

PHÉNOMÉNOLOGIE ET PSYCHANALYSE

ÉTRANGES RELATIONS

Sous la direction de Jean-Claude BEAUNE



collection milieux
CHAMP VALLON

Extrait de la publication

collection milieux

dirigée par
Jean-Claude BEAUNE

Cet ouvrage est publié avec le concours de
l'Université Jean-Moulin Lyon III.

Illustration de couverture :
Raul Hijckes, De sleutels van de anachoreet (1942-1943).
Coll. Centraal Museum Utrecht.

© 1998, Editions Champ Vallon 01420 Seyssel
ISBN 2-87673-258-0
ISSN 0291-71576

PHÉNOMÉNOLOGIE ET PSYCHANALYSE

ÉTRANGES RELATIONS

*sous la direction de
Jean-Claude Beaune*

Frédéric AJZENMAN
Bernard BAAS
Jean-Claude BEAUNE
Bruce BÉGOUT
Tony BRACHET
Yvon BRÈS
Georges CHARBONNEAU
Françoise DASTUR
Denis FOREST
Jean-Louis GRIGUER
François GUÉRY
Angèle KREMER-MARIETTI
Frantz LIGUORI
Pascal MAIRE
Germain MALBREIL
Anne MIEHE
Salim MOKADDEM
Jacques MOURET
Jean NAUDIN
Christophe PAILLARD
Emmanuelle RAPPARD
Philippe RAPPARD
Hervé RIGOT-MULLER
Charles-Eric de SAINT-GERMAIN
Jean-Christophe THALABARD
Yves THIERRY

collection milieux
CHAMP VALLON

Le colloque « Phénoménologie et psychanalyse : étranges relations », dont est issu ce livre, s'est tenu les 3 et 4 mars 1995 à l'Université de Lyon III.

Ce colloque s'inscrit dans la suite des travaux du centre « Etude des systèmes » (Analyse des formes et systèmes) qui a déjà organisé plusieurs manifestations de ce genre dont les actes furent publiés aux éditions Champ Vallon :

— *Maîtres et protecteurs de la nature (sous la dir. de A. Roger, F. Guéry, 1991) ;*

— *La Philosophie du remède (sous la dir. de J.-C. Beaune, 1993) ;*

— *La Mesure. Instruments et philosophies (sous la dir. de J.-C. Beaune, 1993) ;*

— *On n'oublie pas La Nécessité de Claude Bernard (sous la dir. de J. Michel, Klincksieck, 1991).*

Nous remercions pour leur aide : M. le président de l'Université Jean-Moulin, M. le vice-président à la Recherche de l'Université Jean-Moulin-Lyon III, les responsables de la Faculté de philosophie Lyon III, M. J. Michel, directeur de l'Association ARIES, les responsables de la MRASH et Mme Hélène Chagny.

Nous sommes heureux que ce colloque nous ait permis de confirmer, d'accroître les contacts déjà étroits et amicaux que nous pouvions avoir avec les responsables de l'Université de Lyon I (Médecine, Pharmacologie, Psychiatrie) puisqu'ils ont eux-mêmes fait acte de parole au cours de cette manifestation.

INTRODUCTION

ÉTRANGES RELATIONS DANS UN CHAMP TROP VASTE

JEAN-CLAUDE BEAUNE

Il est des coïncidences chronologiques qui ne donnent pas toujours lieu aux échanges que l'on pourrait supposer. L'œuvre d'Edmund Husserl s'étend des dernières années du XIX^e siècle jusqu'en 1938, date de sa mort, et l'œuvre de Sigmund Freud démarre des mêmes « premières années ». Autour de 1890, il rencontre Bernheim à l'époque où Husserl, étudiant les mathématiques, cherche sa voie sous la direction de Brentano — et sa « psychanalyse » se développe jusqu'à sa mort, en 1839. A quelques décennies de distance, cette coïncidence apparaît presque comme une provocation. Mieux encore : il semble que les deux créateurs, devenus vieux, soient également devenus pessimistes quant à la civilisation — ils ont, il est vrai, quelques raisons « éthiques » pour cela — et même quant à la science, leur science peut-être (la « crise » et le « malaise » sont des images étranges pour clôturer par le doute des œuvres aussi gigantesques). Il reste que la phénoménologie et la psychanalyse sont des constructions fortement marquées par l'importance de leur fondateur et portant la nouveauté d'entreprises qui, en bonne logique, auraient dû comprendre qu'elles étaient contemporaines. Or il ne semble pas que, malgré une rapide correspondance épistolaire, des relations fortes et précises se soient historiquement engagées entre les deux domaines...

