

---

**UCL**

**Université  
catholique  
de Louvain**

---

**Institut supérieur de philosophie - PHIGOV**

Faculté de philosophie, arts et lettres

**De la pulsion au désir :**  
La genèse de la pulsion chez Fichte à la lumière du processus de  
subjectivation.

Thèse réalisée par **Santiago Zúñiga**  
en vue de l'obtention du grade de Docteur en  
Philosophie

Promoteur  
Marc Maesschalck (UCL)

Lecteurs :  
Raphaël Gély  
Michel Dupuis  
Jean-Christophe Goddard

Président du jury  
Jean-Michel Counet

Année académique 2016-2017



---

**UCL**

**Université  
catholique  
de Louvain**

---

**Institut supérieur de philosophie - PHIGOV**

Faculté de philosophie, arts et lettres

## **De la pulsion au désir :**

La genèse de la pulsion chez Fichte à la lumière du processus de  
subjectivation.

Thèse réalisée par **Santiago Zúñiga**  
en vue de l'obtention du grade de Docteur en  
Philosophie

Promoteur  
Marc Maesschalck (UCL)

Lecteurs :  
Raphaël Gély  
Michel Dupuis  
Jean-Christophe Goddard

Président du jury  
Jean-Michel Counet

Année académique 2016-2017



**De la pulsion au désir :**  
La genèse de la pulsion chez Fichte à la lumière du processus de  
subjectivation.



## TABLE DES MATIÈRES

|                                                                                          |            |
|------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| TABLE DES MATIÈRES .....                                                                 | 7          |
| REMERCIEMENTS .....                                                                      | 9          |
| INTRODUCTION GÉNÉRALE. ....                                                              | 11         |
| <b>PARTIE I. Genèse de la pulsion et compréhension analytique. ....</b>                  | <b>25</b>  |
| INTRODUCTION A LA PREMIÈRE PARTIE. ....                                                  | 27         |
| <b>Chapitre 1. Du destin a la destination. ....</b>                                      | <b>31</b>  |
| 1.1. Le destin de la pulsion. ....                                                       | 31         |
| 1.2. Pulsion et auto-détermination. ....                                                 | 44         |
| 1.3. Pulsion et conscience de liberté. ....                                              | 62         |
| <b>Chapitre 2. Pulsion et événement. ....</b>                                            | <b>79</b>  |
| 2.1. Pulsion et présence.....                                                            | 79         |
| 2.2. De la Transpassibilité. ....                                                        | 94         |
| 2.3. L'évènement : accueil de l'imprévisible ?.....                                      | 126        |
| <b>Chapitre 3. Éveil et compréhension de sens .....</b>                                  | <b>141</b> |
| 3.1. Éveil du sens de la pulsion .....                                                   | 141        |
| 3.2. Le sens de la compréhension dans l'analyse. ....                                    | 172        |
| CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE. ....                                                   | 207        |
| <b>Transition. ....</b>                                                                  | <b>219</b> |
| <b>PARTIE II. Rencontre du désir et ouverture à l'Autre. ....</b>                        | <b>235</b> |
| INTRODUCTION A LA DEUXIÈME PARTIE. ....                                                  | 237        |
| <b>Chapitre 1. Psychiatrie et maladies fondamentales. ....</b>                           | <b>247</b> |
| 1.1. La psychiatrie face au problème de la constitution de la réalité.....               | 247        |
| 1.2. La méthode analytique de Pankow ou le passage du corps dissocié au corps vécu. .... | 257        |
| <b>Chapitre 2. Rencontre du désir dans l'analyse et ouverture à l'autre. ....</b>        | <b>267</b> |
| 2.1. Le désir de l'Autre.....                                                            | 267        |
| 2.2. L'Autre du désir.....                                                               | 295        |

|                                        |     |
|----------------------------------------|-----|
| CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE. .... | 313 |
| CONCLUSION GÉNÉRALE.....               | 319 |
| <b>Bibliographie</b> .....             | 327 |

## REMERCIEMENTS

Je souhaite adresser mes remerciements les plus sincères à tous ceux qui m'ont donné leur support et qui ont contribué d'une manière ou d'une autre à l'élaboration de cette thèse. Je tiens premièrement à remercier chaleureusement Monsieur le professeur Marc Maesschalck qui, en tant que Promoteur de mes recherches doctorales, a maintenu éveillé en moi le goût pour la recherche. Ce travail fait partie des recherches du Centre de Philosophie du Droit de l'Université catholique de Louvain.

Aussi, je remercie ma famille, toujours présente à distance. Mes vifs remerciements vont également vers mes amis et collègues, tout particulièrement vers Oleg Bernaz, Adrien Sánchez, Luis Felipe García, Saki Kogure, Laetitia Degraff, Jacques Lenoble, Yasuhiko Murakami, Aníbal Pineda Canabal, Lina Alvarez, Guy de Villers, Ewa Stasiak, Anne Liesse. Sans leur précieux soutien cette thèse n'aurait pas été possible.



## INTRODUCTION GÉNÉRALE.

Le présent travail est traversé par le questionnement réfléchi du rapport à la pulsion. Il faut entrevoir dans cette phrase plusieurs nuances qui ressortiront d'une manière ou d'une autre à travers l'éclairage d'un sens tissé en permanence. L'amorce du sujet qui motive la suite de nos propositions évoque le procédé génétique par lequel nous voulons venir au terme de notre geste initial car l'acte libre du poser de soi, ne saurait en effet advenir sans une aspiration à la transcendance de lui-même. Si la pulsion décrit le circuit au moyen duquel on parvient à la reconnaissance de soi, l'on peut aussitôt affirmer qu'il existe une identification ou désidentification à l'égard d'un tel rapport réfléchi. Autrement dit, suite à l'effet inaliénable de l'acte, un acte suivant peut s'investir dans la remise en question du legs dépendant de l'acte précédent, ou dans son assomption inconsciente. De ce fait, le problème de l'identité apparaît avec évidence, car il mobilise la pensée de la pulsion, en ceci qu'elle recèle une puissance émancipatrice dans la construction de la subjectivité, et ce dans la mesure où la question revient à faire un choix fondamental entre sublimation et satisfaction immédiate. L'identité est ainsi requise par plusieurs agencements corrélés à autant d'objets, constamment enveloppée par la limitation de la satisfaction pulsionnelle en vue de la sublimation. Ainsi, la subjectivité est ballottée entre le destin de la pulsion et la destination issue de l'autodétermination. La pulsion s'avère incontournable, en tant qu'agir sur soi par le poser, elle est le *toujours déjà là* qui à titre de condition de possibilité, désigne un lieu ouvert à la décision du poser de soi par soi. L'écueil qui se présente successivement, concerne la possibilité de modifier l'agir sur soi par un nouvel acte, de telle sorte que l'auto-activité (ou pulsion selon Fichte) soit ajournée au profit d'un choix créatif. Ainsi, la pulsion doit être saisie dans sa spécificité ; la nuance du concept que nous cherchons à mettre en évidence, est souvent confondue avec la notion de force, d'instinct, voire est assimilée à quelque discussion portant sur le caractère excédentaire d'une passion. Certes la pulsion n'est pas directement cela, mais plutôt ça, à savoir le substrat de toute limitation possible de soi. La pulsion s'impose avec trop d'évidence, au point d'affirmer qu'elle *vient de soi* ; pourtant l'enjeu consiste ici à développer le voir d'un rapport possible, d'en relever l'issue face au mécanisme. En ce sens, la tournure que l'on veut imprimer au cours de nos réflexions, vise précisément à

mettre en valeur la possibilité du passage entre la pulsion qui s'agence *malgré soi*, et celle qui, en tant que cause de la recherche de sa propre cause, relève d'une définition du désir. Autrement dit, le passage réfléchissant qui mène le processus de subjectivation de la pulsion au désir, constituera le motif de la présente recherche. L'enjeu de notre investissement dans cette question, porte sur la distinction basale entre le maintien du poser de soi par soi en tant que cause à l'œuvre de la manière dont l'auto-activité peut se réorienter dans la construction de l'identité, et la simple assumption de son effet comme cause.

