privation de liberté est si grande que les malades ont l'impression que leur conduite leur est dictée par des voix extérieures et que tout ce qu'ils pensent et font est fait et pensé par un autre qu'eux, on ne peut pourtant pas les considérer comme entièrement « aliénés », c'est-à-dire devenus autres qu'eux-mêmes précisément parce qu'ils sont la plupart du temps capables d'exprimer en paroles la teneur de leur expérience et qu'ils font montre à l'égard d'eux-mêmes d'une lucidité parfois confondante. C'est donc non pas à un « aliéné », mais avec un être libre, même si sa liberté est fortement diminuée, que le psychiatre a affaire. C'est la raison pour laquelle il ne peut le traiter qu'en égal et non pas du haut de son supposé savoir médical. Le rapport fondamental au malade doit donc passer par le dialogue et la prise au sérieux de ce que dit le malade, auquel il ne s'agit pas de donner immédiatement un sens symbolique. C'est la raison pour laquelle Medard Boss a compris la relation thérapeutique à la lumière de la manière dont Heidegger concevait le véritable rapport à l'autre, à savoir comme une sollicitude qu'il nommait « devançante », qui consiste à permettre à l'autre de prendre en charge sa propre existence, par opposition à une sollicitude qui consiste à se substituer à l'autre et à faire à sa place ce qu'il n'est pas en état de faire. Si Medard Boss a été si frappé par la manière dont Heidegger parle dans le § 26 de *Être et Temps* de la « sollicitude devançante » au point d'y voir la description de la relation thérapeutique idéale, c'est parce que sa propre théorie du transfert coïncide exactement avec une telle pratique visant à libérer chez le malade toutes ses possibilités de vie dans le cadre d'une analyse qu'il faut concevoir, au contraire de l'analyse freudienne, comme éminemment « terminable ». Voici en effet la parabole explicative, empruntée à une légende arabe, qu'il en donne dans son *Introduction à la médecine psychosomatique* : « Un vieux père, sur son lit de mort, fait venir ses trois fils et leur lègue tous ses biens : dix-sept chameaux. L'aîné recevra la moitié, le deuxième un tiers et le cadet un neuvième. Ayant prononcé ces paroles, il s'éteignit. Les enfants demeurèrent fort perplexes. Ils finirent par trouver un sage aussi intelligent que pauvre. Il ne possédait qu'un chameau. Les trois fils l'appelèrent à l'aide pour résoudre le problème de l'héritage, apparemment insoluble. Le sage se contenta d'ajouter son chameau aux dix-sept autres. Dès lors, le partage selon les dernières volontés du défunt devint un jeu d'enfant. Le fils aîné reçut la moitié des dix-huit chameaux, c'est-à-dire neuf ; le second fils, le tiers, soit six chameaux ; et le cadet, enfin deux animaux ou un neuvième. Or, les chiffres neuf, six et deux ne font autre chose que dix-sept, comme prévu par le père. Et ainsi, le dix-huitième chameau, celui du sage, fut éliminé automatiquement. On n'eût plus besoin de lui, si nécessaire qu'il eût été à un moment donné »¹⁸. Et Medard Boss de conclure : « Contrairement à tous les bavardages sur le “transfert”, c'est ainsi que d'ordinaire se termine le rôle de l'analyste ». La nécessité

¹⁸ M. Boss, *Introduction à la médecine psychosomatique*, P.U.F., Paris, 1959, p. 79.

seulement « momentanée » de la présence du thérapeute définit en effet le caractère essentiel de la relation thérapeutique, le médecin n'étant pas la cause, mais seulement l'occasion de la guérison.

3. La psychopathologie phénoménologique de Bin Kimura

Kimura, né en 1931, psychiatre japonais appartenant à l'école de Kyoto, traducteur de plusieurs ouvrages de psychiatres allemands (Binswanger, Tellenbach, Blankenburg), a fait deux séjours en Allemagne, à Munich et Heidelberg, où il fut en 1969 professeur associé, et où il s'est inscrit lui aussi dans le courant de pensée du groupe de Heidelberg. La psychopathologie phénoménologique de Kimura s'est développée en rapport étroit avec les analyses heideggeriennes de l'existence et de la temporalité, mais elle fait une place importante aux notions proprement japonaises d'*aïda* (dimension interpersonnelle) et de *jikaku* (auto-aperception). Ses *Essais de psychopathologie phénoménologique* ont été traduits en français en 1992, ainsi qu'un autre texte intitulé *L'entre*.