On peut s'en étonner et se demander d'abord s'il en est bien ainsi. C'est un travail de mise en lumière de relations éventuelles qui puise dans les caches historiques de la philosophie et des sciences psychiques et psychiatriques... Pour tenter d'y répondre, il faut assumer d'abord une évidence : les deux ensembles ne sont pas faciles à disposer sur un même plan, à construire en un face-à-face harmonieux : une réinterprétation très psychologique, métaphy-

sique et logique des rapports de l'âme (du sujet) et du corps a du mal à se voir affrontée à une stratégie d'expériences et de classifications de comportements pathologiques. En tout cas, la mise en rapport des deux champs de significations et de pratiques suppose un terme intermédiaire, un *point d'ancrage* qui, alors, focalise la question et l'ouvre à notre alternative, à l'hésitation majeure que, malgré toute leur simplicité, déterminent ces thèmes : le sujet, le temps, le corps, le langage, la mort : autant de « médium » pour cet écart du sur-moi et de l'autre-moi, de l'angoisse et de la réduction, de la hantise et de la dépression. Le troisième homme est souvent un menteur et c'est sans doute ce qui constitue à la fois la désinvolture et l'intérêt des Epiménides que nous sommes. Ces précautions touchent à peine cependant la charpente la plus formelle des deux mondes, chacun suffisant en son genre à son propre exercice après un siècle de bons et loyaux services...

Mais il est d'autres perspectives qui touchent au contenu même des doctrines : phénoménologie et psychanalyse, à première vue, présentent d'étranges points communs : résurrection d'un sujet, d'un corps qui s'accorde des mécanismes autogénérateurs de sens : l'*epoché* n'est pas, semble-t-il, si éloignée du lapsus, du rêve, peut-être du refoulement qu'on le penserait. L'intentionnalité et la conscience transférée retrouvent de vaillantes prédispositions à repenser les rapports inconscients de l'âme et du corps ; le transcendantal et les « choses-mêmes » pourraient, avec quelque perversité peut-être, évoquer le « ça » ou d'autres pulsions hétéronomes. Bref, les deux méthodes ne se partagent sans doute pas l'homme, ni le monde, mais retrouvent à leurs propos certains de leurs paradoxes originels. Etre homme pour Freud, c'est être d'abord hystérique, tandis qu'Husserl envisage sérieusement que « la terre ne se meut pas » : exigences méthodologiques, on insiste, qui définissent la portée sémiotique des deux attitudes. C'est par là d'ailleurs que les divergences commenceraient à mieux se donner libre cours : où placer le sens selon les deux attitudes ? Comment réaliser une véritable harmonie entre les métaphysiciens encore idéalistes chez Husserl et Heidegger, mais risquant d'oublier en chemin, comme Sartre lui-même l'a vu, les chemins de l'autre et de la liberté, et les linguistes et structuralistes qui, à force de méthodologie néo-déterministe, peuvent perdre l'expression philosophique originaire du débat psychanalytique : la querelle célèbre qui opposa Sartre à Lévi-Strauss est sans doute, trente ou quarante ans plus tard, révélatrice de cette « ignorance de fond » qui constitue, finalement, l'un des thèmes principaux de ce colloque.

On dépasse alors d'assez loin les deux fondateurs-démiurges : c'est en terme d'« école » qu'il faudrait d'ailleurs aborder la question de la transmission des doctrines et de leur affrontement plus ou moins direct. Cette nouvelle optique relève de l'histoire de la philosophie et des idées et de son actuel exercice épistémologique. En horizon, cette fois, on peut discerner deux attitudes : d'une part, la philosophie en son plus cathartique exercice,