***Notre hypothèse consiste à dire que la pulsion ne peut motiver sa structuration comme désir à l'intérieur d'un processus de subjectivation, sans parvenir à une limitation réfléchie de sa propre production dans le cadre d'une Institution symbolique (ce qui équivaut selon nous à la rencontre du sens de la pulsion).***

Plusieurs questions établissent ainsi le cadre dans lequel nous voulons aménager le champ de nos réflexions :

Où repose la distinction entre destin et destination de la pulsion ? Est-il possible d'affirmer que la genèse du concept de pulsion va à l'encontre d'une forme d'autolimitation ? Dans quelle mesure la rencontre des limites instaure-t-elle le rapport au désir ?

Dans cet enchevêtrement indissociable entre le possible et le nécessaire, fera précisément son apparition la figure de Fichte qui, dans la constellation de l'idéalisme transcendantal, adopte la démarche génétique lui permettant la relance permanente de son œuvre, lors des différentes versions de la Doctrine de la Science.

Fichte apparaît dans notre champ de réflexion comme le choix conséquent dès lors qu'il s'agit de desceller les écueils qui traversent le sujet de la pulsion, et ce dans un double sens qui fait appel au traitement du thème et à la compréhension de celui-ci aux prises de son agir. La compréhension que l'on mobilise dans la présente recherche, se ressource ainsi dans plusieurs traditions de pensée, au départ de l'idéalisme transcendantal fichtéen (notamment dans le premier chapitre), tout en traversant un spectre déterminé de la psychopathologie phénoménologique, pour aboutir au champ de la psychanalyse. Une telle démarche a pour effet de comprendre l'émergence d'un lieu à partir duquel pourra s'instaurer une parole réussie dans sa réflexion sur le désir, et qui porte en même temps la

question sur la crise du rapport à l'identité. Ce recours spéculatif au traitement du désir, prétend faire droit à la démarche fichtéenne de la genèse, au sens d'une identité permanente qui se crée entre le pensant et le pensé, entre l'agir et le dire, de telle sorte que notre démarche aura aussitôt compris l'héritage d'une lettre vivante, différente de la lettre morte qui se dissout dans le discours thématique. Le passage ainsi énoncé, entend créer un rapport d'identification réfléchissante, tout en reprenant les acquis de la genèse pulsionnelle, pour se rendre à l'image du désir. Or l'identification ne peut pas s'épuiser dans l'être, elle ne peut pas prétendre à la totalité, en ce sens que le sujet demeure ouvert à la rencontre de l'Autre, toujours immergé dans l'écart de réflexivité qui anime le principe de la non-identité de soi à soi. Le Moi défini par le poser ne peut pas faire l'économie de la rencontre, il est malgré lui voué à l'Imprévisible, à l'évènement qui le réclame pour en prendre position. Dans le prolongement du legs fichtéen, la pensée d'Henri Maldiney nous semble coïncider avec nos développements (lors du deuxième chapitre), car elle mobilise la fécondité de la *Trieblehre* (surtout contenue dans le Système de l'éthique et l'assise théorique de la Doctrine de la Science) pour entreprendre le pas vers une lecture des écueils pulsionnels à l'œuvre dans la crise de l'identité subjective. Ici l'on observe un spectre de pensée qui touche de manière originale différentes approches de la psychopathologie et qui sera fécond au moment d'amorcer le questionnement concernant les troubles de la subjectivité, notamment dans le champ de la psychiatrie. De plus, la tentative d'opérer le détour de la satisfaction pulsionnelle en faveur de la possibilité de sublimation requiert pour son investissement dans l'institution symbolique du sujet, le dépassement de la crise dans laquelle séjourne l'existant conduit par l'ouverture à l'évènement imprévisible. Or, pour le Moi l'intégration de l'évènement dépendra dans une large mesure, du *pouvoir pâtir de nouveau*, dénommé par Henri Maldiney en termes de *Transpassibilité*. Cet accès au versant pathique de nos réflexions fera de la sorte le lien avec le présupposé théorique de l'auto-détermination et nous permettra de poursuivre la voie de l'analyse des pathologies dites fondamentales (selon l'expression employée par le psychiatre Wolfgang Blankenburg). Selon que l'on aborde la problématique des psychoses, l'une des motivations de la présente recherche, aura pour objectif de saisir la manière dont l'existant s'empare du rapport au trouble, pour en constituer le *là* à partir duquel est renoué le lien entre le soi et le monde. L'existence accrue par la création de son sens, c'est-à-dire, de plus

en plus riche en termes de contenu symbolique (on le verra à la suite de Winnicott), ne peut se borner, nous semble-t-il, à sa seule lecture depuis la conception de l'événement qui prône le pâtir de l'imprévisible, car si l'on cherche à saisir l'ampleur du concept de Transpassibilité et bien que celui-ci fasse appel à une certaine résilience, il s'agira plutôt de le comprendre comme le point de suture entre le moment instituant de l'institution symbolique du sujet (là où quelque chose advient à chacun et non à quelqu'un), et le dépassement de la béance existentielle (c'est-à-dire le *réel* traumatique lacanien ou l'*il y a* levinassien). La richesse symbolique de l'existence, présuppose selon Winnicott une *pulsion de créativité*. Une telle articulation nodale dans le développement de notre démarche, nous permettra ainsi de poursuivre le cheminement autour d'un processus de subjectivation qui reprend les acquis de la pensée sur la pulsion, au profit de sa réorientation dans la création de soi. La pensée de Winnicott s'avère en ce sens particulièrement indicative, car elle prend appui sur l'étude de la constitution du symbole chez l'enfant, au moment même où celui-ci développe la capacité à faire usage d'une série d'objets de la *culture* (terme, on le verra plus tard dans quelle mesure, homologable à celui d'institution symbolique). La pertinence de la démarche winnicottienne sera par la suite justifiée dans notre parcours, car elle intègre à juste titre la question de la satisfaction pulsionnelle dans son lien avec l'ordre symbolique, et ceci dans la mesure où l'on constate chez l'enfant le développement d'une capacité à confronter le vide de satisfaction, dans sa correspondance à l'accès des moyens matériels divers dont il est censé disposer, afin de réinventer la manière de se rapporter au vide en question. Ce souci de la pulsion créatrice mettra en évidence par la voie négative, l'apparition du trouble lié à l'auto-référentialité de la pulsion, en ceci qu'en étant livrée à son sort, *affranchie de toute référence à l'objet et au sujet*<sup>1</sup>, elle est susceptible d'être transformée dans un *ça* aveuglé, à savoir, dans un pur effet lié à une cause précédente, sans que l'émergence d'une intuition intellectuelle, fût-elle aperçue par le moindre geste d'autolimitation, demeure possible.

Dans cette même direction qui vise la restauration de l'intuition intellectuelle, le renouveau de la pensée sur le sens de la pulsion se veut lié à une capacité d'analyse qui dépend d'un voir réfléchi développé à la lumière d'un processus d'apprentissage. Ainsi, le retour à Fichte sera à notre sens pertinent, car ce dernier mobilise, dans *Les Lettres sur*

---

<sup>1</sup> Cf. RICOEUR, Paul, *De l'Interprétation, essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris, 1965, p. 136.

