

Directeur de la publication

Jacques TAMINIAUX
(Louvain-la-Neuve)

Secrétaires de rédaction

Robert LEGROS (Bruxelles)
Heinz LEONARDY (Louvain-la-Neuve)

Comité de rédaction

Robert BERNASCONI (Univ. of Essex, Angleterre), Rudolf BERNET (Katholieke Univ. Leuven), Rudolf BOEHM (Univ. de Gand), Richard COBB STEVENS (Boston College, USA), Henri DECLÈVE (Fac. Univ. Saint-Louis, Bruxelles), Michel HAAR (Sorbonne, Paris), Samuel IJSSE-LING (Katholieke Univ. Leuven), Dominique JANICAUD (Univ. de Nice), Marc RICHIR (Univ. Libre de Bruxelles), John SALLIS (Loyola Univ., Chicago), Reiner SCHÜRMANN (New School for Social Research, New York), Bernhard WALDENFELS (Univ. de Bochum).

Assistante de rédaction

Danielle LORIES (Louvain-la-Neuve)

CORRESPONDANCE

La correspondance et les manuscrits doivent être adressés au siège de la rédaction:

CENTRE D'ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

Institut Supérieur de Philosophie

Chemin d'Aristote, n° 1 — B 1348 Louvain-la-Neuve (Belgique)

La revue n'est pas responsable des manuscrits qui lui sont adressés.

DISTRIBUTION AUX LIBRAIRES ET AUX BIBLIOTHÈQUES

Librairie Philosophique J. VRIN

6, Place de la Sorbonne

F - 75005 Paris (France)

Diffusion Nord-Sud

74, Rue Lesbroussart

B - 1055 Bruxelles (Belgique)

Éditions Peeters

Bondgenotenlaan 153

B - 3000 Leuven (Belgique)

ABONNEMENTS

Les souscriptions doivent être adressées aux
Éditions OUSIA, 23, avenue Maurice, B 1050 Bruxelles.

Comptes en Belgique: Compte chèques postaux: 000-1188088-32
Banque Bruxelles-Lambert: 310-0175211-18

Pour les paiements provenant de l'étranger, procédez, de préférence,
par mandat postal international ou par virement postal.

Tarif: Abonnements 2 numéros: Belgique: 600 FB — France:
100 FF — Étranger: 780 FB. Le numéro: Belgique 340 FB
France: 55 FF — Étranger: 420 FB.

ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

TOME VIII

N° 15

1992

SOMMAIRE

PHÉNOMÉNOLOGIE ET PATHOLOGIES "MENTALES"

Avant-propos	p. 3
Edmund HUSSERL: Apparitions d'esprits, intropathie, expérience de l'autre (1924)	p. 5
Rudolf BERNET: Délire et réalité dans la psychose ..	p. 25
Caroline GROS: Le sens d'une pensée de la chair dans le cadre de l'élaboration des rapports entre phénoménologie et psychanalyse	p. 55
Marc RICHIR: Phénoménologie et psychiatrie: D'une division interne à la <i>Stimmung</i>	p. 81

La publication de cette revue a été encouragée par une subvention accordée par le Service de la langue française du Ministère de la Communauté française de Belgique.

© Éditions OUSIA S.C., 1992
Publication de l'a.s.b.l. G.R.P.
Imprimé en Grèce
par K. MIHALAS S.A.
ISSN: 0773 - 7912

AVANT-PROPOS

C'était devenu presque un lieu commun que de dire, dans les deux décades qui viennent de s'écouler, que la phénoménologie, axée sur la conscience (Husserl) ou tout au moins sur l'être éveillé du *Dasein* (Heidegger), ne pouvait que s'échouer, telle une vague mourante, sur le continent inconnu pour elle des pathologies "mentales". La triade "Marx-Nietzsche-Freud", véritable prêt-à-porter philosophique de cette époque, empêchait de voir qu'à travers de multiples tentatives, dont la *Daseinsanalyse* de Binswanger est la plus connue, la phénoménologie, plus comme "mouvement" que comme "école", n'a cessé d'affronter la question des pathologies "de l'esprit", il est vrai avec des succès divers.

Le moment est aujourd'hui venu, non pas de faire le point sur des débats très riches et très complexes – il y faudrait au moins tout un volume –, mais de *réamorcer* l'interrogation. "A tout seigneur tout honneur", il fallait donner tout d'abord la parole au fondateur lui-même, à Husserl qui, dans un texte à la fois dense et étrange de 1924, et écrit très vraisemblablement à l'occasion d'un travail de séminaire où Oskar Becker semble avoir joué "l'avocat du diable", envisage le problème de la psychose comme celui de ces voix sans corps que le fou entend. Selon sa naïveté proverbiale mais combien féconde, Husserl y mêle, il est vrai, les séances spirites, les tables tournantes, mais aussi l'hypnose, et s'interroge pour lui-même sur le problème de l'*incarnation*, distinct de l'incorporation d'un esprit dans un corps. Texte d'un intérêt crucial, publié en 1973 par I. Kern dans le volume XIV des *Husserliana*, où une lecture attentive décèlera vite un retour aux racines, d'où peuvent s'entrevoir de nouveaux chemins pour la pensée – harmoniques possibles à celui de Husserl qui rappelle vigoureusement qu'il n'y a à propre-

ment parler d'esprit qu'incarné, et qui indique par là même que les pathologies "mentales" (les anomalies de l'anormalité) sont *eo ipso* des pathologies de l'incarnation, ce pourquoi nous avons mis, dans le titre proposé, les guillemets phénoménologiques.

C'est sous cet "exposant" plus que dans cette direction que nous avons rassemblé les trois études qui constituent le corps de ce numéro, questions ouvertes plus que problèmes traités. Il serait vain de nous étendre sur ce que chacun nous paraît apporter: au lecteur seul d'en juger. Mais nous croyons devoir souligner que chacune d'entre elles, à sa manière, tente ce recommencement qui est le propre de la phénoménologie, parce qu'il est cette manière de retour à la *Sache selbst* qui vise à la raviver en sa question, par-delà les couches successives de savoir ou de pseudo-savoir qui ne la recouvrent que pour se l'approprier.

M.R.

APPARITIONS D'ESPRITS, INTROPATHIE,
EXPÉRIENCE DE L'AUTRE.
(LA CORPORÉITÉ ET LE PROBLÈME DE
L'EXPRESSION.
INSTINCT ET REPRÉSENTATION VIDE)* (1924)

Un esprit "apparaît" "démuni d'un corps de chair" (*leiblos*) – il s'exprime, se fait comprendre de nous qui sommes normaux, par exemple seulement dans la locution, dans des événements extérieurs qui, en tant qu'ils sont téléologiques, présupposent normalement un sujet corporellement actif, et dont nous avons ainsi une aperception.

(Un esprit apparaît indirectement dans le *medium* qui écrit et parle).

Un esprit apparaît – dans la visibilité, mais lui fait défaut le corps de chair saisissable, son corps de chair n'est saisissable ni pour moi, ni pour les autres.

Un esprit apparaît – dans la saisissabilité, mais ni moi ni aucun autre homme (aucun [homme] normalement corporel qui est là pour moi comme tel) ne pouvons le voir.

Un esprit apparaît – dans l'audibilité (peut-être aussi dans l'odeur), il parle, mais son corps de chair visuel et tactile n'est là pour aucun de nous.

L'esprit lui-même voit tout, peut tout saisir, peut agir dans l'espace comme un homme normal doué d'un corps de chair. Il semble donc qu'il ait lui-même et *pour lui-même* un corps de chair normal. Ne pourrais-je pas le cas échéant l'apercevoir ainsi tout simplement?

* Traduction du texte n° 16 et de l'appendice XLII extraits du volume XIV des *Husserliana*, pp. 324-340. Nous remercions le *Husserl-Archief te Leuven* et Kluwer Academic Publishers pour leur aimable autorisation.

PHÉNOMÉNOLOGIE ET PSYCHIATRIE : D'UNE DIVISION INTERNE À LA *STIMMUNG*

1. *Les difficultés de la psychiatrie phénoménologique*

Sans qu'il soit nécessaire de faire le bilan de ce qui s'est avéré, dans notre siècle, plus comme un véritable courant ou mouvement de pensée que comme une discipline, sans avoir à inventorier systématiquement tous les auteurs qui y ont éminemment contribué, principalement dans l'aire germanophone et francophone, on sait que la psychiatrie d'inspiration phénoménologique, pour plus ou moins marginale qu'elle ait été dans la pratique et la théorie contemporaines de la psychiatrie, s'est avérée très féconde, au-delà d'un enrichissement de notre compréhension de l'humain, par la tentative qui a été la sienne de libérer, autant que faire se peut, l'appréhension des pathologies "psychiques" ou "mentales" d'un modèle de "normalité" issu de la psychologie, en particulier de la psychologie du XIX^e siècle d'inspiration philosophique, et dans ce cadre, plus précisément, plus ou moins positiviste. Comme si, par leur étrangeté bien connue, ces pathologies avaient requis, en vue de leur compréhension sans préjugés, la mise en suspens ou l'*epochè* des notions communément reçues de la psychologie. La difficulté de la psychiatrie a en effet toujours été, sans doute, d'arriver à comprendre les pathologies sur un mode *non-déficitaire*, c'est-à-dire autrement que comme "manque de". C'est sur ce chemin, on le sait, et avec une extraordinaire clairvoyance clinique, que Freud a élaboré la psychanalyse : si les "faits psychiques" jusque là incompréhensibles des rêves, des névroses et des perversions ont été remarquablement démêlés par Freud dans leur dimension propre ou intrinsèque, il n'empêche que ce fut au prix de diverses versions théoriques par trop constructives – élaborées

sur le modèle étiologique des sciences de la nature –, et échouant par surcroît au seuil de ce continent impénétrable de la pathologie mentale que constituent les psychoses. C'est cette sorte d'excès dans la théorisation de la psychanalyse qui a sans doute fait que très tôt la psychiatrie d'inspiration phénoménologique s'en est séparée – malgré l'hommage qui lui a été rendu plusieurs fois, par exemple par L. Binswanger¹ –, sans compter que la théorie freudienne n'échappe peut-être pas, dans ses fondements, à la prise de la "normalité" comme un axe de référence.