INTRODUCTION

soucieuse de sa pureté pleine et entière ; d'autre part, la science de l'homme la plus controversée, quoique également la plus exigeante — « infalsifiable » disait Popper —, car aux confins de la psychiatrie, manipulant comme un devoir et une ascèse le pathologique humain transféré sur le plan du mental et du discours. On discerne alors quelques symptômes sinon les raisons qui font que ces deux *disciplines* divergent. Mais il est bien d'autres attitudes à explorer, pour mieux asseoir la comparaison — en particulier les contextes sociaux-politiques du débat : tandis que la micro-société formée par le médecin-psychanalyste et son patient correspond à la forme extrême de la démocratie active, une attitude phénoménologique n'en vient-elle pas à prôner le renfermement de l'*ego* sur lui-même, du *cogito* sur son impossible achèvement ? Où passe la frontière ? Le dialogue est-il possible ? Pour prendre un exemple rapide, Bachelard s'est complu à magnifier certain usage assez large d'ailleurs du terme « psychanalyse » et semble, lui le physicien et l'élémentariste, étrangement oublier Husserl. En tout cas, les deux « écoles » ainsi désignées ne viennent pas du même milieu : l'une interroge une détermination philosophique et métaphysique de « l'être-là », l'autre est d'abord une pratique se dégageant d'un monde médical fortement structuré ; l'une cherche sa rationalité première dans la logique formelle, les mathématiques pures, l'autre fait appel aux mécanismes inconscients, oniriques et d'abord hypnotiques de notre comportement. Cependant, elles se situent toutes deux dans les mêmes périodes, elles se présentent comme des exercices de sens interpellant aussi le langage, en son expression la plus profonde — la plus proche peut-être du silence et de la mort.

Tandis que Binswanger, Jung, Lacan donnaient à la psychanalyse ses expressions secondes (souvent peu phénoménologiques), Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre transmettaient à leur manière le message de Husserl. Double démarche, en parallèle encore, avec la volonté affirmée *de ne pas* se rencontrer vraiment ? Chassé-croisé de notre actuel destin ? Tout se passe comme si les arcanes sur lesquels reposent les deux « écoles » et qu'elles retrouvent à chaque modification de leur paradigme restaient vivaces et difficiles à assumer — on s'en méfie comme si l'on avait peur de réveiller quelque fantôme. Car c'est un fait : malgré quelques courageuses tentatives individuelles, la mise en rapport demeure insuffisante, étrangement *modeste* pour des mouvements si vastes : on retrouve sans cesse l'inquiétante étrangeté de la question.

*

La phénoménologie, considérée dans ses origines husserliennes, est un « retour aux choses-mêmes » ; la psychanalyse, rapportée à Freud, cherche une expression du comportement inconscient d'êtres pathologiques mais également normaux. Rien de plus banal ; rien de plus étrange, non plus,

que cette *naïveté* réelle ou affectée en laquelle s'inscrit dans les deux cas le désaveu des méthodes de la science traditionnelle et rationaliste au nom du pré-réfléchi, mais aussi la volonté de profiter de cette « plongée vers le naïf » pour fonder la méthode en question sur des exigences rationnelles très fortes, capables de stabiliser tout l'édifice scientifique engagé. Pour résumer cette affaire, c'est par une volonté rationaliste que Husserl comme Freud se lancent dans l'exploration de l'« anté-scientifique » — de manière différente sans doute mais dans le même souci de préserver ce *paradoxe initial* qui conditionne aussi l'esprit critique de la démarche.

Naïveté feinte donc, car les deux auteurs s'affrontent au phénomène en sa spécialité intime pour mieux mettre en évidence quelque part les forces d'un Moi absolu qui n'a pas perdu, par conséquent, tous ses contours idéalistes. Elève de Brentano, Husserl retrouve à travers le souvenir (dépassé) du maître, les dilemmes anciens du cogito cartésien, sa qualité psychologique et métaphysique ; réciproquement, Freud prend (et dépasse) chez Charcot et Bernheim des schèmes mécanistes qui transforment l'homme-machine en bouffon de la Salpêtrière — c'est comme deux parts de l'héritage de Descartes qui se tendent la main par-dessus l'être des choses.

Husserl, d'ailleurs, le premier Husserl surtout, celui des *Recherches logiques*, a posé clairement l'objectivité idéale des essences mathématiques (*Recherches I*) étendue (*Recherches II*) aux actes de perception comme un sens non empirique à donner à ce « retour aux choses-mêmes » : seule l'essence donne la connaissance aux choses, de la même façon que le sens d'un nombre est inscrit dans l'eidos de sa variation. L'idée s'obtient à partir d'un pur possible antérieur au réel et même à toute théorie de construction de ce réel ; autrement dit, toute interprétation génétique doit prendre appui sur « quelque chose » que le dévoilement doit expliquer, ou encore : l'explication empirique de la formation de tel nombre présuppose la connaissance originaire de ce nombre. Les fondements du système sont là. Cette idée d'un possible pur, considérée comme une force de genèse antérieure au réel dont la science s'occupe, conditionne les essences matérielles mais aussi régionales au nom finalement d'une ontologie formelle d'essences d'objet en général qui, prise au mot, n'est pas autre chose qu'une nouvelle forme de mathesis universalis au sens leibnizien du terme. A ce moment d'ailleurs, deux perspectives s'ouvrent à Husserl : d'une part définir la phénoménologie comme « science des sciences » dans ces termes-là ; d'autre part explorer les manœuvres du Moi, du « cogito » pour ce qui est de la réalisation de l'eidos. On sait que Husserl choisit la seconde voie — mais sans oublier que la première demeure comme un horizon jamais totalement effacé¹.