Je partirai d'une remarque d'Augustin Berque, grand spécialiste de la pensée japonaise qui dit : « Les Japonais ont besoin d'identifier leur soi avec la nature et l'autre ». Le point de départ n'est donc pas pour eux, comme c'est le cas pour la pensée occidentale moderne depuis Descartes, la scission entre sujet et objet. Car c'est précisément cette grande scission entre le moi et le non-moi, laquelle la structure la plus fondamentale de la pensée occidentale moderne, qui se voit radicalement mise en question par la langue et le mode de pensée japonais. Pour le Japonais, comme d'ailleurs pour le Grec à l'époque présocratique, c'est une même spontanéité qui s'exprime dans la nature et dans l'homme, quoique de manière différente, cette différence renvoyant à la distinction entre ce qu'ils nomment *onozukara*, le mouvement spontané universel et impersonnel et *mizukara*, le mouvement provenant d'un soi incarné et personnel. C'est donc cet écart, *aïda* en japonais, entre deux manières d'être et de s'exprimer du soi et non pas dans l'opposition entre moi et non-moi que se joue la destinée de cet être à la fois vivant et existant qu'est l'homme, vivant en tant qu'il appartient à la nature et existant en tant qu'il a à se constituer comme être propre distinct de celle-ci.

Pour les philosophes de la conscience, tout ce qui se présente ne le peut que sous la figure de l'ob-jet et dans la dimension de l'en-face. C'est la raison pour laquelle, dans une telle perspective, il est si difficile, comme on le voit avec Husserl, de parvenir à constituer aussi bien le soi propre que celui de l'autre. Il faut au contraire penser l'être de l'homme comme le lieu où advient la représentation. Ce qui a lieu dans ce que Nishida nomme *jikaku*, éveil à soi, c'est l'éveil à soi du monde lui-même qui advient en ce lieu (*basho*) qu'est le soi. Nous sommes là au plus près, avec cette notion d'un soi compris comme un lieu, de la manière dont Heidegger comprend l'être de l'homme, qui est pour lui aussi le lieu où advient la compréhension de l'être de toutes choses.

On comprend sans doute mieux à partir de là la position de Kimura à l'égard de la pensée de Husserl. Celle-ci ne peut pas en effet constituer pour lui un point de départ permettant la compréhension de cette pathologie du soi qu'est la schizophrénie. Husserl en reste en effet, avec sa théorie de la conscience constituante, pris dans la tradition occidentale de pensée qui oppose le moi et le monde. Dans un article publié dans *L'art du comprendre* et intitulé « Conscience de soi et *jikaku* », Kimura affirme : « Une phénoménologie psychopathologique devrait d'emblée renoncer à être une phénoménologie de la conscience » (p. 14).

Kimura se réfère ici au physiologue Viktor von Weizsäcker, dont il a traduit en 1975 l'ouvrage majeur, *Der Gestaltkreis*, « Le cercle de la structure ». Ce qu'il trouve en effet chez Weizsäcker, c'est l'idée d'une interaction entre l'organisme vivant et le milieu qui permet de comprendre ce « cercle » structurel dont il parle et qui ne permet plus de penser le rapport de l'organisme vivant et du monde comme un simple face à face. Pour le faire comprendre, Kimura, grand musicien, a recours à l'exemple de la musique. Celui qui écoute la musique jouée par d'autres ne voit pas en elle une pure suite de sons donnés, mais la saisit à partir des silences qu'elle contient, à partir de ce que le japonais nomme *ma*, intervalle, qui est en lui-même dirigé vers le futur et qui donne à la musique sa vivacité et sa présence. Il s'agit donc bien de saisir ce qui a lieu dans son caractère événementiel et non pas substantiel, de le voir comme « *koto* », comme événement, et non pas comme « *mono* », comme une chose existant de manière intemporelle. Avec cette opposition entre l'événement (*koto*) et ce qui en est le résultat (*mono*), nous sommes en présence de la différence entre le verbe et le nom. Or précisément la pensée occidentale traditionnelle a toujours donné un privilège au nom sur le verbe, elle s'est montrée incapable de penser l'événement. Comme le souligne Kimura, avant d'être des hommes, c'est-à-dire des consciences capables de se représenter le monde, nous sommes des vivants qui entretiennent sans cesse un rapport avec l'ensemble de la nature, et ce n'est qu'en maintenant ce rapport que nous devenons capables de répondre aux incitations qui nous viennent du monde extérieure en modifiant notre monde intérieur.