Si la psychanalyse, cependant, pèche par excès de théorisation, par une tendance irrésistible à "l'explication" qui, pour utiliser les notions classiques de la psychologie et les inclure dans des schémas aux allures mécanistes, tourne rapidement à la tautologie, la psychiatrie phénoménologique a sans doute, du point de vue épistémologique, péché par défaut, et cela, par surcroît, en retombant sur la même difficulté. Elle a pu dégager le terrain, en effet, dans le suspens dont nous parlions, en tentant d'amener la nosographie classique aux dimensions d'une véritable analyse *éidétique*, en s'efforçant, dans la description de la typique des tableaux cliniques, de mettre hors circuit les notions trop naïves d'une psychologie peu ou prou "rationnaliste". Mais la question reste de savoir si, malgré la plus grande finesse ainsi atteinte, elle n'est pas restée tributaire, fût-ce au second degré, des concepts classiques sans lesquels, nous l'avons montré ailleurs², une éidétique de type husserlien est rigoureusement impossible – parce qu'elle se verrait dépourvue de tout axe de variation, de tout pouvoir de séparer et de comparer, bref de tout instrument d'analyse, ou de tout "réactif" nécessaire à la "précipitation" des essences. Il est caractéristique, en

1. Dans certains des textes repris in *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, Gallimard, Coll. "Tel", ed. de 1981.

2. Cf. notre ouvrage, *Phénomènes, temps et êtres*, Jérôme Millon, Coll. "Krisis", Grenoble, 1987.

effet, que la description d'inspiration phénoménologique n'ait pas fondamentalement bouleversé la nosographie classique, mais l'ait simplement raffinée, notamment par la prise en compte des "processus" de temporalisation et de spatialisation. Cela, en un sens, se comprend, puisque le sujet qui effectue la réduction éidétique est un sujet "normal", par surcroît ancré dans la conceptualité classique de la psychologie, elle-même issue de la conceptualité philosophique. En outre la prise en compte de la dimension transcendante à l'œuvre dans la phénoménologie husserlienne, prise en compte qui permet de s'ouvrir aux dimensions de temporalisation et de spatialisation de l'expérience, ne peut que difficilement éviter de prendre la conscience transcendante comme une sorte de modèle de la normalité, ou d'invariant universel de tout sujet humain concret, ce qui reconduit inévitablement à envisager les temporalisations et spatialisations "pathologiques" comme *déficitaires*.

Dans ce contexte, le long parcours de L. Binswanger est tout à fait exemplaire, puisqu'il passe, pour ainsi dire, dans son inspiration, de Husserl à Heidegger pour en revenir finalement à Husserl, dans les années soixante, ce qui n'a pas manqué de susciter la perplexité. L'exemplarité du parcours vient sans doute de ce que Binswanger s'est véritablement débattu dans la difficulté de la psychiatrie phénoménologique, pris entre une éidétique trop tributaire des concepts classiques et la sorte d'éidétique au second degré, car pour ainsi dire plus structurale, qu'il a pensé pouvoir tirer de *Sein uns Zeit*. L'histoire des rapports entre Binswanger et Heidegger est peut-être celle d'un long malentendu, comme en témoignent les séminaires de Zollikon, récemment publiés³. Elle devait l'être en effet si l'on pense que Binswanger a cru trouver, dans *Sein und Zeit*, une sorte de matrice transcendante – ontologique-existentielle – du *Dasein* hu-

3. *Zollikoner Seminare*, hrsg. von M. BOSS, V. Klostermann, Frankfurt/a/Main, 1987.

main, dont les pathologies auraient constitué autant de "flexions" ontiques comme les "flexions" du *Dasein* souffrant et malade⁴. C'était reconsidérer en effet le *Dasein* dans son *Eigentlichkeit* comme un équivalent du sujet transcendantal husserlien, quelque chose, tout au moins, faisant penser à un invariant éidétique de toutes les modalités, "impropres quotidiennes" ou "impropres malades" du *Dasein*. C'était donc ramener les structures ontologiques existentielles du *Dasein* à des structures visibles à l'œil de l'esprit dans la *Vorhandenheit*, à un *eidos* intuitionnable éidétiquement à travers toutes ses variations normales et pathologiques. Et c'était, encore une fois, aborder ces dernières sur le mode déficitaire.

C'est cette difficulté qu'a dû ressentir Binswanger à la fin de sa vie, en "revenant", du moins en apparence, à Husserl. Ce qui est très frappant, par exemple dans *Mélancolie et manie*⁵, c'est le mélange, dans l'analyse des modes de temporalisation mélancolique et maniaque, des conceptualités husserlienne et heideggerienne⁶. Mélange très instable puisque les protentions husserliennes sont assimilées au pro-jet existentiel de possibles ontologiques, et les rétentions à ce qui s'est toujours déjà, pour ainsi dire, "sédimenté" du pro-jet dans le "jet" factice au monde, en l'occurrence, en l'ek-stase du passé. Ce qui semble gagné, c'est une certaine articulation de ce que Husserl eût nommé la synthèse passive de la temporalisation avec la *Stimmung* et la *Befindlichkeit* heideggeriennes, mais ce qui devient dès lors problématique, c'est l'articulation entre *Stimmungen*

4. Cf. par exemple: "Sur la direction de recherche analytico-existentielle en psychiatrie", in *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, pp. 52-84.

5. L. BINSWANGER, *Melancholie und Manie*, G. Neske, Pfullingen, 1960.

6. Ce que nous avons déjà relevé dans notre étude: "La mélancolie des philosophes", *Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles*, Vrin, Paris, 1990, pp. 11-34.

normales et *Verstimmungen* pathologiques, la question que nous avons abordée ailleurs⁷, d'une division interne à la *Stimmung* qui en rend au moins possible la version pathologique dans la *Verstimmung*. Cette division ne trouve pas, en effet, de traitement satisfaisant chez le dernier Binswanger, dans la double mesure où, d'une part, il s'agit, encore une fois, d'une sorte de pure description éidétique de la mélancolie et de la manie sous l'angle d'une temporalisation *spécifique* dans chaque cas, et où, d'autre part, cette description ne peut se déployer, corrélativement, que par rapport à une normalité de style husserlien – la "confiance" normale au monde et au cours du monde dans l'*Urdoxa* ou ce que Merleau-Ponty eût nommé "la foi perceptive" –, qui révèle en retour les structures temporalisatrices de la mélancolie ou de la manie comme structures déficitaires – même dans le cas de la manie où l'excès de confiance au monde est tout à fait apparent puisqu'il semble procéder d'une sorte de "réinvestissement délirant" d'un monde préalablement déserté, le délire se marquant dans "la fuite des idées".

A toutes ces difficultés s'ajoute encore une autre, qui n'est pas la moindre, et qui, en un sens, nous fait pénétrer au cœur de l'énigme que constituent toujours aujourd'hui les pathologies mentales. C'est la très difficile question de la *Bezeugung* ou de "l'attestation" du *Dasein* malade⁸: attestation du "vécu" du malade en termes husserliens, attestation, au plan ontique de la *Stimmung* et de la *Verstimmung*, de la flexion pathologique du *Dasein* malade, en termes heideggeriens. Nulle psychiatrie n'est en effet possible sans la prise en compte rigoureuse du discours du malade, de ce en quoi il tente de dire ce qu'il souffre et ce qu'il ressent. Donc sans la prise en compte de ce dont il atteste,

7. Cf. *Ibid.*, en particulier pp. 26-28.

8. Sur la difficile question de l'attestation et de l'ipséité, on lira l'ouvrage récent, remarquable, de P. RICEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, coll. "L'ordre philosophique", Paris, 1990.

porte témoignage, dans sa vie et sa rencontre avec le médecin. Tout le problème est, on le sait, dans la "rigueur" de cette "prise en compte": non seulement le médecin est supposé "normal", c'est-à-dire envisager la situation phénoménologique du malade depuis la situation phénoménologique normale – c'est là une prémisses inévitable à moins de sombrer dans tous les délires théorétiques imaginables –, mais encore, ce qui est proprement le nerf de la difficulté, la *rencontre* entre les deux n'est possible que si le médecin accorde une certaine "confiance" aux dires du malade, s'il prend l'expérience vécue-parlée du malade comme une certaine *attestation* de la situation d'être-malade. C'est le nerf de la difficulté parce que c'est là, précisément, toute l'entreprise clinique de Freud l'a montré, que la prise en compte de l'attestation ne peut aller sans la distance *critique* du *soupçon*⁹. Si celle-ci doit s'instaurer plus que jamais dans le cas des névroses, c'est bien parce que le névrosé est encore apte, pour ainsi dire, à "donner le change", à revêtir son expérience et son discours des allures idéologiques, morales ou métaphysiques d'une expérience et d'un discours normaux, ou plutôt à prêter créance, sans critique, à ce qui s'atteste immédiatement de ce qu'il vit et de ce qu'il pense. En ce sens, il y a dans la névrose un étrange effet de "capture", une sorte de piège de l'attestation qui prend l'interlocuteur "à témoin", lui explique sa souffrance comme une expérience unique mais humaine à laquelle l'autre est en quelque sorte forcé de compatir, même (et surtout) s'il n'en saisit pas tous les tenants et aboutissants. Il a fallu, encore une fois, le soupçon freudien – dont l'origine est sans doute dans "l'esprit du temps", très nietzschéen – pour déjouer ce piège, et pour soupçonner que l'attestation du névrosé pouvait procéder d'une sorte d'erreur à l'origine, être, en

9. Dans l'ouvrage précédemment cité, P. RICŒUR a magistralement montré que le contraire de l'attestation n'est pas l'erreur ou l'illusion, mais le soupçon.

quelque sorte, *l'attestation d'une illusion* – mais d'une illusion nécessaire et pour ainsi dire, en ce sens, "transcendantale". C'est cela même qui se poursuit, mais avec l'échec ressenti d'une impossibilité radicale, dans les psychoses: l'effet de "capture" dont nous parlons est, dans la "folie", tellement violent, arrachant, que plus personne de sensé, à commencer par l'entourage, et en un sens par le sujet lui-même, ne peut y accorder créance, que les comportements comme les discours y paraissent manifestement délirants, et à la mesure du délire, tout à fait insupportables. Dans ces cas, l'appréhension critique du psychiatre est beaucoup plus difficile puis qu'il lui faut bien, s'il veut tout simplement comprendre son malade, accorder une certaine créance à ce qu'éprouve et à ce que lui dit son malade. Si les choses sont en apparence plus faciles parce que le "tableau clinique" tend à être là comme une donnée brute, étrangère – susceptible de "réduction éidétique" –, elles sont en réalité plus complexes encore puisque cette facticité ne se révèle telle que par rapport à la normale, et puisque sa compréhension intrinsèque, du dedans, ne peut être que celle d'un délire où le soupçon doit en quelque sorte s'exercer de manière renforcée, mais à *l'écart des repères établis*. Prendre le "fou" trop au sérieux peut le rendre encore plus "fou" qu'il n'y paraît – c'est un danger *complémentaire* de celui qui viendrait de sa non prise au sérieux radicale, de son rejet comme "aberrant" ou comme "fou" –, et c'est là que la psychiatrie phénoménologique peut prendre sens si elle s'exerce sous l'exposant d'une *epochè* phénoménologique radicale dont l'instance négative ou suspensive serait le soupçon plus que le doute de style cartésien – méthodologiquement instauré en vue d'une connaissance adéquate. Ce serait donc, dans ce cas, toute idée d'une apophantique logico-éidétique qui devrait être mise entre parenthèses, dans la prise en compte des comportements et des discours malades en quelque sorte par provision, sous bénéfice d'un crédit ou d'une crédibilité qui ne pourraient être illimités, contrebalancés qu'ils devraient être par la "traque" de l'illusion attestée comme "vraie".