1. Husserl n'y renonce jamais, cf. : « Leibniz a le premier aperçu, précédant du reste de loin son époque, l'idée universelle d'une pensée algébrique au plus haut terme, l'idée d'une mathesis universalis comme il l'appelait... » « Le vêtement d'idées : "Mathématique et science mathématique de la nature", ou encore le *vêtement de symboles*, de théories mathématico-sym-

INTRODUCTION

Lorsque Freud, de son côté, a cherché à définir les conditions originaires du sens de phénomènes incompréhensibles en eux-mêmes, il s'est heurté à des techniques désireuses d'unifier à tout prix les fragments d'un matériau dispersé ; le discours de sujets en situation hypnotique, l'incitation aux associations libres de sujets en état libéré fournissaient depuis longtemps des bribes, des allusions — en un mot des magies trop pauvres ou trop riches, selon l'attention de chacun. Freud le dit¹ : le rêve ouvrit cette possibilité exemplaire de faire coïncider la fonction et le sens, les choses-mêmes et leur étrangeté rationnelle ou sublimée car le rêve fonctionne comme toute conduite de vie ; pourtant il ne peut se comprendre que si l'on admet qu'il consiste en une certaine manière d'exprimer des choses qui autrement ne pourraient être dites. Que ces choses soient « originaires » (quel est le sens de ce mot ?) ou seulement « antérieures » : en tout cas on se retrouve assez proche d'une situation où, après avoir subi une transformation, un déguisement inconscients, les pensées profondes ont réussi à investir la conscience à un moment où celle-ci n'était pas, peut-être, favorable à leur venue. Mais le rêve sanctionne la réussite au moins provisoire de cette alliance.

Quelle que soit la diversité des deux optiques, un débat s'ouvre que résume, à sa manière, le livre I des *Ideen* de Husserl. Le sujet husserlien comme le sujet freudien sont de vrais « cogitos » dont l'existence même est conditionnée *par la non-séparation des substances*. C'est le point décisif. Il va falloir, pour la phénoménologie, passer du logique au naturel, exprimer que, trouvant le monde ou sa déviance, elle les accepte comme *existants* non au prix d'un doute (hyperbolique ou non) qui ne ferait que mieux vanter son égoïsme mais selon une réduction, une époché qui donne à sa qualité transcendantale les moyens de préserver sa finalité heuristique : dans cette réduction et ses diverses formes, comme dans le rêve, le « je » préserve la méthode universelle par laquelle il se tient comme un « moi pur » tout en gardant son identité non chosale, au contraire de Descartes ; autrement dit, si le monde disparaît, si la raison de l'environnement mental ou

boliques, comprend tout ce qui, pour les savants et les hommes cultivés, *se substitue* (en tant que nature “ objectivement réelle et vraie ”) au monde de la vie et le *travestit*. C'est le vêtement d'idées qui fait que nous prenons pour l'Être *vrai* ce qui est *Méthode* — une méthode qui est là pour corriger, dans une progression à l'infini, par des anticipations “ scientifiques ” les anticipations *grossières* qui sont originellement les seules possibles à l'intérieur de l'effectivement-éprouvé (réel et possible) du monde-de-la-vie. C'est le vêtement d'idées qui fait que *le sens authentique de la méthode, des formules, des théories* est resté *incompréhensible* et que, dans la naïveté de la méthode à sa naissance, il ne fut *jamais* compris ».

« Bref, pour porter ce langage à son extrémité, Dieu possède une mathématique universelle du monde, Dieu connaît les lois du monde valables pour tout étant mondain quelle qu'en soit la détermination, et ce sont des lois exactes de coexistence pour l'étant spatio-temporel en général et pour ses modes d'être ; ce sont des lois causales, simplement plus compliquées, plus diversifiées, qui s'étendent aussi bien à la sphère de l'esprit. » (Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, pp. 52-53, 60, 326.)