*l'éducation esthétique*, un type de compréhension portant sur les effets potentiateurs de la *pulsion esthétique*. Cette puissance révélée au jour de l'analyse et du regard attentif des motions affectives, comporte une forme d'autolimitation qui s'institue en tant que fonction signifiante de l'agir sur soi. En d'autres termes, l'éveil à l'attention sur soi qui ne peut pas se passer d'une figure de limitation initiatique, souvent identifiée à celle de l'*analyste*, se révélera productrice dès lors qu'il s'agira de créer des nuances et des significations spécifiques à l'aune de l'auto-activité. Dans le texte de Fichte, on remarque un lien entre l'intuition intellectuelle (que l'on définira en tant que *conscience de la détermination de soi*) et la conscience immanente à toute limitation du poser de l'objet, par le *choc* affectif. L'attention particulière que Fichte accorde aux divers sentiments met en avant l'émergence d'un savoir analytique qui s'empare de la question de la liberté (en ceci qu'elle est interprétée comme auto-détermination par le poser), pour la relier à son émergence effective dans sa limitation à jamais indépassable, en tant que conscience de *quelque chose*. Alors que le Moi s'oriente sur des objets divers, et cela au gré d'une affectivité toujours mouvante, Fichte propose d'analyser le type de rapport qui se construit autour du sentiment lié à l'obtention ou non de l'objet, tout en créant un suspens méthodique à l'égard de ce qui est à tort considéré comme cause de l'accroissement du pouvoir de soi (ce que Marc Maesschalck dénomme aussi *archi-potentialisation* de soi). En effet, l'enjeu de cette approche apparaissant dans les *Lettres sur l'Éducation Esthétique*, consiste par conséquent, d'une part, à faire la transition vers l'emploi de la méthode (analytique) propice au déploiement d'une compréhension sur le désir, et de l'autre, introduit la figure de l'éveil qui est propre à l'analyste situé au cœur de la fonction signifiante du Moi. Le recours à l'éveil de la *force vivifiante* (l'*Esprit* selon Fichte) *pour le sens interne* reprendra à son compte le questionnement autour des enjeux sur la genèse du concept de pulsion, afin d'en dégager un rapport particulier avec la *pulsion esthétique*, en ceci qu'elle est le principe qui entraîne la subjectivité vers la satisfaction d'une telle force vivifiante. Dans le texte fichtéen le terme «satisfaction», désigne avant tout un type de lien devant être accompli par le biais de l'institution symbolique, de la culture (on se penchera plus longuement sur l'occurrence spécifique de ces termes au cours du troisième chapitre), et ceci non pas selon l'approche freudienne qui consiste à comprendre la satisfaction à partir de l'homéostasie, mais en traitant le concept de sublimation avant la lettre. Fichte fait appel à la pensée d'une série

de voisinages conceptuels généralement identifiables à ceux du champ psychanalytique. Des termes tels que pulsion, satisfaction, aspiration, désir, font tous partie de la constellation fichtéenne de la *Trieblehre* et engagent le cours de nos réflexions entre autres, dans un dialogue fructueux entre l'idéalisme allemand et la psychanalyse. Ainsi, à l'intérieur de ladite interprétation que nous nous attèlerons personnellement à mettre à jour, l'on montrera dans quelle mesure le motif de l'Esprit traité dans les *Lettres*, semble condenser les *points de rencontre de la compréhension humaine*. Le type de compréhension qui se dégage dans l'objectif que nous visons, s'avère en effet porteur de l'imbrication sur laquelle nous insisterons au fil de notre démarche, à savoir celle qui réunit le principe d'investissement de la pulsion, dans des agencements d'ordre symbolique à l'intérieur de l'Esprit (ou Institution symbolique). Afin d'introduire la subjectivité dans la production héritière de l'Esprit, la figure de l'éveil devra participer d'une réflexivité<sup>2</sup> accrue, indépendante en ce sens de tout précepte de répétition porté à vide. Le rapport singulier entre analyste et analysant, présuppose de la sorte l'effacement de la personne de l'analyste, au profit de la transmission d'une fonction signifiante. Ce n'est qu'à partir de cette possibilité foncière de pouvoir rompre avec la répétition d'un discours, qu'une parole émerge (certes, toujours déjà inscrite dans la répétition d'une parole vivante, mais nuancée en ce sens particulier que la répétition *vivante*, inscrit quant à elle, la singularité de sa différence). L'on retrouve dans cette attitude propre à l'analyste, deux principes essentiels au déploiement de la parole en tant qu'expression du désir : *limitation* et *réflexivité*. La méthode ici mise à jour, correspond de ce fait à la démarche de la genèse à partir de laquelle on entend structurer notre compréhension du processus de subjectivation.

Il conviendra de saisir la rencontre singulière du texte fichtéen que nous analyserons comme le moment de basculement vers une introjection<sup>3</sup> du principe de limitation, dans des termes très proches de ceux de la psychanalyse, et qui prônent

---

<sup>2</sup> Concernant le tournant caractérisant la réflexivité de la genèse, dans son rapport à l'essor de la parole et la participation avec la vie de l'Esprit, nous sommes reconnaissant des propos éclaircissants émis par Alexandre Schnell. Cf. SCHNELL, Alexander, *L'effondrement de la nécessité*, MILLON, Grenoble, 2015, p. 204.

<sup>3</sup> « Il s'agit, au contraire, d'assumer une incertitude, d'intérioriser un non-pouvoir, une limitation, autant celle qu'exprime autrui que celle qui s'exprime en soi aussi bien à l'égard d'autrui qu'à l'égard de soi, - bref, d'incorporer un doute non ad extra, comme Descartes et toute la première génération de la philosophie moderne jusqu'à Wolf, mais ad intra », MAESSCHALCK, Marc, « Esthétique et psycho-analyse. La réponse du jeune Fichte à Schiller concernant l'éducation », in *Revue roumaine de Philosophie*, 2012, Bucarest, p. 21.

précisément l'adoption d'une disposition à l'action sur la base d'un redoublement des résistances (dans la mesure où la résistance à la résistance se constituerait dans un principe de *force*). Ainsi, la figure de l'éveil évoquée ici ne tient pas seulement à la structure du récit, mais anticipe aussitôt le moment structurant de la limite de la pulsion. Par conséquent si l'analyste endosse ce rôle fondamental de pouvoir éveiller la capacité de l'analysant à ramener l'attention vers des liens de dépendance ou d'épanouissement indument attribuables à l'objet, le déblocage qui apparaît subséquemment à la lumière de la réflexion analytique (si un terme comme celui de «cure» peut être introduit dans le sillage de la pensée fichtéenne), consiste à travailler sur une série d'interprétations<sup>4</sup> des faits, au moyen desquels seul le recours à une dialectique interprétative peut restaurer la capacité du sujet à s'identifier dans son dire. Ce qui s'ajoute à la parole par l'ordre de la compréhension, n'est pas une signification déterminée, mais avant et surtout la possibilité du dire. Maldiney restaure également à notre escient la discussion portant sur l'éveil à l'action, au sens de la pulsion dans son rapport à l'institution symbolique du sujet, et s'écarte ainsi de toute conception qui voudrait identifier la psychanalyse à quelque procédure prompte à délivrer une signification cachée. Ce moment ouvre la réflexion inaugurée par Fichte à l'égard de la psychanalyse, au profit d'une analyse phénoménologique sur la définition du sens. En dépit de toute conception reçue, la notion de sens que l'on entend mettre à jour au cours de notre réflexion apparaît dans son apparaître même, c'est-à-dire, sans être détachée du processus lié à son explicitation en tant que sens se faisant (donc immanente à celle exposée qui caractérise toute genèse). Dans cette mesure, il sera aussi question de comprendre que

---

<sup>4</sup> Evoquons à cet effet les propos de Jean Oury autour de la portée de l'interprétation, seul moyen en mesure de susciter l'arrachement à soi de l'état d'une simple présence contemplative, immiscée dans le plan factuel qui caractérise souvent le récit de l'existence, vers celui qui fait droit à la genèse dans l'identification entre le dit et le dire. De telle sorte, il n'est pas question de présupposer quelque signification voilée afin de garantir le salut immanent au processus de subjectivation, mais plutôt, d'associer l'émergence même de la parole à celle du désir : « C'est dans ce sens que, lorsqu'on avait parlé de l'interprétation, il y a quelques années, j'avais insisté, d'une façon un peu paradoxale en disant que l'interprétation, ce n'est pas l'interprétation de quelque chose, car on reste là dans une dimension trop classiquement, disons, herméneutique de trouver une signification. Il ne s'agit pas de gloser sur quelque chose qui est présenté. La véritable interprétation : j'avais été jusqu'à dire que *l'interprétation, c'est l'interprétation!* (...) Elle se produit souvent entre deux séances, en rapport avec, disons, des phénomènes de rencontres, dans un système dont on peut voir plus ou moins la maîtrise, mais qui n'est pas de la suggestion : un système aléatoire, c'est-à-dire où il y a du hasard, où il y a de la rencontre. L'interprétation apparaît là comme, non pas une illumination, ce n'est pas dans la catégorie de *Nadja*, mais comme quelque chose qui, d'une façon très subtile, va modifier une partie de l'existence du sujet », OURY, Jean, *La décision, Séminaire 1985-1986*, La boîte à outils, Clinique de la Borde, Cour Cheverny, 2015, p. 6.