Certes, cette manière toute formelle d'aborder la difficulté ne résoud rien, d'autant moins qu'il n'y a pas de secours à attendre de la philosophie – et en particulier de la phénoménologie, tout au moins dans sa forme aujourd'hui classique. Qu'il s'agisse du "vécu" en son sens husserlien, ou qu'il s'agisse de la traduction ontique-existentielle d'une situation ontologique-existentielle du *Dasein*, est en jeu, à chaque fois, une *Bezeugung*, une "attestation" qui se livre avec sa provision, éventuellement fausse, de créance. Il n'est pas jusqu'à l'attestation, dans *Sein und Zeit* (§ 62), de la résolution (*Entschlossenheit*) du *Dasein* authentique pour la possibilité de son impossibilité (la mort), qui ne puisse paraître suspecte, soupçonnable comme une sorte de forfanterie qui, précisément, "ne coûte rien" au philosophe, et qui se traduit par l'illusion de mesurer à "la joie vigoureuse" de la possibilité (de la mortalité, de l'existence et de l'agir sous l'horizon de la mort), le degré d'authenticité ou d'inauthenticité existentielles d'un homme censé avoir plus ou moins bien compris qu'il est mortel. La question de l'attestation est donc une difficulté centrale, et nous nous apercevons, en retour, qu'elle ne peut non plus suffire à caractériser la situation phénoménologique "normale", même si son rôle y est malgré tout nécessaire – il est inutile d'insister sur le fait que la vie en société serait tout à fait impossible si nous accordions créance à tout ce que nous voyons et entendons : ce serait le cas d'une naïveté sans doute tout aussi pathologique que l'enfer où nous vivrions si nous soupçonnions tout ce que nous voyons et entendons. Il y a toute une part de la "comédie humaine" sur laquelle chacun s'entend plus ou moins intelligemment sans qu'il soit nécessaire de l'expliquer : cela fait partie, précisément, du sens commun comme sens de la "normalité", même si nous ne cessons pas de l'apprendre, plus souvent à nos dépens que pour notre profit, tout au long de notre vie.

Au terme de ce parcours rapide, où nous avons reconnu les avantages et les limites de la psychiatrie phénoménologique, même quand elle s'étend jusqu'à y inclure, sous forme quasi-

structurale, les formes de temporalisation et de spatialisation à l'œuvre dans les "flexions" pathologiques du *Dasein*, il nous reste, pensons-nous, plutôt qu'un constat de découragement ou d'échec devant des difficultés qui ne sont pas loin de l'aporie, une voie à explorer, celle peut-être dans laquelle Binswanger s'est engagé à la fin de sa vie. Elle consiste à mettre en rapport systématique, du point de vue philosophique qui est forcément le nôtre, la temporalisation / spatialisation husserlienne¹⁰ comme "synthèse passive", et la nouvelle philosophie de l'"affectivité", de la *Befindlichkeit*, qui est mise en œuvre par Heidegger dans *Sein und Zeit*, où est précisément en jeu, on le sait, la dimension d'une passivité originaire du *Dasein*, comprise par Heidegger sous le signe de la facticité. C'est là peut-être que, partant du § 29 (pp. 134-140) de *Sein und Zeit*¹¹, nous avons quelque espoir de saisir au moins la matrice transcendante de la division interne de la *Stimmung* et de la *Verstimmung* en des termes peut-être plus intrinsèques, donc moins déficitaires. Sans devoir nous attendre à des "miracles", nous espérons au moins montrer, par cette lecture, combien tout se tient, en quel sens les difficultés que nous venons de relever, dans la psychiatrie phénoménologique, se retrouvent tout entières, sous une forme quasi-inversée, dans le texte de Heidegger.

10. Que, au registre des synthèses passives, il n'y ait pas de temporalisation sans spatialisation, et pas de spatialisation sans temporalisation, c'est ce que nous avons tenté de montrer, à propos des analyses husserliennes sur la synthèse passive (*Husserliana*, Bd. XI, Nijhoff, 1966), dans notre étude : "Synthèse passive et temporalisation/spatialisation", in *Husserl* (Collectif), Jérôme Millon, Coll. "Krisis", Grenoble, 1989, pp. 9-41.

11. *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1967; *Être et temps*, tr. fr. (la seule utilisable) par E. Martineau, Authentica, 1985. Nous citerons, dans le cours de notre texte, par le sigle SuZ suivi de la pagination allemande dans l'éd. Niemeyer.

2. De la Stimmung à la Befindlichkeit: La phénoménologie heideggerienne de l'“affectivité”

Comme on le sait, la *Befindlichkeit*, que nous traduirons désormais, à la suite de Martineau, par “affectation”, est un existentiel fondamental de l'être-à (*In-sein*) du *Dasein* en tant qu'être-au-monde. A cette structure ontologique-existentielle correspondent, au plan ontique-existential, la *Stimmung* et le *Gestimmtsein*, la “tonalité” et “l'être intonné” (Martineau), où il faut entendre, nous le verrons, une certaine liaison, un certain “accord” au sens musical.

Il peut sembler paradoxal que, dans cette phénoménologie de l'affectation et de l'affectivité, Heidegger commence (SuZ, 134) par envisager ce que nous entendons d'habitude par “humeurs”: l'égalité d'âme, la mauvaise humeur, l'aigreur (*Verstimmung*), l'atonie (*Ungestimmtheit*), l'exaltation (*die gehobene Stimmung*). Et leur grande variabilité, instabilité, leur pouvoir de revirement dans le *Dasein*. C'est que, le plus généralement, nous ne disposons pas, précisément, de nos “humeurs”, qu'en elles, le *Dasein* s'ouvre à lui-même comme à son “là”, qui est à la fois le “là” de lui-même et du monde, en lequel s'articule l'être-intonné, l'accord préalable, manifeste dans l'humeur ou la *Stimmung*, entre *Dasein* et monde. Là se révèle le poids ou la charge de l'être que le *Dasein* a à être, que ce soit de manière écrasante comme dans l'atonie, ou que ce soit de manière allégée comme dans l'exaltation. Fardeau de l'existence, qui peut être plus ou moins lourd, et l'on sait tout le parti qu'en tirera Binswanger dans son analyse des pathologies mentales, où telle ou telle *Stimmung* peut devenir tonalité au sens musical de “couleur d'éclairage” dominante. La *Stimmung* paraît donc strictement et immédiatement coextensive d'une attestation qu'aucun soupçon ne paraît être en mesure d'altérer: il y a, nous le savons tous, dans la tonalité, un pouvoir d'effraction indubitable.

Pourtant, précise aussitôt Heidegger (SuZ, 134-135), si, dans la *Stimmung*, la facticité de l'être du *Dasein* se montre pour ainsi dire brutalement, sa provenance et sa destination restent dans l'ombre. Outre que l'ouverture du *Dasein* au fait de son être ne procède pas d'une connaissance, et n'en engendre pas, le *Dasein*, d'habitude (dans la quotidienneté), n'y cède pas le plus souvent, “esquive” (“évite”: *ausweichen*) “ontico-existentiellement l'être ouvert dans la tonalité” (SuZ, 135). Pour Heidegger, cela témoigne de ce que, “dans l'esquive elle-même, le *Dasein* est en tant qu'ouvert” (*ibid.*). Il y a en quelque sorte une inauthenticité du *Dasein* quotidien dans l'art de cette esquive. Est-ce à dire que celle-ci est “active”. Alors que l'envahissement par l'humeur est “passif”? N'est-ce pas ce que nous entendons d'habitude quand nous pensons qu'il faut rester maître de soi? Et un signe de la pathologie ne serait-il pas l'envahissement durable par une *Stimmung* fondamentale? Nous savons que non puisqu'à ce titre, il faudrait considérer l'angoisse ou l'ennui profond en tant que *Grundstimmungen* comme des expressions “pathologiques”.

Quoi qu'il en soit, les tonalités révèlent l'être (toujours déjà) jeté du *Dasein* au là de son existence, la facticité de l'être qu'il a à “exister”, en un sens actif et pour ainsi dire transitif. Cette facticité n'est pas de son côté celle d'un fait brut qui serait constatable comme la simple présence là-devant d'une *Vorhandenheit* – il n'est pas vu mais précisément ressenti –, mais celle d'un caractère d'être du *Dasein* lui-même “qui, bien que de prime abord refoulé (*abgedrängt*), est repris, pris en charge dans l'existence” (*ibid.*). C'est la facticité de l'être (toujours déjà) jeté qui constitue la *Befindlichkeit*, l'affectation. Ce en quoi le *Dasein* “s'est toujours déjà trouvé”, mais à chaque fois “dans une tonalité”, et jamais dans un étant là-devant selon la modalité de la *Vorhandenheit*. De la tonalité et de l'affectation, il n'y a pas d'intuition, ce qui ne veut pas dire qu'elle “n'est pas” (cf. SuZ, 135-136). Notons ici l'idée de “refoulement”, en continuité avec “l'esquive”. Et soulignons, avec Heidegger (SuZ, 136),

l'*antériorité* de la tonalité par rapport à toute connaissance et par rapport à toute volonté. Ajoutons enfin que ce serait déjà trop de dire que la *Befindlichkeit* heideggerienne relève de l'inconscient, et le refoulement, d'une censure de la conscience (Freud), puisque, très précisément, nous sommes "conscients" de nos tonalités – ou puisque l'esquive est très précisément une manœuvre de la conscience, même si, telle est l'énigme, dans les cas de pathologie, cette manœuvre s'avère impossible, impossibilité qui donne précisément l'impression forte que le *Dasein* malade est souffrant, voire, quand nous ajoutons foi à son expérience et à ses dires, qu'il est, au sens qu'il sent et qu'il voudrait nous faire accroire, plus ancré dans l'authenticité que nous.