1. « L'interprétation du rêve est la voie royale qui mène à la connaissance de l'inexistant dans la vie psychique » (Freud, *L'Interprétation des rêves*, « Pléiade », Gallimard, 1926-1967, p. 517).

physique est anéantie, l'être de la conscience sera modifié mais non détruit dans son existence.

Tel est sans doute le ressort le plus fort de l'intentionnalité — aussi bien que de la pré-conscience freudienne. Celles-ci, à leur manière, sont des modes de la *réduction* qui modifient l'expression de la *perception* elle-même : percevoir tel objet ne revient pas à en reproduire une image réduite et fidèle mais à viser l'objet lui-même. Intentionnalité n'est pas strictement attention ou mémoire mécanique mais capacité à rapporter tout ce qui relève du noème (le cela) à la noèse du « Je » ; capacité intentionnelle évidemment désignant non pas une inclusion réelle (ni réaliste bien sûr) du monde dans la conscience mais possibilité de rapporter à la conscience toute activité qui soit conscience *de ce* phénomène. Capacité à travailler le monde dans la conscience et contre elle, autrement dit. Il n'est pas difficile de voir combien le rêve déjà mentionné s'affirme proche de cette volonté, dans cet acte du vécu de la conscience rapporté à son origine, idéalement au moins¹. D'autre part les mécanismes bien connus de la dramatisation (présentation sous une forme imagée, concrète et réelle de quelque chose d'optatif, irréel), de la condensation (dramatisation brève d'une signification beaucoup plus longue), mais aussi du déplacement, du *transfert* et tous les mécanismes fonctionnels du sens retrouvent ces apories de l'intentionnalité et de la réduction phénoménologique.

Car Husserl les pose admirablement, en un transcendantal néo-cartésien plein de subtilités. Répond-il cependant à la question de base, formulée dans les *Ideen*, I² : si percevoir est percevoir telle chose, si ce faisant nous contestons que l'inclusion réelle est relayée par une inclusion intentionnelle qui nous oblige à distinguer l'existence réelle de l'existence « absolue », primaire, qu'en est-il de la conscience elle-même prise dans son acte : peut-elle être composée *autrement que comme un système clos s'opposant sans véritable possibilité de communication à la clôture réciproque et comme symétrique de la chose-en-soi* ? Telle est à notre sens la question de base de la phénoménologie, lorsque l'intentionnalité gravite entre empirique et transcendantal. Telle est aussi, formulée différemment (le rapport du « ça » au « moi » dans la *Seconde Topique* freudienne l'exprime mieux encore que le rêve), la question posée par la psychanalyse : et si tous ces remuements du monde sur l'horizon duquel je divague n'étaient que de vagues remuements, au sens duquel en fait je ne prendrais jamais part, comme d'autres prisonniers trop célèbres dans leur caverne ?

La solution freudienne ou psychanalytique, sous ses expressions diverses, a trouvé des voies multiples. Cependant elle n'a jamais oublié que la validité de ses constructions consistait à décrire des attitudes dont la raison

1. « Notre travail doit se borner à éveiller des représentations substitutives ; on attend jusqu'à ce que l'inconscient caché, cherché, surgisse seul » (*L'Interprétation des rêves*, *op. cit.*).

2. *Ibid.*, I, § 41 (en particulier).