le sens n'est pas un sens caché, mais répond plutôt à une dialectique immanente à toute véritable analyse, entre un *sens latent* et un *sens manifeste*. Ici, Maldiney va dans la direction de nos propos et augure le sillage d'une compréhension analytique qui rend justice à la *direction de sens* apportée par une *histoire individuelle*<sup>5</sup>. Il en résulte que si selon Maldiney, le sens est corrélatif d'une *négativité des résistances*, et cela dans un processus d'explication *avec soi-même* et *avec l'autre*, la limitation structurante ne pourra pas voir le jour sans une correspondance avec la dialectique de l'apparaître du sens. Les interprétations qui fondent à bon escient la raison d'être de l'analyste, présupposent une manière d'accéder au sens de l'autre qui ne s'assimile surtout pas au geste de l'appréhension de la chose, mais vise au contraire une approche infinie fondée sur le précepte de sa non-objectivation (ce qui sera largement abordé lors de notre dernier chapitre). Certes, la question éthique liée à la compréhension d'autrui sera abordée dans notre champ de réflexion, d'une manière différente du procédé ontologique en ceci que ce dernier comporte un procédé d'objectivation qui ne tient pas à la possibilité d'une parole toujours existante dans son ouverture. Au moyen du même procédé d'accès à la compréhension, il sera possible de faire appel à la transcendance des mondes, là où s'inscrit toute subjectivité qui émerge à l'expression de son désir. Ici l'on met en avant une notion de monde qui vaut pour autant qu'elle soit une direction de signification ouverte à sa compréhension. La démarche de Maldiney nous interpelle d'autant plus qu'il réunit dans sa pensée le principe de signification du monde grâce à la dialectique entre sens latent et sens manifeste, ou ce qui revient au même entre la compréhension et l'exercice de son expression<sup>6</sup>. Le recours à une telle dérive de la pensée en phénoménologie anticipe le mouvement à venir (dans le quatrième chapitre), où il sera abordé grâce au cadre de la pensée psychiatrique, à travers le lien entre le monde et le soi, lien indissociable, comme on le verra, du critère de la réalité.

Afin de nous attaquer à la question portant sur la nature de la fonction du psychiatre dans le quatrième chapitre, Wolfgang Blankenburg apparaîtra comme le choix conséquent au moment de desceller l'instance qui se trouve en amont de tout processus de

---

<sup>5</sup> MALDINEY, Henri, *Comprendre in Regard, Parole, Espace*, l'Âge d'Homme, Lausanne, 1973, p. 31.

<sup>6</sup> « Ainsi ce double mouvement du concept et de l'objet, le déploiement des sens dans l'explication et leur recueillement dans la compréhension, l'homme en sa genèse l'accomplit à signifier le monde et soi-même », *ibid.*, p. 28.

subjectivation, c'est-à-dire, dès lors qu'il s'agira de traiter le problème relatif à la constitution de la subjectivité. Par constitution il faut entendre la « structure interne de la construction selon laquelle le « *quelque chose* », est, pour nous et pour nos patients, là »<sup>7</sup>. Dans ces termes très généraux il est envisageable de dire que la tâche qui fait appel à l'intervention du psychiatre, est précisément celle concernée par une défaillance à l'intérieur de la structure subjective (ce qui n'est pas le cas de l'analyste qui s'occupe du névrosé et d'un récit déjà structuré dans le fil du temps). Si la notion de structure dans le déploiement de notre raisonnement a un sens, c'est qu'elle relève précisément d'une instance constituante, où le moment déjà institué (donc corrélatif d'une institution symbolique dans laquelle différentes formes de sublimation pulsionnelle sont déjà prises en considération) n'est pas encore atteint. Ainsi l'absence de structure ou son instabilité, indique l'existence d'un écueil majeur dès qu'il s'agira d'opérer la distinction basale entre l'imaginaire et le symbolique. Si la pulsion s'avère contrainte à la pure complaisance dans l'immédiat d'une satisfaction qui excède la possibilité de symbolisation et qui au lieu de s'investir dans l'inventivité relative aux objets de la culture, s'avère plutôt asservie dans la poursuite de sa pure finitude (en tant que pulsion de mort), c'est parce que la pure mécanicité de l'auto-activité prend le pas sur le critère d'auto-limitation. De prime abord, l'enjeu consistera à renouer avec l'intérêt du psychiatre pour la restauration de la constitution subjective, ceci dans la mesure où, selon Blankenburg, elle est le point de départ qui permet à quelqu'un d'entamer la possibilité de transcender vers différents *domaines de signification* définissant le monde de l'individu. La recherche de Blankenburg sera d'autant plus intéressante dans la suite de notre démarche, qu'elle aura recours au développement de la notion de réalité, immanente on le verra, au lien entre le soi (qu'il s'agira de définir par le biais de Winnicott) et le monde. Aussi, le rôle du psychiatre concerné par la constitution du processus de subjectivation sera interpellant au moment de toucher à la question apparemment évidente de la définition de *quelqu'un* ou *quelque chose*. Sur ce point l'on verra que le fait même que *quelqu'un* puisse se définir comme tel, repose sur un critère d'identité lié à une conception de soi en tant qu'entité au niveau de la représentation du corps (là où les réflexions de Pankow et Blankenburg convergent). Qui

---

<sup>7</sup> BLANKENBURG, Wolfgang, *La signification de la phénoménologie pour la psychothérapie* in *Psychiatrie et existence*, MILLON, Grenoble, 1991, p. 182.

plus est, la compréhension du monde, une fois révélé son lien indissociable avec le corps, nous permettra un retour fondamental à Fichte, dans la mesure où l'on remarque déjà chez ce dernier (notamment dans la Doctrine de la *Science Nova Methodo*), l'amorce d'une direction de pensée qui s'articule sur un même registre de discussion quant aux définitions des termes *monde, corps propre et conscience*. La réintroduction du motif fichtéen dans le cours de nos investigations sera d'autant plus significative qu'elle ne sera pas exclusivement centrée sur la pensée du lien entre le corps et le monde, mais impliquera aussitôt celui, encore moins évident, entre l'apperception (en tant que conscience de soi, relative au *Je transcendantal* dans les termes utilisés par Blankenburg) et la conscience de la chose (relative au *Je empirique*, selon Blankenburg). Il sera aussi dans notre intérêt de démontrer que ce lien fait problème dans l'analyse développée par Blankenburg à propos d'un cas de schizophrénie (*La perte de l'évidence naturelle*), dans la mesure où la plainte de sa patiente (Anna) concerne précisément la défaillance du *va de soi* (en ceci qu'il devrait être tenu pour évident) du lien entre la conscience de soi et la conscience de la chose. Notre intérêt sera donc aussi guidé par le besoin de fournir un éclaircissement rétroactif concernant la primauté accordée à Fichte dans le processus de subjectivation. Si effectivement, à la lumière du cas étudié par Blankenburg, l'évidence du lien entre ces deux registres du *Je* fait problème chez ce dernier, ce sera d'après ce que nous entendons affirmer, parce que la portée de l'hypothèse catégorique n'a pas été suffisamment mise en évidence, en tant que moyen permettant de desceller une interprétation qui se veut pourtant insérée dans le cadre interprétatif de l'idéalisme transcendantal. Le recours à la figure de la subjectivité transcendantale issue du cadre fichtéen, nous permettra en effet, selon notre critère, de mieux cerner l'interprétation sur la nature de la *perte d'évidence* et de penser autrement le caractère d'autostance qui échoit à toute subjectivité redevable à son poser par le poser du Non-moi.