Il y a donc quelque chose de troublant, et même de bouleversant, dans le fait, qu'en effet, "*l'affection ouvre le Dasein en son être-jeté*", que la "simple tonalité" ouvre le Là "plus originairement" que tout état ou que tout vécu "psychique" (SuZ, 136). Ce n'est pas une "couleur" ou une "couche" de l'être psychique qui se projetterait ou se déposerait sur le monde, mais c'est ce en quoi s'ouvre l'être-au-monde en tant que totalité. L'affection "est un mode existentiel fondamental de l'ouverture cooriginale du monde, de l'être-Là-avec (*Mitdasein*) et de l'existence parce que celle-ci est elle-même essentiellement être-au-monde" (SuZ, 137). Le là de l'être-le-là du *Dasein* est le là du monde dans son tout, et sur un tout autre mode que cognitif. C'est le monde, autant que moi-même, qui est "lourd" ou "léger", "ennuyeux", "monotone" ou "exaltant". C'est dans cette perspective, on le sait, que Heidegger retourne complètement la perspective classique où l'accès "vrai" au monde était subordonné à la neutralité affective de la connaissance, qui en tirait le privilège qui était le sien. Loin qu'il faille neutraliser l'affection pour accéder au monde, c'est en revanche l'affection elle-même qui est la condition de l'ouverture au monde, de son "abordabilité" (cf. SuZ, 137). "Du point de vue ontologique, [il faut confier] fondamentalement la découverte primaire du monde à la

'simple tonalité' ". (*Ibid.*) Il y a de la *Stimmung* dans la *theôria* elle-même, au-delà de sa neutralisation et de son nivellement du monde au seul plan de la *Vorhandenheit*: dans le "calme" de la contemplation, dans sa "libéralité" en accord avec le fait qu'elle n'a d'autre fin qu'elle-même. Après avoir cité la *Métaphysique* (A, 2) d'Aristote, Heidegger cite la *Rhétorique*, livre II, comme le seul texte, depuis lequel aucun progrès notable n'aurait été fait, où les *Stimmungen*, les *pathè* ou les passions ont été traitées, au plan ontique, en dehors de toute psychologie – ce qui ouvre à de singulières profondeurs l'analyse phénoménologique des "divers modes de l'affection" et "des connexions de dérivation qui les relient" (cf. SuZ, 138). Le retournement heideggerien peut conduire jusqu'à un retournement complet de la théorisation psychologique dans une phénoménologie des passions qu'il n'a jamais entreprise – et qui ne l'a pas été – pour elle-même, et à l'intérieur de laquelle la connaissance devrait elle-même être reprise comme l'expression d'une certaine passion. Il est inutile d'insister sur la richesse de la perspective, et sur la possibilité concrète qui s'en dégage, entre autres, d'envisager les formes pathologiques ou délirantes de la *theôria*.

Retenons, pour notre propos présent, que "l'affection [...] est elle-même le mode d'être existentiel où le *Dasein* se livre constamment au «monde» et se laisse aborder par lui de telle manière qu'il s'en écarte d'une certaine façon de lui-même (scil. dans l'esquive)". (SuZ, 139) Avec la *Stimmung*, qui en est la modalité existentielle, et qui s'atteste elle-même de manière ontique existentielle, l'analyse phénoménologique trouve son ancrage concret, autre, pour ainsi dire, que "constructif", puisqu'elle peut désormais "accompagner" l'ouverture qui s'y est toujours déjà faite du *Dasein* à son là, "afin de porter existentiellement au concept la teneur phénoménale de ce qui est ouvert" (SuZ, 140). Structure que nous trouvons mise en place avec ces *Grundstimmungen* que sont l'angoisse, l'ennui profond ou la joie.

Il y a, dans la facticité de l'être toujours déjà jeté de l'affec-

tion dans la tonalité, une dimension qui est, eu égard à l'activité de la conscience, dont on a vu qu'elle est peut-être, ici, essentiellement, celle de l'esquive, la dimension d'une fondamentale *passivité*. Nous avons vu pareillement que cette passivité ne pouvait tout simplement être mise sur le compte de l'inconscient, au sens psychanalytique du terme, même si le mot "refoulement" peut être entendu. Pour comprendre cette passivité intrinsèquement, il faut donc saisir le sens du "toujours déjà" dans le "toujours déjà jeté" de la facticité. Cela ne se peut tout d'abord que si nous reprenons ce que Heidegger explique de la "temporalité de l'affection" au § 68 de *Sein und Zeit* (pp. 339-346), où nous trouvons une ébauche de doctrine de la temporalité des *Stimmungen*. C'est là que nous pourrions envisager plus précisément l'enchevêtrement binswangérien des conceptions husserlienne et heideggerienne de la temporalité.

Après avoir rappelé l'essentiel du § 29, Heidegger amorce son traitement de la question en déclarant que l'affection "se temporalise *primairement* dans l'être-été (*Gewesenheit*). La tonalité se temporalise, autrement dit son ekstase spécifique appartient à un avenir et à un présent, mais de telle manière que c'est l'être-été qui modifie les ekstases cooriginaires". (SuZ, 340) En d'autres termes, il y a, dans la temporalisation de l'affection, polarisation par l'horizon du passé. Comment le comprendre? Le caractère existentiel fondamental de la tonalité est, dit Heidegger, un "re-porter (en arrière) sur..." (*Zurückbringen auf*) (SuZ, 340), rendu possible par l'avoir-été de l'affection, c'est-à-dire par le mode existentiel de sa temporalisation (cf. SuZ, 340-341). Ce que cela signifie concrètement peut être saisi par l'analyse de la peur et de l'angoisse.

Ainsi, dans la peur (cf. SuZ, 341-342), le "s'attendre apeuré" prend-il peur pour "soi", de telle sorte que le "prendre-peur de..." est toujours un "prendre-peur pour...", avec ceci que le "soi" ici en jeu est "égaré", "désengagé" devant le "pouvoir-être factice propre en lequel l'être-au-monde menacé se préoccupe du *Zuhandenes*". Cet égarement se fonde dans un

oubli, et se rabat, affolé, sur les possibles factuels de la quotidienneté, ne s'attachant à aucun d'eux en particulier, mais sautant de l'un à l'autre. C'est parce que l'instant résolu de la décision est ainsi suspendu que le "s'attendre" apeuré se distingue de l'attente pure. La temporalisation a donc lieu à partir de l'oubli qui est un mode d'être de l'avoir-été, modifiant en conséquence le présent et l'avenir corrélatifs de cette temporalisation. C'est en ce sens que la peur – qui est plutôt, ici, la panique que la crainte – peut être caractérisée comme une "affection inauthentique".

Dans l'angoisse, qui est une *Grundstimmung* pour cette raison, la *Zuhandenheit* et la *Vorhandenheit* ne nous disent absolument plus rien. L'angoisse s'angoisse devant "le rien du monde", c'est-à-dire le rien du là, à la fois là du monde et là du *Dasein* lui-même, dont surgit l'*Unheimlichkeit*, "l'étrang(èr)eté". De la sorte, l'angoisse re-porte en arrière sur le pur "*que*" (*Dass*) de l'être-jeté isolé le plus propre, et dans ce report, il n'y a ni oubli, ni souvenir, ni non plus la reprise de l'instant en tant qu'instance de la décision dans la répétition. La temporalisation de l'angoisse est telle que la coupure de l'instant y est suspendue, tenue dans ce suspens dans le présent de l'angoisse. Autrement dit, l'angoisse re-porte en arrière sur l'être-jeté comme être-jeté *répétable possible*, et dévoile, par là, la *possibilité* ontologique d'un pouvoir-être authentique, d'une décision où l'instant se temporaliserait. L'être-été originaire est ici celui d'une répétabilité qui ne se maintient que dans le suspens de la répétition, et de là, de tout présent et de tout futur ontiques factuels. C'est pourquoi, selon Heidegger, "l'angoisse ne peut monter que dans un *Dasein* résolu". Sorte d'*époche* des possibilités ontiques, elle libère pour les possibilités ontologiques, à savoir authentiques (cf. SuZ, 343-344). Et nous savons, par le cours de 1929 intitulé *Die Grundbegriffe der Metaphysik*¹², qu'il en va

12. Gesamtausgabe, Bd. 29/30. V. KLOSTERMANN, Frankfurt/a/

fondamentalement de même pour cette autre *Grundstimmung* qu' est "l'ennui profond": mise en suspens de l'instant dans le présent comme répétabilité ennuyeuse et "éternelle" où plus rien ne (se) passe, sinon le temps dans son entier, mais vide, c'est-à-dire l'être-été de la répétabilité depuis toujours et pour toujours, indéfiniment alanguie dans sa vacuité.

Il resterait à entreprendre, conclut Heidegger dans *Sein und Zeit*, une interprétation, sur la base élargie d'une analytique existentielle élaborée du *Dasein*, de la temporalité des autres tonalités telles que l'espoir, la joie, l'enthousiasme, la sérénité, ou le dégoût, la tristesse, la mélancolie, le désespoir (cf. SuZ, 345). Se bornant à considérer l'espoir, parce qu'il semble constituer un contre-exemple, Heidegger précise que le sens existentiel en est à rechercher dans "l'espérer lui-même" en tant qu'"espérer pour soi", où le soi "s'empporte" pour ainsi dire lui-même, ce qui suppose qu'il se soit déjà gagné, pour se soulager du poids de son être-été, de la charge de son *Dasein*. C'est ainsi que celui qui espère se confronte à ce qu'il espère. Enfin, l'atonie (*Unge-stimmtheit*) blafarde de l'indifférence "illustre de la manière la plus frappante la puissance de l'oubli dans les tonalités quotidiennes de la préoccupation prochaine". Elle ne constitue pas non plus, dès lors, un contre-exemple à la conception heideggerienne de la temporalité de la *Befindlichkeit*.

Que faut-il retenir de cette conception, dont la nouveauté et l'originalité sont incontestables? Tout d'abord ceci, et qui est essentiel, que par le mode de sa temporalisation depuis l'avoir-été, depuis l'ek-stase du passé, les tonalités et, plus fondamentalement, l'affection, tiennent en suspens la temporalisation de l'instant dans la décision qui fait sens, et par là, Histoire. Chaque fois il s'agit, dans la tonalité, d'une temporalisation polarisée par le passé, que celui-ci soit l'oubli, le souvenir, ou l'appré-

Main, 1983. Voir notre commentaire dans notre étude déjà citée: "La mélancolie des philosophes".

hension de la temporalité dans le suspens au sein de la répétabilité. C'est cela qui lui donne, en termes husserliens, un caractère "hylétique", à condition de ne pas prendre, ici, la *hylé* au sens de réception passive de data sensibles, mais au sens de ce qui est ressenti, "*geföhlt*", dans la "sensibilité", sur un mode qui ne relève ni du *Zuhandensein* ni du *Vorhandensein*. La *Stimmung* fait effraction, plus ou moins violente, comme une "passivité" irrémissible qui, en quelque sorte, même au plan ontique ou quotidien (par exemple dans la peur), *paralyse* toute décision. On comprend mieux tout le parti qu'a pu en prendre la psychiatrie phénoménologique, en particulier Binswanger, puisque c'est bien cette sorte de paralysie qui paraît la plus frappante dans les pathologies, comme si le *Dasein* malade était celui auquel *manquait* la résolution, et comme si la thérapie devait lui en ouvrir le chemin. Au fond, la pathologie relèverait de la sorte d'un genre à expliciter de *capture* du *Dasein* par la *Stimmung* et la *Befindlichkeit*, telle que non seulement la temporalité du parler, mais même celle du *Verfallen* ("échéance") lui seraient dérobés – sans parler de celle qui, dans l'instant de la décision résolue, est propre à faire destin ou Histoire. Si l'on ajoute à cela que, dans les *Leçons sur la conscience intime du temps*, Husserl, encore prisonnier¹³ de la conception classique du temps comme écoulement mono-tone et "mono-morphe", découvre d'abord la dimension hylétique de la temporalité à propos de la rétention, on peut se demander, moyennant l'extension que nous proposons du concept de *hylé*, si la *Stimmung*, la *Befindlichkeit*, et plus loin, la pathologie, ne consistent pas en une sorte de "capture" dans la *hylé* où le présent, coupé de la temporalisation de l'instant qu'il tient en suspens, n'est plus que la morne et vide répétition de lui-même, qui ne temporalise rien d'autre que la modalité vide de la répétabilité de l'avoir-été.