INTRODUCTION

n'est pas seulement celle d'un morceau de « langage déchiffré » mais celle d'une conduite dynamique et fonctionnelle qui a pour signification et fonction de réaliser un désir mais aussi de maintenir l'état premier, le sommeil du rêve, le *degré zéro du langage inconscient*. Tout sens désigne à la fois un ensemble linguistique et économique-altruiste, une capacité herméneutique et fonctionnelle, en une seule unité qualificative. Pour prendre cette fois des images dans cette direction, disons qu'il n'est pas trop difficile de les appliquer à la phénoménologie. La clé, on l'a vu, consiste dans le fait que la phénoménologie détient à sa manière réductive, condensée ou dramatisée, la question : comment peut-il y avoir un autre pour moi ? (Le problème transcendantal, celui de l'objectivité de la conscience, le 2^e livre des *Ideen* saura le définir par trois rubriques : nature matérielle, nature animale, Esprit.) Mais Husserl ne verse jamais totalement dans un idéalisme transcendantal qui apparaîtrait comme un moyen (détourné) de plaider pour un réalisme cogitiste, monadique peut-être : le mystère du je et du monde, la « solution » à la question déjà évoquée s'ouvrent dans tous les cas sur l'existence de l'*Autre* — qui est d'ailleurs un moi pour lui-même, qui, médecin, particulier ou despote, se rapporte comme le Je initial à son propre monde, dont l'unité ne peut totalement être aliénée par mon esprit mais demeure une existence intentionnelle et capable de suspendre sa phénoménalité pour se recréer son monde social et politique. L'échange est, on le voit, difficile — en particulier cette *étrangeté* d'absences-présences entre moi et autrui, puisque, lorsque je vise autrui comme moi empirique (conscience et chose), c'est un moi pur qui me revient et cette redescente de la phénoménologie vers le social, le politique ou l'historique¹ même amorcée par Husserl dans les *Méditations cartésiennes* a été mieux poursuivie encore dans la *Krisis* — mais l'« étrangeté », Ricœur en témoigne, était des premiers jours².

Le Husserl dont il est enfin question n'a pas perdu, il s'en faut, sa logique de raisonnement, même si ses préoccupations dernières évoqueraient plutôt Durkheim — ou déjà Heidegger parlant de la technique. Mais une image nous poursuit : cette étrangeté de rapports entre *deux moi tour à tour et ensemble purs et empiriques* ; cette phénoménologie socialisée ne pourrait-elle coïncider sinon avec l'image de la cure analytique elle-même (peut-être le plus court chemin entre l'expression normale de soi et la liberté de l'autre), au moins avec celle du *transfert* qui n'est pas sans condenser, par une méthode aussi amoureuse qu'on le sait du langage, la forme contemporaine de l'inconscient ?³

Le transfert en effet détient quelque part en lui le mystère à la fois de cette aporie de la « chose-même » et de la conscience qui se parlent sans se

1. Tran Duc Thao, *La Phénoménologie et le matérialisme dialectique*, Paris, 1951.

2. P. Ricœur, « Analyses et problèmes dans les *Ideen* », *Revue de Métaphysique et de morale*, 1951.

3. Voir à ce propos, Ph. Rappard, *Lacan, la psychose et le droit*, Aries, 1992.

voir — expression contemporaine, on le note au passage, du vieux problème de Molineux et des difficultés qu'il suscita en son temps. Il contient, en tout cas, comme une sorte de *minimum absolu à l'existence sociale* : celui de la schizophrénie, c'est-à-dire de l'incapacité où l'on se trouve non seulement de rassembler les morceaux de son expérience pour en constituer un ensemble harmonieux mais encore de rapporter celui-ci à l'induction linguistique, symbolique ou simplement mnémonique qui unifie notre réel. Pour le schizophrène, de la sorte, l'expérience psychotique est *fondamentalement transcendante mais totalement neutralisée* ; la temporalité, cet inexorable liant qui unifie les phénomènes, lui manque, la « chair de la perception » l'autorisant à assumer un indicible phénoménisme transcendantal qui risque alors de ne plus se voir dans sa propre image. Car l'alternative déjà signalée plane comme un vieux corbeau sur l'ensemble, pulsion de mort peut-être d'une intentionnalité prise à son propre jeu : la richesse rendue aux choses dépend de l'action synthétique de la conscience, l'unité du monde dépend de l'unité, du « style » de celle-ci — mais une conscience définie comme on vient de le faire, dans ces émanations temporelles (et quasi kantienne) peut-elle prétendre à une véritable unité ; de quel ordre ? L'unité de temps doit être cherchée dans les vécus multiples de la sensation mais ne se réduit pas à ces vécus. La multiplicité potentielle des vécus implique qu'il y ait bien phénoménologie dans le vécu de la sensation, dans la phénoménalité, là où réside *l'unité de temps* incarnant le réel. Mais s'il y a phénoménologie de la chose, il n'y a pas phénoménologie de ses conditions d'émergence, du temps lui-même — de tout ce qui fait que le phénomène doive déjà être constitué pour échapper à la quête empiriste. De la même façon, l'analyse psychanalytique se déroule à partir de phénomènes répertoriés et mis en œuvre (lapses, actes manqués, rêves, névroses, actes linguistiques et thérapeutiques) mais elle ne peut jamais toucher absolument à la syntaxe langagière où ils se sont inscrits, pas plus qu'à la surprise de leur résurgence temporelle et fondamentale.