La prégnance de la pensée fichtéenne relative à la représentation du corps propre (dans la *Nova Methodo*), nous semble à ce point importante dans son dialogue avec Pankow, qu'elle nous permettra de mieux saisir la portée de l'intuition intellectuelle guidant nos propos par rapport au rôle de la psychiatrie dans le processus de subjectivation. Pankow situe en effet la question de l'unité du monde en correspondance directe avec l'unité de la représentation du corps propre. Or, la dissociation du corps, en tant

qu'éclatement de fragments désormais inconnexes, fait problème chez le malade psychotique qui ne peut pas se saisir depuis sa totalité au moment de faire face à l'Autre du désir. Il sera aussi d'une importance majeure au profit de nos développements, de relever grâce à la finesse des réflexions menées par Pankow à l'égard du corps propre, l'incorporation de la limite dans sa portée structurante. Qui plus est, la limite apparaîtra dans ce champ spécifique de la pensée en psychiatrie sur l'unité du corps propre, comme étant éminemment liée à l'émergence de la créativité<sup>8</sup> (ce par quoi nous verrons dans quelle mesure sera profitable un rapprochement entre Winnicott et Pankow relatif à la limitation de la pulsion, afin qu'elle puisse être nuancée dans sa portée créative). Le tournant qu'il s'agira d'identifier chez Pankow lors du déploiement de ses réflexions relève également de l'emploi, remarquable à nos yeux, du poser de la différence contenue dans le Moi, à travers la figure du Non-Moi, fondamentale selon les assertions de la psychiatrie, au moment d'effectuer le passage vers l'instance dénommée de *génitalisation* (là où le pas immanent à l'expression du désir de l'Autre, confirme la restructuration réussie de la représentation du corps vécu, suite à la psychothérapie développée par Pankow). À travers différents biais, il sera question de comprendre l'ampleur accordée à la représentation du corps propre, quant au rôle primordial qui lui échoit dans la constitution d'une conscience de la manière dont l'individu occupe l'espace vécu. La brisure repérée dans la structure individuelle, tel est l'objectif aux yeux de Pankow, devra être soudée par la suite, moyennant l'intervention assidue sur la représentation fragmentée qu'a l'individu des fragments du monde. L'un des enjeux fondamentaux selon Pankow, sera précisément celui de pouvoir ouvrir l'espace vécu à sa dimension symbolisante<sup>9</sup>. Une fois reconnue la primauté de la dimension spatiale, le passage vers la dimension cette fois-ci temporelle, ouverte à la symbolisation par le déploiement d'un récit de soi, pourra voir le jour, et de manière plus précise, en tant qu'analyse. En ce sens, selon Pankow, tout en suivant l'acheminement vers lequel nous prétendons conduire notre lecture du processus de

---

<sup>8</sup> « La créativité se fonde sur une reconnaissance de la limite de l'être humain confronté à l'illimité de l'univers. La forme, cette limite de la finitude par rapport à l'infini, nous amène à poser le problème de la structuration de la limite – Grenzerfindung », PANKOW, Gisela, *L'homme et son espace vécu*, Aubier Éditions, Paris, 1986, p. 11.

<sup>9</sup> Cf. *ibidem*.

subjectivation, fera son apparition la parole, en tant que facteur indissociable de la rencontre du sens dans l'analyse.

Si la reconstitution de la représentation du corps propre augure l'entrée dans l'analyse<sup>10</sup>, le pas logique à entreprendre, suivant la quête du désir de l'Autre, sera porté par la capacité de l'individu à faire sienne toute rencontre, en ceci qu'elle est susceptible d'y être symbolisée ; autrement dit, l'enjeu sur lequel s'enclenchera la continuité de nos réflexions (lors du cinquième chapitre) consiste en la poursuite de la fonction signifiante du sujet à travers la parole, précisément là où repose la certitude de l'existence dont le malade psychotique manque<sup>11</sup>. Or, la certitude de l'existence sera à comprendre d'après l'acte du désir, en ceci qu'il est intimement lié à la capacité du sujet à signifier un monde, à lui procurer un sens. Ainsi, il sera aussi question de puiser dans la spécificité d'un tel désir, qui par rapport à la complexité de la définition qui lui échoit, du moins en psychanalyse, se retrouve à la charnière de la satisfaction d'ordre biologique et de la demande d'amour ou reconnaissance. Le maintien de cette capacité à produire un résidu entre ces deux facteurs<sup>12</sup>, fera également l'objet de nos analyses, car il implique aussitôt, d'après la réflexion que nous voulons entretenir, la préservation d'un écart de réflexivité sans lequel la parole ne pourrait pas être découverte. En ce sens, Lacan affirme avec justesse que le désir est corrélatif d'un *manque à Être*<sup>13</sup>, car il ne peut être accompli que de façon partielle et n'est pas en mesure de prétendre à quelque figure de totalisation (ce que l'on pourra plutôt attribuer à la *pulsion de mort*). Il sera également question d'entrevoir dans quelle mesure le désir, dans sa spécificité, comprend à l'aune de sa constitution, la présence d'un objet dont la rencontre particulière suit le dessein de l'inventivité (en tant que manière de *créer* un agencement), et non pas la détermination d'ordre biologique en tant que *fin* ou satisfaction de la pulsion. Si l'enjeu de la cure sera posé à la suite de nos analyses, dans la mesure où elle s'avère corrélatrice de la capacité à exprimer le désir, il faudra aussitôt revenir sur la spécificité de la parole et sur la différence qu'elle comporte par rapport au discours. Dans cette optique propre au cadre psychanalytique, on fera allusion à la distinction entre *parole vide* et *parole pleine*. Or, la parole ici visée sera

---

<sup>10</sup> Cf. PANKOW, Gisela, *L'Être-là du schizophrène*, Flammarion, France, 2006, p. 15.

<sup>11</sup> Cf. JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, PUF, Paris, 1984, p.113.

<sup>12</sup> Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 691.

<sup>13</sup> BUTLER, Judith, *Sujets du désir*, PUF, Paris, 2011, p. 231.

analysée dans sa spécificité en tant qu'*acte de parole* ou parole dite *réussie* devant être traitée à la lumière du *non-dit* du dire, c'est-à-dire à travers des symptômes liés à une dialectique interprétative, on l'a dit, entre *sens explicite* et *sens latent*. Il faudra ainsi prendre en compte l'émergence de cette parole liée au dire, car l'individu investi dans l'analyse des scissions de son propre discours, des limites qui se présentent successivement afin de coder le désir de *l'Autre*, ne pourra parvenir à une lecture adéquate de son inconscient, sans intervenir activement dans la création d'une autre manière de se rapporter à son dire. Autrement dit, celui donnant lieu à l'usage de sa parole, ne pourra aucunement s'effacer dans un discours pétrifié, comme si ce dernier parlait à sa place. Nous tâcherons de montrer à quel point le sujet visé en psychanalyse est le «parlant» et non le «parlé»<sup>14</sup>. Le dire investi dans l'avènement de la parole est impliqué par la présence absolue de l'Autre, voire, par la présupposition de sa réponse<sup>15</sup>. L'Autre apparaît dans son altérité car il est désirable ; il comporte toujours la différence qu'il donne à voir au sujet. Si tel que nous entendons l'affirmer au cours de nos réflexions, le désir atteint la place de l'Autre, ce n'est qu'en comprenant l'implication réfléchissante du sujet qui assume la tâche d'un devenir signifiant pour l'Autre.

L'Autre du désir devra être saisi à la lumière d'un rapport métaphysique, c'est-à-dire, toujours au-delà de toute implication dans un précepte de satisfaction ; la connaissance liée à l'Autre atteindra de la sorte un caractère débordant<sup>16</sup>. De ce fait, les réflexions menées par Emmanuel Levinas (vers la fin du cinquième chapitre) nous conduiront vers un chemin de pensée qui accorde à cet Autre une dimension d'incommensurabilité, source d'une aspiration permanente. Cet accès à la compréhension de l'aspiration qui dépasse le registre de la satisfaction biologique atteindra précisément,

---

<sup>14</sup> « L'absence de la parole s'y manifeste par les stéréotypies d'un discours où le sujet, peut-on dire, est parlé plutôt qu'il ne parle : nous y reconnaissons les symboles de l'inconscient sous des formes pétrifiées qui, à côté des formes embaumées où se présentent les mythes en nos recueils, trouvent leur place dans une histoire naturelle de ces symboles », LACAN, Jacques, *Écrits*, op. cit., p. 280.

<sup>15</sup> : « Précisons ce rapport à la présence de l'Autre : il n'y a pas de parole sans l'attente de la parole de l'Autre qui peut éventuellement venir, comme parole de réponse ou comme parole qui coupe la première parole », JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, op. cit., p. 116.