Il semble donc bien à partir de là que ce qui constitue originairement le sujet, ce soit cet *aida*, cet « entre », par lequel l'homme se comprend comme étant à la fois en rapport avec l'ensemble de la nature et avec le monde qu'il se représente. Or ce rapport avec la nature advient à travers la relation intersubjective avec l'autre que soi. On ne peut en effet rencontrer autrui qu'à travers la participation commune de l'un et de l'autre à la nature, à ce qui demeure autre par rapport à la sphère de la représentation. Cela veut par conséquent dire que la rencontre avec autrui n'est pas de l'ordre de la fusion. L'existence communautaire doit au contraire être conçue comme celle d'une pluralité de soi capables de se rapporter les uns aux autres en tant qu'ils ont chacun un rapport à l'ensemble de la nature.

On peut à partir de là comprendre que Kimura définit à la fois la schizophrénie comme une pathologie du moi et comme un trouble des relations avec autrui. Car c'est l'*aida* qui est fondamentalement mise en question dans la

schizophrénie, et donc le caractère relationnel de l'être humain, son dynamisme propre, dirait-on en employant le langage de la philosophie occidentale, ou ce qui fait de lui un être de l'ordre de ce que le japonais nomme « *koto* ». Kimura souligne qu'il ne peut y avoir d'élan naturel, de *koto* donc, qu'à partir d'*aida*, qu'à partir de cette distance ou différence interne qui est le lieu de la constitution du moi. Il donne l'exemple du cas d'une de ses patientes qui explique qu'elle ne permet pas à prendre ses distances à l'égard de sa mère et des autres en général et qu'elle n'a plus le sentiment d'être elle-même, comme si les autres « entraînent » en elles et agissaient à sa place. Kimura explique alors que l'oppression ressentie par la patiente est l'indication de la perte de l'élan naturel et de l'absence de la distance interne permettant au moi de se constituer. C'est alors qu'autrui peut usurper la place du soi et que le moi peut se considérer comme habité par l'autre. Tous les troubles relationnels qui s'expriment dans la sphère de la représentation, au niveau *mono*, ne sont que des phénomènes dérivés d'une pathologie plus fondamentale qui se situe au niveau plus profondément ontologique, au niveau *koto*. Il semble donc que dans le cas de la schizophrénie ait lieu quelque chose comme une expulsion à l'extérieur du moi de ce rapport à la nature à partir duquel le moi doit se constituer intérieurement. Au lieu de voir en lui-même cette présence de la nature et de nouer un rapport interne avec elle, le patient le voit prendre la forme extérieure d'une altérité menaçante. On a là le dispositif classique de l'aliénation, du devenir autre à soi-même, qui est essentiellement un processus par lequel on donne une forme extérieure à une altérité ressentie de manière extérieure.

Ce qui caractérise donc la schizophrénie, et ce qui fait du même coup tout l'intérêt de cette « énigmatique maladie » aux yeux de Kimura, c'est le fait qu'elle mette au jour le processus même de la constitution du soi. Mais en Orient, rappelle Kimura, le soi n'est pas défini comme intériorité par rapport à l'extériorité de la nature. C'est donc, comme nous l'avons déjà vu, la coappartenance fondamentale de la nature et de l'homme qui caractérise la pensée japonaise, tout à fait comme chez les Présocratiques, où la *physis* est pensée comme englobant à la fois le monde naturel et le monde humain, lequel ne sera considéré comme s'opposant au premier (sous la triple forme du *logos*, de la *polis* et de la *technè*) que dans le moment sophistique qui précède l'apparition de la philosophie. C'est donc l'appartenance à la spontanéité naturelle traversant tout qui est en question dans la schizophrénie. On pourrait dire que le fait pour la vie, la spontanéité universelle, de s'incarner dans une existence singulière exige, en ce qui concerne l'être humain, la capacité de « laisser être » ou de laisser se déployer ce mouvement naturel dans la sphère du monde qui est celle des relations entre les diverses singularités. Il s'agit là, précise Kimura, en citant Binswanger qui lui-même se réfère à Heidegger, d'une « activité au plus haut point positive » qui consiste pour l'être humain à ne pas contrecarrer en soi la spontanéité originelle, à « aider » en quelque sorte la nature à se déployer. On pourrait à cet égard penser que toute pathologie équivaut à une sorte de pétrification ou d'inhibition de cette transcendance, de cette sortie hors de soi de la vie. Cette

pathologie proprement humaine qu'est la schizophrénie provient donc de la nécessité dans laquelle l'être humain se voit placé d'aider en quelque sorte en lui-même au mouvement de la nature, lequel, du fait de l'importance donnée à la sphère conscientielle, à la sphère de la représentation, peut être radicalement empêché ou du moins fortement altéré. On sait en effet que la schizophrénie se caractérise par une réflexivité excessive, que Kimura a déjà bien mise en évidence dans ses *Ecrits de psychopathologie phénoménologique*, et qui consiste en une réflexion qui ne suit pas l'action mais advient en même temps qu'elle, ce qui renforce considérablement le sentiment d'étrangeté que le schizophrène ressent à l'égard de lui-même. C'est cette introspection simultanée qui explique le caractère mimétique et dépourvu de naturel du comportement du schizophrène en même temps que son impossibilité à nouer des rapports avec autrui.