Autrement dit, encore, au terme fort rapide de ces questions — de la question, la seule en fait posée : l'ambiguïté, l'opposition radicale des clôtures symétriques de la chose (ou du monde) et de la conscience, c'est cette « dimension temporelle » qui ressort comme une parenté secrète et, nous semble-t-il, profonde ; c'est à travers elle que les références à Descartes, Kant et sans doute Nietzsche et Kierkegaard pourraient être approfondies — sans oublier saint Augustin. C'est elle d'ailleurs que les successeurs de Husserl et Freud ont considérée selon quelques passerelles : Binswanger, Boss d'une part, Ricœur de l'autre traduisant, sur l'horizon de nouvelles réductions linguistiques un peu trop formelles parfois, l'intentionnalité comme nœud du problème, pris en particulier sous son aspect transcendantal et *autistique* ; le mot est d'ailleurs volontaire : peut-on accepter l'idée d'une conscience se constituant elle-même comme conscience supposée

INTRODUCTION

normale sans revenir à un « je pense » plus cartésien qu'husserlien, en cette éternité factice qui n'amuse plus Wittgenstein. L'enjeu est de taille et la question du pathologique n'est pas loin — de même que celle du silence originel. D'autre part, l'analyse de la structure première de l'apparaître au monde (qui est de ne pas apparaître) dans la dimension phénoménologique du renvoi¹ permet à Heidegger de scruter la finalité de l'objet au monde dans son ustensilité puisque celle-ci exprime l'être perdu de la chose, le *dasein* inachevé pour une conscience qui expérimente ce glissement temporel des privilèges de sa transcendance dans l'irréel de ses perturbations : nous ne prenons conscience en effet des ustensiles que quand ils ne vont plus, lorsqu'ils sont en panne, selon des symptômes et des expressions qui sont très proches de ceux d'une maladie mentale. Dans tous ces cas, la finalité doit apparaître avant toute rencontre possible avec l'ustensile comme l'être de la chose qui demeure *avant* le phénomène. Cette harmonie *a priori* des finalités est la condition de la rencontre des ustensiles, car il n'y a pas ainsi de finalité propre mais un *monde* pris comme référence signifiante, première condition de l'ustensilité, comme langage des profondeurs, un « inconscient des machines ou des libertés » qui reconduit à la chair comme à son destin ce que la *Mort* amène avec elle dans les tentations du *dasein*, de l'être au monde rapporté à son être inachevé.

Mort et pathologie : il reste beaucoup à dire sur ces *frontières* où phénoménologie et psychanalyse puisent tour à tour. Le dilemme posé par ces deux méthodes s'y exprime : que faut-il pour que notre rapport au monde et à nous-mêmes nous apparaisse « authentique » ? Comment la conscience peut-elle poser les choses comme transcendantes et constituer en soi-même leur extériorité ? Comment l'oreille et l'esprit de l'analyste peuvent-ils faire de symptômes réajustés la condition d'une signification exemplaire ? Quelle que soit l'optique choisie, l'originalité des deux démarches réside dans la position initiale qui veut qu'à chaque chose, chaque symptôme ne corresponde pas de manière mécanique, idéaliste ou causale *un seul vécu* de conscience mais cette *multiplicité synthétique* de « cogitationes » qui préserve la non-séparation des deux substances cartésiennes, du corps et de l'esprit². Tout vécu de conscience et d'inconscient, à ce prix, réclame un horizon de possibles dans lequel la chose ou le symptôme se diluent et se fécondent comme dans le flux de vécus auquel ils appartiennent. La chose ou le symptôme est alors intégré dans la composition horizontale quasi indéfinie de ses vécus. Chacun risque donc la disparition en même temps que l'émergence. Pourtant, et c'est là que le temps, le souvenir jouent, la chose comme le symptôme s'ils sont à la lettre indépendants d'un vécu actuel qui les réalise, ne sont pas, il s'en faut, indépendants des vécus

1. En particulier : *L'Être et le temps*.

2. Voir sur ce point, hors bien sûr le *Traité des passions*, les prises de position pour la 3^e substance de la 6^e *Méditation* et surtout des *Lettres à Elizabeth* (de 1643 en particulier).

potentiels déjà passés mais surtout décisifs, originaires, transcendants qui les fondent.