13. Ce qu'il ne sera plus, ou du moins plus tout à fait, dans ses *Analyses sur la synthèse passive*.

Husserl aurait-il été, sinon "malade", du moins "dépressif"? Et avec lui pas mal de philosophes?

Cette question apparemment impertinente, nous fait découvrir toute la profondeur du problème. Il est arrivé, nous l'avons vu, à Heidegger, de parler, à propos de la peur, d'"affection inauthentique", et plus généralement, des "tonalités quotidiennes de la préoccupation prochaine", c'est-à-dire d'une *Dasein* plongé dans l'inauthenticité. Cela fait, nous l'avons dit, que l'on ne peut pas tenir la *Befindlichkeit* comme une sorte d'inconscient, et cela fait, devons-nous ajouter, que l'on ne peut pas non plus tenir la distinction authentique/inauthentique pour une sorte d'harmonique de la distinction inconscient/conscient, comme si la résolution "devançante" dans "l'être-pour-la mort" était propre, par son caractère fondamental et décisif, à nous ouvrir à l'inconscient comme à ce qui, tout d'abord et le plus souvent, n'est pas conscient, n'est pas clairement pris en charge dans la quotidienneté du "on". L'anonymat du "on" n'est pas l'anonymat de l'inconscient, et la passivité de l'affection, pour être passivité eu égard aux manœuvres dilatoires du *Dasein* quotidien, n'est pas pour autant passivité de l'inconscient dans son opposition active, comme une "grandeur négative" au sens kantien, à la conscience. Est-ce à dire que les deux divisions ne se croisent pas quelque part, qu'elles sont rigoureusement hétérogènes? C'est là, on le sait, un vieux débat de la psychiatrie phénoménologique, notamment dans ses rapports, le plus souvent conflictuels, à la psychanalyse.

C'est là, en effet, que l'on s'aperçoit, par une sorte de soupçon, de tout ce qu'il peut encore y avoir de "classique" dans la conception heideggerienne malgré sa très grande nouveauté. Ce report possible de la pathologie dans la *Stimmung* et la *Befindlichkeit*, s'il permet d'élargir la nosographie éidétique d'inspiration husserlienne par la prise en compte de la temporalisation – c'est là queBinswanger fut véritablement pionnier –, pose en retour à la conception heideggerienne la redoutable question de savoir si elle n'est pas encore trop ancrée dans une version en

quelque sorte trop forcée de la "sensibilité" (ou de l'affection), car trop coupée, par sa temporalisation exclusive depuis le passé, du tranchant de l'instant comme seul susceptible, par sa temporalisation, de faire sens et Histoire. C'est peut-être cette coupure trop tranchée qui tend, précisément, à rendre *indiscernables* la *Stimmung* normale de la *Stimmung* pathologique, et de là, à appréhender cette dernière comme résultant d'une temporalisation *déficitaire* parce qu'exclusive. On pourra en effet, en retour, toujours demander à Heidegger ce qui distingue l'angoisse comme *Grundstimmung* de l'angoisse comme *Stimmung* ou *Verstimmung* du malade. Et il serait trop rapide de répondre que la philosophie, pour peu qu'elle soit profonde ou vise à la profondeur, ne peut qu'en passer par un "moment" de "folie" – sorte d'écho prolongé, dans la modernité, de la "folie hyperbolique" cartésienne. La difficulté est d'abord conceptuelle, ou plutôt, *phénoménologique*.

Sur ce point, un passage du § 74 de *Sein und Zeit* est particulièrement significatif, tellement que Heidegger le souligne intégralement: "Seul un étant qui est essentiellement *à-venir* (*zukünftig*) en son être, de telle manière que, libre pour sa mort et se brisant sur elle, il puisse se laisser re-jeter en arrière (*zurückwerfen*) vers son là factice, autrement dit seul un étant qui, en tant qu'à venir, est en même temps étant-été (*gewesend*), peut, en se délivrant à lui-même la possibilité héritée, prendre en charge son être-jeté propre et être *instantané* (*augenblicklich*) pour «son temps». Seule la temporalité authentique, qui est en même temps finie, rend possible quelque chose comme un destin, c'est-à-dire une historicité authentique." (SuZ, 385) Seul, donc, l'instant en sa temporalisation, peut reprendre l'é- tant-été dans et pour l'à-venir, donc *faire* du temps authentique, du temps véritable, mais cela, dans l'instantanéité d'un destin, c'est-à-dire d'une historicité qui est celle de "son temps", le temps véritable de "son" accomplissement. Qu'est-ce que cela signifie, sinon que ce destin, qui se décide dans l'instant, est en un sens toujours déjà *scellé* dans l'articulation ontologique que

la décision instantanée décide entre le passé de l'étant-été et le futur de l'à-venir? Donc dans la préfiguration du futur que le passé en reçoit rétrospectivement, en prenant *figure* dans ce qui s'en révèle, à mesure, comme l'accomplissement du destin, lequel, en retour, ne peut se reconnaître tel que par la prise de sens progressive de ce qui s'accomplit eu égard à ce qui s'est déjà accompli dans la figure du passé, et demeure obscur comme tel en ce qui ne s'est pas encore accompli et continue de garder l'énigme encore à découvrir du passé et du futur? Nul doute que cette conception ne soit très profonde, et très juste, mais n'est-elle pas excessivement axée sur la conception tragique du *kairos*, n'est-elle pas propre à enfermer d'avance toute possibilité de véritable *aventure* du temps et de l'Histoire, à savoir de nouveauté ou d'altérité radicalement *imprévisibles*, non seulement méconnaissables, mais encore radicalement *inconnaissables*? Autrement dit, la part faite à l'instant de la décision ontologique n'est-elle pas trop forte? N'y a-t-il pas là une sorte d'"activisme" ontologique, encore classique car trop coupé, pour ainsi dire, d'une sorte de "passivisme" ontologique, celui de la sensibilité ou de la *Befindlichkeit*? N'y a-t-il pas, entre l'un et l'autre, une ou des médiations, dont la racine, pressentie peut-être par Binswanger à la fin de sa vie, serait à chercher, malgré son absurdité apparente, dans une "hylétique" intrinsèque à la supposée "instantanéité" de la décision? Ce qui nous y fait penser, c'est que, manifestement, personne n'a jamais décidé d'être fou, fût-ce dans la décision de se livrer au destin de la non-décision, du suspens indéfini de l'instant de la décision.

3. De la division interne à la Stimmung et à la Befindlichkeit

Qu'il y ait de la *hylè* dans l'instant lui-même, cela signifie qu'il y a, dans la décision ontologique d'exister (au sens "transitif") un possible ontologique (comme modalité du possible de

l'impossible qu'est la mort), une part d'*in-nocence* qui est irréductible au destin, c'est-à-dire à la "mise en intrigue"¹⁴, elle-même toujours articulée sur le *mythos* ou la fable, du "sens" d'une existence – elle peut aller jusqu'à la fantasmagorie d'un destin qu'on s'imagine être le sien, ou jusqu'à "l'illusion rétrospective" qui semble faire *la* raison d'une histoire ou de l'Histoire. Cette innocence, à son tour, est coextensive d'une irréductible contingence – qui est appelée à être réfléchie téléologiquement en sens –, voire du hasard – dont le caractère est d'échapper à toute mise en intrigue ou en sens –, c'est-à-dire de quelque chose qui échappe radicalement à la résolution, à la "concentration" de la "conscience". Donc de quelque chose qui relève de la passivité de la *hylè*, en un sens autre quoique parent de celui de l'affection ou de la tonalité. Ce n'est pas assez de dire, par ailleurs, que cette dimension "hylétique" ne prendrait toute sa consistance que dans l'articulation de temporalisation, faisant le sens du destin ou de l'historicité, entre les trois ekstases du temps, dans la mesure précisément où cette articulation, ontologique existentielle, échapperait aux pouvoirs d'une conscience censés être exclusivement axés sur des possibles ontiques – le destin étant seulement l'explicitation herméneutique du sens d'une décision ontologique qui l'a toujours déjà précédée tout en l'attendant toujours encore, sous l'horizon de la mort. Car c'est là précisément que se situe l'*illusion* heideggerienne de l'instantanéité d'un *Dasein* "pour son temps", comme si, à l'instar des classiques, le sens d'une existence ou d'une histoire attendait le tranchant de la décision pour se temporaliser concrètement en existence ou en histoire – sans que cette "attente" ne signifie en aucun cas une "connaissance préalable", par exemple en un lieu intelligible : il n'y a pas plus d'intuition intellectuelle chez Heidegger que chez Kant.

14. Au sens que P. RICŒUR donne à cette expression, notamment dans *Temps et récit*, 3 vol., Seuil, Paris, 1983-85.

C'est donc l'idée que quelque chose comme un destin puisse être saisi, ou tout au moins pressenti ou deviné dans le coup d'œil (*Augen-blick*) de l'instant, qui nous paraît sujette à caution. A tout le moins l'idée que la "résolution devançante" sous l'horizon de la mort y suffise en y conduisant, fût-ce par d'infinités et de subtils détours. Il y a, nous l'avons dit, dans l'*Entschlossenheit*, quelque chose d'"activiste", voire de "volontariste": quelque chose qui participe du fantasme de la maîtrise de l'existence comme telle; qui, faisant l'économie ou le court-circuit du *mythos* ou de la "fable" de l'intrigue, pense trouver une articulation directe ou immédiate entre le sens projeté au futur et son accomplissement, pourvu que celui-ci soit "résolu", c'est-à-dire se soit "brisé" sur sa mort. Comme si le gage de l'attestation d'un *Dasein* authentiquement résolu était suffisant pour assurer de la "vérité" (le non cèlement) du destin à l'encontre du soupçon qu'il puisse être "fabulé". Comme si son énigme pouvait se dévoiler, dans la fulgurance de l'instant, comme dans le "mot de la fin" qui en serait la clé. Cela revient en fait étrangement à reporter le poids de la décision ontologique dans un passé transcendantal – plus ancien que l'horizon du passé à l'œuvre dans la facticité de la *Stimmung* et de la *Befindlichkeit* – dont la temporalisation par et dans l'instant ne serait que la répétition. Report tout implicite où l'on reconnaît, en fait, la structure de la pensée mythique¹⁵.