On pourrait d'ailleurs ici se demander si cet excès de réflexivité propre au schizophrène ne va pas de pair avec une altération profonde de la sphère de la verbalisation. Kimura aborde le problème du langage dans les dernières pages de *L'entre*, en rappelant que *koto* signifiait originellement à la fois événement et parole, mais que, sous l'influence du bouddhisme, méfiant à l'égard de la parole, un dualisme s'est instauré entre le mot et l'événement, lequel, s'objectivant alors sous la forme d'un étant intemporel, est conçu comme *mono* et non plus comme *koto*, et devient alors une chose distincte de son appellation. C'est ainsi, explique-t-il, que se constitue des appellations fixes dans un milieu culturel donné, lequel correspond à un découpage déterminé des représentations conscientielles. Le langage, la sphère de la verbalisation, peut ainsi contrecarrer le mouvement spontané de la vie, dont il ne peut d'ailleurs jamais exprimer qu'une partie — d'où le terme pour langage en japonais : *kotoba*, extrémité de *koto*. Ce qui est en question ici, c'est le rapport du schizophrène à la sphère verbale, lequel se manifeste par une impossibilité à « habiter » les mots et à mettre en rapport le non verbal avec le verbal.

La schizophrénie se caractérise donc selon Kimura par une difficulté d'individuation qui a son fondement dans l'impossibilité d'exprimer corporellement et verbalement le mouvement vital. Ce qui est ainsi perdu, c'est la spontanéité originaire de la vie. C'est en cela que consiste cette pathologie « spécifiquement humaine » qu'est la schizophrénie. Car ce qui fait question pour le schizophrène, c'est la conscience réflexive qu'il a de son rapport à la vie. Ce sont les fonctions symboliques, la possibilité d'une auto-réflexion et la sociabilité qui distingue l'homme des animaux. Il lui faut donc à la fois maintenir son individualité face aux autres, tout en continuant à se rapporter, en tant qu'être vivant, à la spontanéité vitale. Le rapport qu'il entretient ainsi avec autrui en tant que *mizukara* (soi incarné) ne peut se constituer que si ce soi incarné parvient à maintenir son lien vivant à la source même de la vie, source commune à tous les vivants. On comprend ainsi, à partir de là, pourquoi la schizophrénie, en tant que pathologie du moi, ne peut trouver que dans la relation thérapeutique les moyens de sa guérison. Cette relation en effet, Kimura le souligne à plusieurs reprises dans ses textes, est *mutuelle* entre le patient

et le thérapeute, et non pas unilatérale, au sens où le thérapeute n'aurait qu'à déchiffrer les symptômes particuliers du patient, envisagés comme autant de signes permettant l'élaboration d'un diagnostic. Ce qui se passe au contraire dans la relation thérapeutique, c'est l'accomplissement mutuel des *jikaku* de chacun des partenaires. C'est ce que Kimura souligne en particulier dans l'article déjà cité intitulé « Conscience de soi et jikaku » : « L'ouverture du soi du thérapeute à lui-même peut provoquer dans la relation thérapeutique celle du patient. Dans la schizophrénie, l'efficacité thérapeutique de la relation avec le schizophrène ne dépend que de la réalisation d'une ouverture mutuelle des subjectivités qui amène à une découverte effective chez le patient à travers l'actualisation du procès mutuel des *jikaku* »¹⁹. On retrouve en effet ici l'idée-force que Medard Boss a tiré de la définition que Heidegger donne de la « sollicitude » authentique, non pas substitutive, mais devançante, qui consiste à permettre à l'autre de prendre en charge son propre souci, ce qui ne peut se faire qu'en lui montrant, dans le rapport entretenu avec lui, sa propre capacité à être pour soi-même un soi.

¹⁹ Bin KIMURA, *L'Entre, Une approche phénoménologique de la schizophrénie*, trad. du japonais par C. Vincent, J. Millon, Grenoble, 2000., p. 14.