<sup>16</sup> « L'Autre se présente alors comme Autrui, montre un visage, ouvre la dimension de la *hauteur*, c'est-à-dire déborde *infiniment* la mesure de la connaissance », LEVINAS, Emmanuel, *Transcendance et Hauteur*, in *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Cognac, 1994, p. 53.

d'après Levinas, la définition du Désir<sup>17</sup>. Il s'agira pour nous de faire appel aux acquis préalables concernant la notion de transcendance (qui sera traitée selon la nuance spécifique apportée par Blankenburg) vers l'Autre, en lien direct avec l'avènement du Désir. Les propos à traiter au sujet du désir chez Levinas (complémentaires de ceux de Pankow) mettront également en évidence la question de la différence de l'Autre contenue dans le Même, car il sera question de comprendre le Désir dans sa démarche métaphysique, c'est-à-dire, aucunement analysé à la lumière d'un précepte de complétude<sup>18</sup> qui le rabattrait dans la présupposition ontologique d'une totalité.

La construction qu'il s'agira de développer au fil de nos réflexions, se veut en dernière instance requise par l'écart de réflexivité qui constitue le Moi dans la portée qui le mène vers l'Autre.

---

<sup>17</sup> « Désir – aspiration qui ne procède pas d'un manque – métaphysique – désir d'une personne », LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1971, p. 275.

<sup>18</sup> « Le désir métaphysique a une autre intention – il désire l'au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter. Il est comme la bonté – le Désiré ne le comble pas, mais le creuse », *ibid.*, p. 4.

PARTIE I.  
GENESE DE LA PULSION ET COMPREHENSION ANALYTIQUE.



## INTRODUCTION A LA PREMIÈRE PARTIE.

Dans notre recherche, la pulsion est abordée comme une instance à partir de laquelle on aborde la problématique de l'agir du Moi, et par la suite, le questionnement autour de sa possible défaillance. Cet agir (*Tathandlung*) sur soi par le poser, appréhendé par Fichte comme un moment initiatique qui confère toute cohérence et teneur à la *Wissenschaftslehre*, du début jusqu'à la fin, instaure une démarche génétique dans la philosophie transcendante, qui diverge en ce sens du kantisme en ceci que sa spécificité réside dans l'identité constante, sans cesse renouvelée, entre le pensant et le pensé<sup>19</sup>, entre l'agir et le dire. On ne peut en effet considérer le passage de Kant à Fichte, sans reconnaître en même temps le rapport réfléchi qui place le Moi au-delà de tout substantialisme ; le Moi est désormais à partir de Fichte, son propre agir.

En ce sens, il convient de rappeler brièvement le point de départ auquel Fichte s'est confronté au moment de construire sa propre philosophie, par le biais de la pensée de Reinhold, chez qui on reconnaît déjà une première tentative de dépassement de Kant, quant à la différence de nature relevée entre l'intuition sensible et la forme de l'entendement. Pour Reinhold, en tant qu'instance qui précède la scission Sujet/Objet, une telle différence serait simplement résorbée par le constat d'un fait de conscience (*Tat*)<sup>20</sup>. Or il s'agit, au dire de Fichte, d'une position qu'il convient à juste titre de blâmer, dans la mesure où elle n'est pas proprement transcendante, car elle n'est pas en quête des conditions de possibilité de l'expérience ; autrement dit, Reinhold ne va pas à la rencontre de ce qui rend possible la constatation de ce fait de conscience. Par conséquent, cette fois-ci selon Fichte (*Introduction à la Doctrine de la Science*), il existe deux positions susceptibles de démontrer cette relation à la conscience. Soit le sujet détermine l'objet : idéalisme. Soit c'est l'objet qui détermine le sujet : réalisme ou dogmatisme. Le dogmatisme, tout du moins celui de souche empiriste, exclut une distinction tranchante entre Moi et le monde, dans la mesure où la subjectivité n'est ici que le résultat des conditionnements sensibles ;

---

<sup>19</sup> « Toutes les WL sont identiques en ce que, en chacune d'elles, le moteur de la démonstration est l'identité requise entre le réfléchi et le réfléchissant, la congruence entre l'effectué et l'effectuation », THOMAS-FOGIEL, Isabelle, *Présentation*, dans *Doctrine de la Science, exposé de 1812*, PUF, Paris, 2005, p. 13.

<sup>20</sup> Cf. ALTMAN, Matthew et COE, Cynthia, *The fractured Self in Freud and German Philosophy*, Palgrave Macmillan, U.K., 2013.

il refuse donc la spontanéité du jugement pour rendre compréhensible la multiplicité des impressions sensibles. Fichte, on le sait bien, se réclame idéaliste en ce sens et prône la détermination du Moi<sup>21</sup>, en tant qu'auto-détermination par le poser. Pour Fichte on ne parle pas d'un fait de conscience comme à la manière de Reinhold<sup>22</sup>, mais plutôt d'un poser constant en tant qu'*acte*<sup>23</sup> (*Tathandlung*). C'est donc la mise en œuvre de la pensée fichtéenne qui compte finalement, et non l'analyse d'une forme déjà donnée dans les synthèses de l'entendement. La Doctrine de la Science ne vise pas le constat d'une synthèse, mais son effectuation. Fichte inscrit sa différence de façon novatrice, en rappelant que sa méthode s'avère effectivement synthétique et non analytique, et qu'elle est à reconnaître par une composition progressive moyennant le *poser*<sup>24</sup>. La cohérence de l'œuvre fichtéenne ne peut être comprise qu'à travers cette spécificité du poser, en tant qu'acte qui doit (*soll*) toujours être entretenu, et qui est à l'origine du concept de pulsion comme auto-activité.

Envisager une exposition du Moi à partir du transcendantalisme fichtéen n'est pas une tâche accomplie une fois pour toutes. La Doctrine de la Science, par sa reprise permanente à travers différentes versions élaborées entre 1794 et 1814, en est la preuve. Dans la mesure où ce qui caractérise la subjectivité s'avère être le poser constant comme *Tathandlung*, le constat de l'activité doit être toujours entretenu, de sorte que le Moi soit bel et bien défini à partir de l'affirmation d'après laquelle il est en même temps *quelqu'un* et *quelque chose*. De ce fait, selon une entente entre le *faire* et sa *limitation*, le Moi entrevoit sa redéfinition permanente. Ainsi, il convient d'affirmer que le Moi ne peut être aucunement constitué en rapport avec sa stase, mais avec son extase, dans la sortie à soi sans laquelle aucune forme n'est en mesure de contenir *quelque chose* de l'expérience.

---

<sup>21</sup> FICHTE, Johann Gottlieb, « Die Wissenschaftslehre nova Methodo », in *id.*, Gesamtausgabe, Werke, Band IV,3, Reinhardt Lauth, Erich Fuchs (hrsg.), Stuttgart-Bad Canstatt 2000, p. 356. ; FICHTE, Johann Gottlieb, *La Doctrine de la Science Nova Methodo*, traduction en français par Ives Radrizzani, L'Âge d'homme, Lausanne, 1989, p. 81-82 : « Le Moi considéré comme activité donne le moi, considéré au repos il donne le non-moi. L'aspect du moi en tant qu'actif ne peut pas se présenter sans l'aspect du moi au repos, c'est-à-dire, comme non-moi. C'est pourquoi le dogmatisme qui ne pense pas le moi en activité n'a pas de moi du tout. Son moi est accident du non-moi. L'idéalisme n'a pas de non-moi ; pour lui, le non-moi n'est qu'un autre aspect du moi. Dans le dogmatisme, le moi est un mode particulier de la chose ; dans l'idéalisme, le non-moi est une manière particulière de considérer le moi ». Nous utiliserons le sigle GA pour nous référer à la version allemande du texte.

<sup>22</sup> Cf. ALTMAN, Matthew et COE, Cynthia, *The fractured Self in Freud and German Philosophy*, *op. cit.*

<sup>23</sup> GA IV 3, Commentaire de Ives Radrizzani, *ibid.*, p. 68.

<sup>24</sup> GA IV 3, p. 359 ; trad., fr., p. 84.