Or, si l'on y réfléchit, ce qu'il y a d'encore classique dans la conception heideggerienne vient de ce que le sens (de l'existence, d'une histoire ou de l'Histoire) ne s'y pressent ou ne s'y devine que dans le coup d'œil de l'instant, comme ouverture au temps, ou comme modalité du temps originaire: c'est corrélati-

15. Voir notre étude: "Pour une herméneutique phénoménologique de la pensée mythique", à paraître dans *Herméneutique et Nihilisme*, Actes du Premier Congrès européen de philosophie (Bruxelles, 8-10 mars 1989), aux éditions Ousia (Bruxelles).

vement l'ekstase du futur qui ouvre à la temporalisation des trois ekstases comme temporalisation "authentique" d'une temporalité véritable et non "vulgaire". Il faut être très attentif, ici, à l'extrême subtilité des distinctions, mais aussi des dénégations heideggeriennes, pour déceler, en réalité, ce qui fait toujours déjà la *hylè* de l'instant comme cela même qu'Augustin nommait la "distensio animi". Que le sens, dans le projet de sens, ouvre au sens comme à lui-même dans sa temporalisation, cela signifie bien qu'il "bat en éclipses" comme la promesse d'une temporalisation qu'il attend *encore* depuis son futur, mais cela signifie tout autant, "en même temps", dans le *même* temps qui est *déjà* celui d'une *spatialisation originaire*, que cette promesse *a été faite* depuis un *passé* tout aussi originaire pour ce qui, depuis lui-même, est encore à venir: l'espace originaire ainsi ouvert (du sens) comme contemporanéité du futur et du passé n'est autre que celui de la *présence* comme ce *à travers* quoi le sens doit se faire en "ayant l'œil" à la fois sur *son* futur et *son* passé qui en surgissent dès lors, au sens de Husserl, comme ses protentions et ses rétentions. On pourrait caractériser comme le "coup d'œil" de l'instant cet "avoir l'œil" (qui est œil de la conscience) sur l'espace originaire de la conscience, du sens se faisant et qui reste à faire, si cet "avoir l'œil" pouvait traverser cet espace d'un coup comme espace trans-parent au sens. Mais c'est là, précisément, le fantasme de la maîtrise du sens, qui ignore que si le sens attend ou requiert de se faire, c'est justement parce que, ne s'étant pas fait, il a tout juste été entre-vu et continue de l'être, de manière fugitive et évanescence; ou encore parce que, cette attente, qui est une requête, et cette provision du passé, qui est la promesse pour le futur, ne le sont que d'un sens qui possède le pro-jet autant au moins que le pro-jet le possède. Autrement dit, si le sens, dans sa requête et sa promesse, demeure, tout au long ou à travers la temporalisation en présence, le guide con-scient du sens qui se fait, ce guide, qui est comme le "réfèrent" du sens se faisant, n'est pas pris en vue dans le regard, le coup d'œil de l'*Augenblick*, parce qu'il n'est

précisément pas là-devant, ni là présent *dans* l'espace de la présence, mais là, tout à la fois sur le mode de l'absence, co-originellement *au* futur et *au* passé, à l'écart de la présence, d'un écart originaire qui en fait précisément l'absence hors de la présence. Certes, le fantôme de l'instant peut encore réapparaître dans l'idée de l'instantanéité supposée en laquelle se ferait la co-ouverture originaire de l'ekstase du futur et de l'ek-stase du passé, mais ce ne serait qu'à la mesure d'une abstraction métaphysique séparant cette co-ouverture de ce qui, désormais, en elle, s'ouvre comme la requête et la promesse du sens. En d'autres termes, ce serait ne pas voir que *rien* ne permet de mettre à part la co-ouverture, originairement spatialisante de la présence, des horizons du futur et du passé, et la temporalisation/spatialisation *du sens* qui s'y fait. Il y a, autrement dit, une hylétique de l'instant parce que le sens se faisant est livré aux *aventures* de ses manquements dans le non-sens ou le contre-sens, parce que le sens originairement temporalisé/spatialisé n'est pas tout déployé dans la présence mais s'en échappe tout autant depuis l'écart originaire de son *absence*; ou parce que sa temporalisation/spatialisation originaire s'étend déjà *à travers* un espace qu'il hante plutôt qu'il ne l'habite, le pro-jette dans le futur tout en le retro-jetant dans le passé, l'écartèle sur tout un espace, l'espace de la présence, où son faire doit toujours encore *se frayer* son chemin, livré à ses accidents de parcours. C'est donc la spatialisation originaire de l'"instant" qui en fait l'étalement hylétique originaire, son enchaînement immédiat entre des rétentions et des protentions, et qui l'inscrit toujours déjà au temps de la présence comme *amorce* du sens ou de la présence plutôt que comme coup d'œil mesurant sa temporalisation. Dans cette amorce toujours déjà *intégralement* temporelle, parce que déjà *intégralement* spatialisée en rétentions et en protentions, le sens s'amorçant a autant de chances de se faire que de se perdre. Et, dans la mesure où aucun coup d'œil ne l'a précédé dans son faire, rien *n'assure* jamais, *a priori*, que sa temporalisation/spatialisation le livre tel qu'il a été censé être –

mais n'a *jamais* été – dans l'amorce. Il y a, dans l'aventure du sens, autant de risque d'infidélité que de promesse de fidélité, parce qu'il y a, en elle, une irréductible *dérive*, qui concourt tout autant à l'histoire ou à l'Histoire que le sceau de destin. Dérive interne, intrinsèque, non rapportable aux errements dans l'extériorité, mais où se marque, très précisément, l'empreinte de la mort, c'est-à-dire la finitude du sens, sa non-autarcie, le fait qu'il est ouvert de toutes parts, par ses béances, aux vents de l'absence.

Qu'il y ait de la passivité dans l'activité de la quête du sens, cela signifie aussi qu'il y a en cette dernière ce que Husserl nommait des "sédimentations", et que celles-ci s'articulent, dans le cas du langage, aux signes de la langue : non pas, donc, que pour dire quelque chose, j'aie chercher les signes comme des accessoires dans un grenier, mais que les signes viennent d'eux-mêmes au sens se faisant comme signes *du sens* – plus que comme signes d'un "système" linguistique auto-suffisant. La classique polysémie des signes vient plus de ce qu'ils sont fluides et insaisissables comme le sens que du fait qu'ils s'articuleraient tous, d'un coup, en un réseau de différences. L'analyse linguistique, avec son champ propre de légitimité, vient plus de la double opération de découpage et de positivisation des signes que de leur mobilisation effective dans la parole opérante. Dans celle-ci, en effet, ils ne constituent pas comme autant de relais présents avec leurs rétentions et leurs protentions, mais des temps vifs ou morts, des "condensations" ni présentes, ni absentes – ou les deux à la fois –, où la quête du sens se reprend ou se repose dans son mouvement de soi à soi, qui est *traversée* de la présence, avec la rétention de ce qui s'est déjà fait *du sens*, pour ou contre lui, et la protention de ce qui en reste encore à faire. Les signes ne sont donc pas non plus des "data" hylétiques, des "contenus" de sensations passives, et s'il y a synthèse passive ou hylétique dans la temporalisation, elle se fait par derrière ou en dessous d'eux, comme la (ou les) sédimentation(s) de la requête ou de la promesse du sens. La dimension hyléti-

que du supposé instant a quelque chose à voir avec la spatialisation originaire, mais il faut ajouter que celle-ci l'est d'une temporalisation tout aussi originaire, qui ne peut être conçue, pour cette raison, que comme *rythme* de temporalisation/spatialisation. Et comme il y a, *a priori*, multiplicité indéfinie de sens, il y a, du même coup, multiplicité indéfinie de rythmes. Il peut même se faire, c'est le cas le plus fréquent, que plusieurs rythmes se recouvrent l'un l'autre, en accord harmonique, ou en discordance/dissonance, dans la quête d'un sens qui ne peut se temporaliser/spatialiser qu'en articulant plusieurs sens, et c'est cela qui, le plus souvent, en constitue toute la difficulté – et la nécessité de la culture comme “entraînement” ou “discipline” de l'esprit en vue du sens.

Qu'en résulte-t-il, à présent, pour la *Stimmung* et la *Befindlichkeit*? Manifestement, elles ne constituent pas des signes au sens que nous venons d'entendre. Heidegger en a justement repéré les traits en caractérisant leur mode de temporalisation (passive) depuis le passé. Faut-il en conclure qu'elles sont *hors-sens*, et que c'est pour cette raison que l'envahissement, la “submersion” du *Dasein* par elles est coextensif de la pathologie? A-t-on affaire, avec elles, à une sorte d'invasion de la conscience par l'inconscient, ou l'inconscient ne serait-il manifeste en elles – en dehors des “déformations” par le “processus primaire” – que sous la forme des tonalités et de l'affection? Ne serait-ce pas là reprendre, au moins implicitement, la doctrine freudienne de l'affect qui, en soi “énergie libre”, prendrait telle ou telle “coloration” ou “tonalité” selon l'économie de sa distribution au gré de telle ou telle configuration signifiante, elle-même articulée par le “processus primaire”? Cela pourrait finalement s'accorder avec la conception heideggerienne, à la condition de prendre cette “énergie libre” comme la *Befindlichkeit* indifférenciée du *Dasein*, la figure anonyme, parce que placée sous l'horizon de la mort, du poids de l'existence que le *Dasein* ne peut faire autrement que prendre en charge – fût-ce sur un mode mystifié et mystifiant – pour, tout simplement, exister.