Tel est le sens symbolique de la double Mort husserlienne et freudienne : *nous sommes autonomes par rapport à des actualités (jusque dans leur disposition) mais jamais par rapport à des possibles*. Cela permet de régler le conflit des évidences (par le jeu de la noèse et du noème), par la réduction transcendantale, par le monde que refait la conscience dans ce temps gagné sur elle-même. Car que devient-elle en cette activité ? Que lui reste-t-il sinon cette pathologie forcée que Canguilhem et Foucault ont bien décrite, et qui n'est que l'autre face, vitaliste ou historiciste, du panoptique que la conscience, on vient de le voir, s'est créée dans sa nausée pour son propre usage. La pulsion de mort laplanchienne et freudienne n'est pas très loin (même si Sartre partant de points de vue fort semblables s'est longuement défendu d'adhérer à de telles fatalités) ; surtout des domaines de sens sont investis : le langage, le temps, les techniques sont aperçus à l'horizon de la science eidétique. On comprend ainsi, peut-être, combien phénoménologie et psychanalyse ont été chacune à sa manière conduites à assumer l'alternative et la complicité corollaires de l'irrationalisme apparemment naïf, en tout cas conçu comme primaire, et de la mythologie sur-rationaliste et sûre de ses bases et de ses expressions. Les expressions contemporaines ultérieures du problème posé par Husserl et Freud, de la question à laquelle ils se heurtent quant à l'intentionnalité de la conscience ou de l'esprit dans ses rapports à son « être-avant », à son être-là ou encore à son oubli, à son rêve même n'ont pas perdu l'étrange et trop vaste acuité du problème scientifico-métaphysique de l'*âme et du corps*, de l'esprit et de la matière qui les inscrit malgré tout dans cette tradition. Chacune de ces expressions ultérieures le dit à nouveau, de mieux en mieux sans doute, dans son langage, dans son temps, dans sa technicité.

Husserl et Freud n'ont pas, autant qu'on l'aurait souhaité, croisé le fer et le regard. Mais on mesure sans doute combien la question reconstruite est importante pour notre conscience philosophique en œuvre, pour ses images et ses apparitions, pour le retour pénible à un corps trop faible pour parler au moins de lui-même. C'est bien cela la vraie gageure de ce questionnement : le silence lui-même a un sens, celui qu'a expérimenté le plus lucide de ses amoureux perceptifs et transcendants : Maurice Merleau-Ponty.

Première partie

**LES MYSTÈRES
DE L'INTENTIONNALITÉ :
PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES**

POUR UNE ÉTHOLOGIE COMPARÉE DU PSYCHANALYSTE ET DU PHÉNOMÉNOLOGUE

FRANÇOIS GUÉRY

Il est à la fois nécessaire et paradoxal de mettre en parallèle, ou en correspondance, « la phénoménologie » et « la psychanalyse », pour des raisons conjoncturelles tout autant que pour des raisons qui tiennent à une véritable tradition.

Le parallèle existe déjà, et depuis les origines, au moins françaises. Alphonse de Waelhens, dans *Existence et signification*, faisait l'historique des liens de parenté des deux entités, dans son chapitre : « Réflexions sur les rapports de la phénoménologie et de la psychanalyse ». Il citait « Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, de Beauvoir et Jeanson », pour la France. Ajoutons au moins Binswanger, Henri Ey, et bien d'autres devraient suivre.

La tendance de la phénoménologie à « dialoguer » est native, même si celle de la psychanalyse est plutôt de se singulariser par la formation d'écoles et de chapelles. C'est peut-être pourquoi les différences entre phénoménologues fondateurs et en réalité foncièrement divergents, comme Husserl et Heidegger, sont mises au compte des « richesses » qui font matière à dialogue chez les épigones, quand en psychanalyse la différence des fondateurs alimente plutôt la controverse malgré l'unicité atteinte en une étrange réussite par l'unique fondateur officiel, Freud lui même, apte à éliminer toute multiplicité autour du Père qu'il se voulait être.

Cette tendance unilatérale à dialoguer en milieu hostile est encore visible dans les multiples tentatives de jeter des ponts entre phénoménologie et marxisme (les mêmes que cite de Waelhens), tout récemment phénoménologie et cognitivisme, bref, avec tout ce qui existe et fait parler, et le structuralisme, l'anthropologie, l'art, la science, la technique.