Enfin, nous verrons en quoi la question de la pulsion ici dévoilée, dans la rencontre de sa genèse en tant que concept, se donne à voir comme une clé de lecture sur l'ensemble de la Doctrine de la Science de Fichte d'une part, et relève d'une *Ouverture à autrui*, de l'autre. Or, le moment relatif à la compréhension de l'ouverture demeure incontournable, si l'on cherche à repérer par la suite ce qui est susceptible de faire stagner l'activité subjective et arraisonne pour ainsi dire, le rapport au transcendantal. Si par conséquent, comme nous essaierons de le mettre en évidence, Henri Maldiney construit, à partir de son analyse de la pulsion chez Fichte, le concept de *Transpassibilité* en tant qu'*Ouverture à toute rencontre*, une approche critique de ce concept nous semble pertinente, car la transpassibilité se dégage d'une emprise sur le moment objectif de la pulsion fichtéenne.

L'approche ici décrite vise donc la question de l'identité et celle d'un processus de subjectivation spécifique. Ainsi, la progression de notre raisonnement ne peut aucunement faire l'économie des trois moments indépassables de la *Trieblehre* fichtéenne, dans lesquels est exposée tout autant la genèse de la pulsion ou auto-activité, que la méthode d'identification à soi dans l'agir réfléchi, propre à la Doctrine de la Science ; ces trois moments étant ceux des *Principes de la Doctrine de la Science* (1794), de *Le Système de l'Ethique* (1798) et de la *Doctrine de la Science Nova Methodo* (1798). S'enraciner en partie dans une telle tradition de la pensée transcendantale, non seulement met en valeur une quête d'originalité (plusieurs interprétations s'accordent sur l'occurrence première du concept de pulsion dans la Doctrine de la Science), mais suggère également d'aborder la pulsion différemment de celui qui prône sa surdétermination organique, souvent identifiable au développement entrepris par Freud (notamment dans *Au-delà du Principe de Plaisir*). Chez Freud en effet, par rapport auquel on entretiendra une distance réflexive convenable aux propos de notre étude, s'élabore une théorie de la pulsion dans le champ de la psychanalyse, qui consiste à comprendre la confrontation permanente entre *Principe de plaisir* et *Principe de réalité*. Si donc à partir de ce moment décisif pour la psychanalyse, qui fait le partage entre la première et la deuxième topique, s'opère une opposition entre *Pulsion de vie* et *Pulsion de mort* (l'une ne pourra pas être comprise sans l'autre), sans nul doute un tel règlement conceptuel évacuera aussi bien la question de l'auto-détermination à l'agir d'une part, que celle de l'implication de soi dans le monde, comme étant celle de la subjectivité qui cherche sa propre transcendance dans une *Institution symbolique*

toujours déjà déterminante. Pour le dire autrement, une telle réappropriation de la pensée de la pulsion dans le champ de la psychanalyse freudienne réduit notre tentative initiale de poser la question autour du sens de la pulsion fondamentale, là où s'instaure une faille qui risque de se convertir en abîme (on verra en quoi les écrits de Maldiney nous conduisent vers cette interprétation de la folie). Par rapport à la faille (hiatus), il faut *toujours pouvoir* se situer dans un mouvement d'écart réflexif qui rend en même temps possible la rencontre du désir. En effet, il y va là d'une ouverture particulière qui interpelle la subjectivité au plus intime de sa constitution, pour aller à la rencontre de sa différence, comme une identification en soi de *ce qu'elle n'est pas* (Non-moi), en tant que vide de désir à entretenir par l'agir. Cela nous permettra d'amorcer le deuxième volet de cette lecture de la genèse fichtéenne, en repérant à l'intérieur de ce champ transcendantal, l'accès à autrui.

Bien qu'une compréhension de la genèse du concept de pulsion nous paraisse incontournable dans le noyau dur de la Doctrine de la Science, celle-ci est aussitôt renouvelée par le registre de la *Philosophie* qualifiée de *populaire*, tout particulièrement dans *Sur l'Esprit et la Lettre en Philosophie*, là où Fichte nous délivre des clés de lecture fondamentales visant surtout l'agir sur soi spécifique au processus d'apprentissage. Un tel objectif concerne tout autant l'accès théorique au domaine de la pulsion fondamentale (Urtrieb), que le rapport entre analyste et analysant<sup>25</sup>, au moment de saisir le composant affectif capable d'éveiller l'agir sur soi en tant que transfert. Il sera question dans cette mesure, de fonder toute compréhension de l'analyse relationnelle envisagée en tant que quête de sens, sur une *affection d'appel*.

Il est dans notre intérêt de rappeler qu'on ne pourra pas aborder la question des troubles de la subjectivité, sans comprendre la crise du rapport réflexif et l'empêchement de la conscience. Bien que l'activité pulsionnelle concerne au préalable une faculté d'auto-détermination constante, relative au Moi capable de se poser et de poser en même temps son objet, un tel positionnement de soi dans le monde n'est pas toujours *évident*<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Voir l'article très captivant concernant le propos, auquel nous ferons des renvois successifs : MAESSCHALCK, Marc, « Esthétique et psycho-analyse. La réponse du jeune Fichte à Schiller concernant l'éducation », *Revue roumaine de Philosophie*, op. cit., p. 5 – 22.

<sup>26</sup> On fera allusion dans la deuxième section de notre recherche à : BLANKENBURG, Wolfgang, *La perte de l'évidence naturelle*, PUF, Paris, 1991.

## CHAPITRE 1. DU DESTIN A LA DESTINATION.

### *1.1. Le destin de la pulsion.*

Notre problème est désormais de tracer une voie pour la compréhension du concept de pulsion, tout en identifiant en amont ce qu'il contient d'apparemment impossible à maîtriser, de destinal et d'invariable. Il convient d'établir une distance réflexive par rapport au présupposé d'après lequel la pulsion pourrait être en partie considérée comme une poussée aveugle, tout du moins enracinée, selon Freud, dans l'organe. Chez Freud l'organicité s'impose au moment de saisir le système pulsionnel dans lequel l'on peut identifier, en accord avec le champ d'étude psychanalytique, un but, un moyen et un objet. Ce partage systématique a déjà été assuré lors de l'apparition de la série de conférences rassemblées sous le titre de *Métapsychologie*, dont l'un des écrits les plus captivants pour la poursuite de notre démarche est *Pulsions et destins des pulsions*. Dans ce moment remarquable (1915), avant-coureur de la division entre la première et la deuxième topique, l'emprise sur le fond biologique du pulsionnel est explicitée :

Si, en nous plaçant d'un point de vue biologique, nous considérons maintenant la vie psychique, le concept de «pulsion» nous apparaît comme un concept limite entre le psychique et le somatique, comme le représentant psychique des excitations, issues de l'intérieur du corps et parvenant au psychisme, comme une mesure de l'exigence de travail qui est imposée au psychique en conséquence de sa liaison au corporel.<sup>27</sup>

Ce représentant dans l'ordre du psychique il s'avère important dans la mesure où il nous donne à voir un circuit certes quantifiable, mais qui maintient sa spécificité grâce à la profusion de ses possibilités d'expression. Ainsi, en tant que représentante psychique, la pulsion est toujours ramenée à un espace *topologique spécifique* dans la mesure où elle a

---

<sup>27</sup> FREUD, Sigmund, *Pulsions et destins de pulsions* dans *Métapsychologie*, Folio Gallimard, 1993, p. 17-18.