On voit aussitôt ce qu'il y aurait de redoutable dans ce rapprochement puisque, à nouveau, rien ne permettrait de distinguer la *Stimmung* normale de la *Verstimmung* pathologique, par exemple l'angoisse comme *Grundstimmung* de l'angoisse du névrosé, l'ennui profond du philosophe en souffrance de monde, de l'ennui profond du “dépressif”, la mélancolie métaphysique de la mélancolie psychotique. Le philosophe serait plus ou moins “fou” et le “fou” serait plus ou moins philosophe. Ce n'est pas que, dans certains cas, les deux n'aient pu se recouvrir, mais c'est surtout que la tonalité normale n'est pas durablement exclusive de la créativité ou de la productivité, alors que la tonalité pathologique est stérilisante, qu'elle fait irruption comme un “accès” qui inhibe pour longtemps toute productivité. A l'autre bord de la difficulté, cependant, la doctrine freudienne, derrière ses “modélisations”, nous alerte sur un point capital: il se pourrait qu'il y ait une certaine articulation, extrêmement subtile, entre la tonalité de l'affection et certains “troubles” de la temporalisation/spatialisation repérables à travers le “processus primaire”. Et c'est cette articulation que, finalement, tout au moins à nos yeux, Binswanger a recherchée à la fin de sa vie. Articulation en vertu de laquelle il serait excessif de considérer la tonalité et l'affection comme étant hors-sens – comme obnubilant unilatéralement le sens en tant que sens de l'existence, de l'histoire ou de l'Histoire –, et excessif d'envisager depuis le seul passé la structure temporelle-existentielle de la *Stimmung* – c'est visible quand Heidegger envisage unilatéralement l'oubli comme un mode d'être négatif de l'avoir-été, alors même qu'il peut aussi y avoir, dans l'oubli, un mode d'être “positif”, lié précisément à l'innocence ou à la naïveté. Nous retrouvons l'idée d'une “déformation cohérente” dans l'analyse de la temporalité par une conception trop exclusive de l'instant, et la possibilité d'ancrer la tonalité dans une temporalisation/spatialisation plus complexe.

Ce qui nous met sur cette piste, c'est que toute œuvre de pensée, qu'il s'agisse de philosophie, de littérature, ou d'art

plastique, porte irréductiblement l'empreinte, malgré "l'universalité" de ses dimensions, d'une radicale *singularité* – qui n'a rien d'une particularité subsumable sous un universel –, mais qui est bien, à sa manière, coextensive d'un "climat de monde", d'une *Grundstimmung*. Autrement dit, c'est le fait que dans ces cas, la singularité, qui excède la typologie éidétique des cas cliniques, s'articule à une "sensibilité" tout aussi singulière, et *accessible* dans sa singularité comme une "sensibilité" *inédite* et *inouïe* qui *accroît*, au lieu de la mutiler, notre "sensibilité" au monde et à la condition humaine. Rien, dans ces cas, de l'inexorable monotonie, reconnaissable entre toutes, des pathologies, que nous ne ressentons peut-être aussi mal que parce qu'elles portent atteinte à notre sensibilité, parce qu'elles nous envahissent de leur exclusivité contre laquelle et pour laquelle, le plus souvent, nous ne pouvons rien. Mais tout d'un style d'être et d'exister, inimitable sinon dans la caricature (ou le pastiche), et qui nous fait entrevoir, dans le plaisir, toute la subtilité de l'épreuve du sens se faisant – c'est particulièrement visible en musique où la *Stimmung*, de second degré, joue un rôle si important. Cela signifie que quelque chose, au moins, de la *Stimmung*, peut se temporaliser/spatialiser, certes, comme une sorte de climat, mais de manière telle qu'elle ne "colore" pas simplement le sens, y contribue en lui donnant toute une part de son épaisseur de *chair*. Il y a finalement de la chair, au sens de Merleau-Ponty, dans la *Befindlichkeit*, et c'est, nous nous en apercevons, cette dimension qui fait défaut à la description heideggerienne. Il y a donc dans la *Stimmung* quelque chose de la sensibilité *incarnée* – et non pas incorporée dans des sensations ou des "data" hylétiques –, et il y a quelque chose de ce quelque chose qui passe, irréductiblement, dans le sens se faisant. Il y a dès lors recroisement, en un lieu problématique qui reste à interroger, entre la dimension "hylétique" de cette chair et la dimension "hylétique" de la synthèse "passive" à l'œuvre dans la temporalisation/spatialisation au sens où nous l'avons entendue. A cet égard, il y a bien plus dans la "contemplation" méta-

physique que ce que Heidegger a jamais pu en dire, fût-ce en se référant à Aristote, pris qu'il était par l'idée d'un nivellement de l'être de l'étant dans le *Vorhandensein*: il y a quelque chose comme la chair du "ravisement", où ce qui est entrevu ne se ramène pas du tout à la platitude de la *Vorhandenheit*, mais ne "ravit" précisément, et au sens fort du mot, que parce que sa présence, trouée d'absences qui le tiennent en un radical écart, n'est pas celle d'un objet ou d'un champ d'objets, mais celle, tout simplement, des phénomènes comme *rien* que phénomènes, entre la présence et l'absence, flottant aux lisières de la vie et de la mort – le mot "contemplation" ne doit pas obnubiliser, comme le montre une simple lecture attentive, par exemple de la troisième *Critique* de Kant ou tel ou tel traité des *Ennéades* de Plotin¹⁶.

Il y a donc, quant à notre question, une *division interne* à la *Stimmung*, qui est sans doute la matrice transcendante de la distinction entre *Stimmung* normale et *Verstimmung* pathologique. Reste dès lors à comprendre, en phénoménologiques, c'est-à-dire à l'écart de toute "explication" étiologique, ce que nous avons nommé, suivant en cela Binswanger, "troubles" de la temporalisation/spatialisation. C'est dans ces cas sans doute que, très paradoxalement, les descriptions heideggeriennes semblent être les plus appropriées. Comme si le "forçage" heideggerien dont nous avons parlé nous livrait mystérieusement la médiation entre *Stimmung* normale et *Stimmung* pathologique. Comme si, donc, la coupure de l'instant en tant que temporalisant nous en donnait, dans l'ambiguïté du génie ("nature en l'homme" disait Kant), le commencement de compréhension. La référence à Heidegger ne serait donc pas référence à une "normalité" autant qu'il n'y paraît, et on voit aussitôt ce qui peut naître d'un tel soupçon – à moins que l'on ne s'en "dédouane" en qualifiant le "forçage" d'artificiel, ce qui est tou-

16. Cf. notre étude déjà citée: "La mélancolie des philosophes".

jours possible. L'aporie, en tout cas, est redoutable, et le soupçon inéliminable pour un homme qui commence à être connu pour ses desseins tortueux et les obscurités de son âme – toutes questions qui ne peuvent que demeurer en l'état, à la libre appréciation réfléchie de chacun.

La difficulté philosophique est proprement de comprendre comment la temporalité heideggerienne de la *Stimmung*, axée sur l'ekstase du passé (de l'avoir-été), s'articule avec ce qui au moins paraît comme les "troubles" de la temporalisation/spatialisation du sens par les "processus primaires"; et cela, phénoménologiquement, sans recourir subrepticement à des "mécanismes" de distribution ou d'investissement d'une "énergie" supposée "libre". Or, ce que nous avons dit de la temporalisation/spatialisation du sens nous permet déjà de mieux comprendre en quoi elle peut toujours s'effondrer en cela même qui sera repris par le processus primaire: il suffit de considérer ce que nous avons pensé avec le *risque* constant de l'aventure du sens. D'envisager comme toujours possible ce risque que l'amorce du sens comme amorce de sa temporalisation/spatialisation, comme amorce d'un rythme, se perde comme telle, échoue à se rythmer, pour avorter en se condensant dans tel signe ou groupe de signes: alors en effet, le sens comme avorton (Lacan) sature tel signe ou groupe de signes au point d'en faire un ou des "signifiants" (Lacan) éclatés, dont la saturation signifie, précisément, l'"enkystement", la fixation comme quasi-entités ayant perdu leur fluidité de signes du sens se faisant, et se sédimentant comme temps morts du sens en n'ouvrant plus d'horizons rétentionnels et protentionnels pour le parcours se rythmant d'un sens à faire. "Signes" devenus errants, sans liens apparents aux rythmes, les "signifiants" perdent ainsi leur référence au sens parce que, pour ainsi dire, le sens y a implosé, et risque, à tout "instant" (mythique) d'exploser. "Signes" mystérieux, devenus emblématiques, où parfois une formidable charge de sens s'est ensommeillée, et pour longtemps, en les dérobant à l'épreuve temporalisatrice/spatialisatrice d'un faire.

Et comme ces "signifiants" sont repris, malgré tout, aux multiplicités de sens que la conscience ne continue pas moins de faire, comme, en outre, ils y sont repris avec leur charge et leur poids, il en résulte une sorte de gauchissement général de l'expérience par la sorte de gravitation différenciée qu'ils y induisent en agissant les uns sur les autres, pour ainsi dire à distance, ayant l'air de "structurer" l'expérience par en dessous, depuis ce que Freud a nommé "processus primaire". Dans le même mouvement, ayant perdu leur référence au sens (qui a implosé en eux), les signifiants se confondent avec des êtres (*Wesen*) de monde, et c'est tout autant, par là, "l'être des étants" qui se trouve transformé, en particulier le plan apparemment étale de la *Zuhandenheit* et de la *Vorhandenheit* qui se trouve "bosselé", "courbé" ou "gauchi" par ces êtres de monde. Dans cette perspective, ce qui est hautement caractéristique, c'est que les "signifiants-êtres-de-monde" où du ou des sens ont implosé, portent du même coup la trace d'un formidable passé, enfoui dans son sommeil, celui où le ou les sens ont avorté. Ils ont donc, à première vue, la même structure temporelle-existentielle que les "tonalités" heideggeriennes. Serait-ce que celles-ci s'y soient, pour ainsi dire du même coup, "accrochées", et serait-ce là la raison pour laquelle, d'une certaine manière, la conscience en quête de soi et du sens exercerait une censure à leur égard?

Tâchons d'éprouver la solidité phénoménologique de cette "hypothèse". Si, en vertu de ce que nous avons dit, quelque chose de la *Stimmung* passe, ne fût-ce qu'au second degré, dans la temporalisation/spatialisation du sens, cela veut dire que, dans le cas de l'avortement implosif du sens dans le "signifiant-être-de-monde", se condense également cette part de la *Stimmung* qui y est pour ainsi dire capturée, ensommeillée, et qui est toujours susceptible de se réveiller dans l'explosion, dans l'envahissement violent et effractif de la "tonalité" – quand, dans le rêve, le fantasme ou telle circonstance de la vie, la conscience se trouve brusquement confrontée au "signifiant" comme à l'emblème semblant détenir l'énigme de sa condi-

tion —: cela donnerait à tout le moins le contexte d'une explicitation phénoménologique à ce que Freud nommait "l'investissement" de l'affect. En ce sens, il est possible de soutenir que la *Stimmung* est capturée dans la *Verstimmung*, qu'elle y paraît hors-sens, puisqu'elle se découvre investie sur tel ou tel être (*Wesen*)-de-monde sans que la conscience puisse se l'expliquer, alors même qu'elle sait, d'un savoir obscur, que quelque chose de son énigme s'y joue. La racine de la division interne à la *Stimmung* et à la *Befindlichkeit* serait donc à chercher du côté du faire et de l'avorter du sens ou des sens. Il ne s'agirait là de "troubles" de la temporalisation que par rapport à ce qui est censé constituer la temporalisation/spatialisation "réussie" du sens: mais comme, nous l'avons vu, il n'y a pas de "critère" d'une telle "réussite", comme, bien plus, la "réussite" ne peut jamais s'accomplir tout à fait en vertu de la multiplicité originaire des sens, et de leur ouverture constitutive les uns aux autres, ces "troubles" sont plutôt à prendre comme des possibilités ontologiques pleines et entières de la temporalisation/spatialisation que comme des "ratages" ou des "déficits". Ce qui fait la pathologie n'est d'ailleurs pas tant dans ces possibilités que dans le fait que, reprises dans l'expérience globale, elles s'organisent entre elles, inconsciemment, pour paraître faire le système de leur "gravitation différenciée". Par là, nous nous ouvrons donc à un mode d'approche déjà moins "défictaire" de la pathologie.

Pour mieux faire comprendre le sens de ce que nous avançons, il faut préciser en quel sens il faut entendre la charge de passé, le plus souvent formidable, sommeillant dans le signifiant-être-de-monde comme sens avorté(s). L'erreur de Freud a incontestablement été de prendre ce passé comme un passé qui a été réellement vécu, c'est-à-dire comme un passé qui a été présent — depuis sa conception de la séduction ou du trauma originaires jusqu'à celle de la scène primitive. Le propre de l'avortement du sens est précisément qu'il passe *inaperçu*, qu'il ne constitue pas une présence qui pourrait être remémorée comme

une présence qui a été, mais une implosion de lui-même dans un avorton dont le caractère principal est aussi de paraître intemporel — de la fameuse intemporalité de l'inconscient. D'où lui vient donc sa charge de passé? De ce que, manifestement, ce qui s'est prématurément "accouché" comme avorton de sens demeure, dans sa condensation ou sa sédimentation même, une *amorce* de sens, c'est-à-dire une amorce de temporalisation/spatialisation qui en elle-même a *déjà* des horizons temporels/spatiaux, mais plus originaires que ceux qui, dans le sens se faisant ou mûrissant dans la temporalisation/spatialisation, paraissent immédiatement, dans l'extension de la présence, comme rétentions et protentions. Autrement dit, si l'amorce de sens est elle-même aussitôt temporelle, si elle ouvre co-originaires à ce qu'il faut dès lors distinguer comme des proto-rétentions et proto-protentions en lesquelles "viendront" s'enchâsser les rétentions et les protentions, s'il y a spatialisation originaire du temps dans l'amorce du sens en ce qui fait tout à la fois sa requête depuis le futur et sa promesse depuis le passé, s'il y a déjà, à l'origine, du passé dans le futur et du futur dans le passé, sans que la présence ait encore "eu le temps" de mûrir dans l'écart des deux, c'est que, tout aussi co-originaires, les proto-rétentions sont polarisées comme telles par un passé transcendantal qui n'a jamais été présent, et qui est originairement spatial parce que, comme tel, inaccessible à tout espace de présence, et les proto-protentions pareillement polarisées comme telles par un futur transcendantal qui ne sera jamais présent, qui lui demeurera toujours dérobé parce que, dans sa spatialité originaire, il est pareillement inaccessible à tout espace de présence. Plus précisément encore, l'amorce du sens n'est amorce du temps (de l'espace de la présence) que dans la mesure où les proto-rétentions se séparent, s'écartent (se spatialisent) des proto-protentions, et ce dans la mesure où cette séparation (cette spatialisation) ne peut elle-même avoir lieu que sous l'horizon d'une proto-spatialisation de l'inaccessible comme tel, laquelle est aussi une proto-temporalisation puisque ce sont les ek-stases

du temps qui se spatialisent, et rien d'autre. Corrélativement, cela signifie qu'il entre, dans l'amorce du sens, quelque chose de ce passé transcendantal, *l'immémorial*, et quelque chose de ce futur transcendantal, *l'immature*, l'immémorial étant repris dans ce que nous nommons la réminiscence transcendantale (tout à fait involontaire), et l'immature dans ce que nous nommons la prémonition transcendantale (tout autant involontaire), et les deux revirant l'une dans l'autre tant que l'amorce du sens ou du temps ne les a pas, co-originaires, spatialisées¹⁷.

La formidable charge de passé dont nous parlions est donc charge de ce passé transcendantal, immémorial, qui a implosé dans l'avortement du sens. Nous nous apercevons que si elle reste menaçante, c'est parce qu'elle est du même coup charge du futur transcendantal, immature, qui, "à tout moment", risque toujours d'exploser, de se réveiller de son sommeil en ravageant l'idée, difficilement acquise, du sens de l'existence. Par conséquent, si nous nommons, comme c'est logique, inconscient symbolique la constellation plus ou moins organisée et figée des "signifiants-êtres-de-monde" dans l'expérience – ainsi que le "système" de sa gravitation différenciée –, nous devons le distinguer d'un *inconscient phénoménologique* en tant que champ déjà phénoménologiquement différencié de l'immémorial et de l'immature¹⁸, dans les jeux complexes de ses proto-temporalisations/proto-spatialisations, où se "sédimentent", à revers de toute conscience, ce que nous avons nommé, en référence à Merleau-Ponty, les *Wesen* sauvages, à la fois réminiscences et prémonitions transcendantales. C'est eux qui sont redécoupés et repris à l'aveugle dans les "signifiants-êtres-de-monde", au gré des systèmes symboliques en lesquels, nécessairement, s'amorce

17. Pour tout ceci, voir nos ouvrages *Phénomènes, temps et êtres* et *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Millon, Coll. "Krisis", Grenoble, 1987, 1988.

18. Cf. ouvrages cités.

et se cherche le sens. Ils y sont pour ainsi dire prélevés et abstraits, avec toute leur charge ontologico-existentielle, pour être redistribués, à l'aveugle, dans l'inconscient symbolique, comme en ces éclats des systèmes symboliques où ils ont implosé : cela induit en retour un effet de division interne aux systèmes symboliques eux-mêmes, leur non-adéquation à soi qui paraît comme déficience ou comme déperdition symbolique – mais c'est tout autant une déperdition par surcharge ("surdétermination").

Il faudrait revoir, dans cette perspective, la conception heideggerienne de la temporalité de la *Stimmung*, et se demander si sa temporalisation par le passé ne l'est pas plutôt par le passé transcendantal, ce qui la rendrait coextensive du futur transcendantal (qu'il n'y a pas chez Heidegger), et de là, d'une charge implosive/explosive, parce qu'"archaïque", primordiale, immémoriale et toujours immature, de "sensibilité" ou d'"affectivité" (*Befindlichkeit*) qui constituerait, en quelque sorte, la part archaïque ou primordiale de l'humain à la phénoménalité. Il suffit en effet de réfléchir au fait que le champ phénoménologique de l'inconscient phénoménologique est en réalité champ sauvage des phénomènes comme phénomènes-de-monde pour s'apercevoir que, toujours en sécession par rapport à la conscience, il n'a quelque part jamais attendu cette dernière et ne l'attendra jamais pour "exister" : son immémorialité et son immaturité étant celles de l'inaccessible à la présence, c'est en un sens l'horizon *phénoménologique* sur lequel vient buter la question de la mort : l'immémorial est d'avant ma naissance et l'immature d'après ma mort, cela même que je n'aurai jamais le temps de comprendre en le portant à maturité – tout comme ce n'est pas seulement par les récits historiques que je sais, d'un savoir primordial et non appris, que "le monde était là" avant ma naissance. C'est ainsi toute la conception heideggerienne de l'être-pour-la mort qu'il faut repenser, en la doublant systématiquement, tout au long, de la question de la naissance. Question non seulement de la facticité, mais de la *contingence*, et en par-

ticulier, de la contingence *du sens*. Question qui doit relancer peut-être, tout autrement, la question de la psychiatrie, et donc de la thérapie, au moins dans ses conditions de possibilité et ses attendus philosophiques.

La question de la contingence du sens, c'est aussi, en effet, la question de la contingence du *sens de l'existence*, de la vie, de la naissance et de la mort, c'est-à-dire encore la question de la contingence de l'*énigme radicale* que je constitue, en mon ipséité profonde, pour moi-même et pour les autres, tout autant que de l'énigme radicale que les autres constituent, pour eux-mêmes, les uns pour les autres, et pour moi-même. Question de l'énigme qui ne peut se poser, dans sa nudité, qu'au lieu du sublime, en un sens kantien phénoménologiquement élargi, en tant que le sublime est le lieu phénoménologique, par-delà les "bords" unimaginables du monde, et plus profondément que ses entrailles, où surgit l'énigme comme telle, en tant qu'énigme accueillant, depuis toujours et pour toujours, l'énigme de l'*ipse* dans sa réflexion. Lieu de rencontre phénoménologique, avons-nous dit ailleurs¹⁹, de l'*instituant symbolique*, qui me tient comme un homme parmi les hommes, mais qui ne le fait que dans la stricte mesure où il *ne détermine rien* de notre humanité. Lieu de l'effroi, de l'angoisse, ou du ravissement, lieu, peut-être par excellence, de ce qui fait la *Stimmung* de toute *Stimmung*, c'est-à-dire la *Befindlichkeit* dans sa dimension archaïque ou primordiale. Lieu qui peut, tout autant, dans des possibilités ontologiques-existenciales originaires, *ne pas être rencontré*, et dont la tournure, dans ce que nous nommons le malencontre symbolique²⁰, peut être telle qu'elle se machine aveuglément dans le *Gestell* symbolique de l'automatisme de répétition, qui est l'économie, aux deux sens du terme, de la mort. Mort portée

19. In *Phénoménologie et institution symbolique*, op. cit.

20. Ibid. Ainsi que *Du sublime en politique*, Payot, Coll. "Critique de la politique", Paris, 1991.

à la vie par une sorte d'"attentat" originaire (Nietzsche) d'un Dieu comploteur, rusé, machinique et machinant, acculant, dans des cas extrêmes de psychose, le *Dasein* à "l'horreur nue" (Binswanger). Dieu comploteur dont l'illusion constitutive donne l'apparence d'être celui qui tire inexorablement les fils ou les lois de telle ou telle constellation pathogène de "signifiants-êtres-de-monde". Mais qui se retourne aussi dans l'illusion tout aussi constitutive selon laquelle seule une maîtrise bien calculée du soi pourrait en déjouer les ruses. Ruses de la ruse, qui conduisent à la catastrophe, comme dans la *Tétralogie* wagnérienne, puisque rien ne peut en arrêter l'inexorable déroulement.

Telle est, selon nous, au moins une part de ce qui est à repenser, du côté de la phénoménologie, dans le champ de la psychiatrie phénoménologique. Quant à ce qui est à repenser, et à refaire, du côté de la psychiatrie, nous ne pouvons, évidemment, n'en rien savoir. Tout au plus pouvons-nous espérer que le rapport de la phénoménologie à la psychiatrie en sera un peu moins difficile. Mais il n'y a pas d'espoir sans contingence. Et ici, elle est historique.

Marc RICHIR