son *objet corrélatif* <sup>28</sup>(anus, bouche). Freud nous invite ainsi à penser le parcours de ce *morceau d'activité*<sup>29</sup>. Du fait de l'ampleur d'une telle réflexion, il convient de ne pas se limiter exclusivement à ce qui, en tant que conséquence d'une stimulation physiologique externe, s'exprime par une autre réponse physiologique d'origine interne, apparaît comme une occasion de penser les agencements multiples avec des objets, dont la finalité s'avérera la satisfaction. Dans l'intérêt de penser la complexité des rapports psychiques, Freud construit la pulsion comme motif (et non comme prétexte, mais comme cela même qui *meut* la vie psychique) de l'agir et lui assigne une logique de dépense dont la décharge ou la retenue ne sont presque jamais, immédiates. Ainsi, la pulsion se caractérise par : une *poussée*, ici entendue comme ce qui fait en elle sa force, c'est-à-dire l'élément quantifiable ; un *but*, à savoir, la satisfaction en tant que suppression de toute excitation toutefois localisable dans un organe ; une *source*, donc l'organe même qui subit la perturbation ou stimulation *représentée par la suite dans la vie psychique par la pulsion*<sup>30</sup> ; un *objet*, autrement dit le moyen matériel qui rend possible la satisfaction en guise de but. Quant à l'objet, il s'avère particulièrement suggestif du fait qu'il s'agit d'un composant du circuit de la pulsion, dans la mesure où c'est à partir de lui qu'une voie, différente de la dimension physiologique en ceci que son inventivité relève de *quelque chose d'autre* en tant que lieu d'inscription de l'énergie libidinale, se fraie pour opérer la transition vers le psychisme. L'objet, tel que Freud l'entend, est *ce qu'il y a de plus variable dans la pulsion*<sup>31</sup>. Cette variabilité est donc à penser dans l'économie réelle de la pulsion, en tant que composante visible de l'agencement opéré par l'individu toujours renvoyé à la constance de son excitation. D'après Freud, la source d'excitation de la pulsion est interne, sa manifestation permanente, et son évocation, impossible (on ne peut pas faire comme si ça n'avait pas eu lieu). Quant à la constance de la *poussée*, elle-même redevable aux conditions étayées par l'organe, elle se distingue d'une stimulation physiologique d'ordre externe, puisque cette dernière est momentanée, et son échéance, toujours contingente. Cela ne fait pourtant pas s'en tenir la pulsion au seul dessein de l'organe, à l'inverse, elle

---

<sup>28</sup> ASSOUN, Paul-Laurent, *Freud et Nietzsche*, PUF, Paris, 1980, p. 126.

<sup>29</sup> « Toute pulsion est un morceau d'activité (...) », FREUD, Sigmund, *Pulsions et destins de pulsions*, dans *id.*, *Métopsychoanalyse*, op. cit., p. 18.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

relève d'une fécondité toujours possible eu égard à son mode d'expression. Les relations, les agencements, seront aussi variés que les objets à rencontrer seront multiples. Pourtant, ce à quoi Freud fait allusion en termes de *destin*, est lié aux changements structuraux de la direction entreprise par la pulsion. Un tel destin s'accomplit, d'après Freud, en quatre cas de figure : le renversement d'une pulsion en son contraire (le couple masochisme-sadisme, tout comme celui du voyeurisme-exhibitionnisme), le retournement sur la propre personne (tout aussi applicable en tant que catégorie de destin, sur les deux *couples* ou cas de figure tantôt énoncés en rapport avec le renversement), le refoulement, et la sublimation. Quant aux deux premiers destins imprégnés d'une même logique, on ne peut affirmer le masochisme que sur une tendance tout aussi sadique à la base (le masochisme est un sadisme renversé déclare Freud), le problème principal autour de ce *destin* concerne la distinction de l'objet qui mène au sujet vers l'accomplissement du *plaisir d'organe* en tant que but. Ainsi, ce qui recouvre d'un trait pathologique le couple sadisme/masochisme est le fait de considérer la personne comme un objet<sup>32</sup>, là où la frontière du plaisir d'organe comme but propre et découverte du moyen qui mène au plaisir, devient méconnaissable en termes de limitation par l'autre. Une telle mise à l'épreuve du pouvoir dans le sadisme peut par conséquent changer d'objet. Un tel investissement libidinal, précédemment orienté vers autrui, risque aussi bien de se tourner contre lui-même en tant que masochisme. En ce sens, Freud affirme que la douleur peut occasionnellement mener quelqu'un au plaisir. Lors d'un stade plus poussé du développement de la pulsion, cette dernière est éventuellement susceptible de subir une *formation réactionnelle*, afin de transformer le sadisme en tant que perversion due à l'indistinction personne-objet, pour se structurer postérieurement comme pitié.

La possibilité inhérente à la pulsion d'être inversée en son contraire, lui confère le caractère d'ambivalence, au sens où sa mécanicité l'emporte parfois sur l'auto-limitation par une réaction consciente. Si donc les pulsions sexuelles, comme Freud l'affirme, sont quelque part impossible à maîtriser (elles se définiront par la suite comme actives ou passives), cela est explicable dans la mesure où elles émanent d'une même racine, d'une même source (l'organe) ; elles sont donc situables sur un registre auto-érotique, en tant que condition de possibilité pour sentir le plaisir en soi-même, que ce soit par soi-même ou par

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 26.

un autre. Dans cette optique, il existe d'après Freud une détermination du but passif ou actif de la pulsion, découlant de l'usage et de la forme de l'organe. C'est donc la source qui, ne pouvant désormais être mise à l'écart de l'économie libidinale, accède à une prééminence indépassable. Autrement dit, de par sa condition foncièrement auto-érotique, le moi n'aurait pas besoin d'une extériorité, il se suffirait à lui seul dans l'octroi du plaisir. Cependant, bien que l'épreuve du corps propre en tant que lieu de plaisir puisse hypothétiquement nous dispenser des stimuli externes, cela demeure illusoire de par la sollicitation permanente du monde. Ce moi-plaisir, comme Freud l'énonce, fonctionne de façon binaire en opérant des coupures par rapport à ce qu'il faut introjecter ou expulser (comme déplaisir), selon *un principe de plaisir* constant, en quête d'une satisfaction qui ne pourra aucunement devenir de son vivant la stase du pré-organique (à savoir l'absence de toute stimulation comme mort). En effet, si l'on suit la logique prônée par Freud, le Moi se trouve aux antipodes d'un monde toutefois conçu comme non-Moi<sup>33</sup>. Il revient donc au Moi-plaisir la tâche de devoir limiter l'afflux des sensations déplaisantes afin de purifier<sup>34</sup> sa propre condition. Ceci n'empêche pas de caractériser le mouvement permanent du sujet en termes d'expansion et de contraction, selon un positionnement propre au Moi par rapport à ce qu'il réussit à mettre à l'écart de lui-même comme non-Moi, moyennant le plaisir ou le déplaisir expérimentés. De ce fait, il est possible de conférer au Moi un caractère moteur par rapport au choix toujours en expansion des objets susceptibles d'aménager l'accès au plaisir. Si donc, de par sa condition auto-érotique, le Moi devient altruiste dans l'amour, ceci n'est en dernière instance fondé que sur un retour possible du plaisir, suite à l'abandon dans l'«objet» choisi. Freud énonce sans ambage la structure de l'amour sur une projection narcissique liée au plaisir d'organe<sup>35</sup>. Au sens strict alors, tout en demeurant dans la logique instaurée par Freud, il est judicieux d'admettre l'inexistence d'une *action désintéressée* ; il y va plutôt d'un agir en quête de son motif pour qu'il puisse être enclenché. D'autre part, tout en évoquant le *destin* du renversement de la pulsion en son contraire, l'amour risque, comme Freud le signale, de basculer dans la haine. Toutefois, l'opposition par un *non-Moi* s'avère vitale pour le Moi qui risque de sombrer dans

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 37

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 43

l'indistinction de lui-même par rapport à l'afflux des stimuli externes, tant qu'un agir spécifique (Freud parle très concrètement d'action musculaire ou d'imposition de silence) demeure indécidable. Trois polarités seront donc à mettre en exergue : Sujet (moi) / objet (monde extérieur), plaisir/déplaisir, actif/passif<sup>36</sup>. Suivant la lignée des oppositions, en ce qui concerne le couple plaisir-déplaisir, Freud mentionne la hiérarchisation à prendre en compte pour l'intérêt du développement du Moi, selon laquelle la *volonté* en tant que *détermination de nos actions* est indispensable<sup>37</sup>. La volonté sera corrélée à l'économie libidinale en tant que faculté d'aménagement du plaisir rapportée au Moi. Cette capacité de limitation du Moi demeure, selon Freud, essentielle aux propos de l'activité intellectuelle, tant qu'une motivation d'origine interne en guise de pulsion peut prévaloir. Il s'avère pertinent de préciser que le Moi ne pourra s'extraire de l'économie libidinale (le caractère destinal est ainsi patent), d'après laquelle un fond énergétique qui est *toujours déjà là* va persister dans son essor ou déni, en tant que condition de possibilité de l'agir pulsionnel. La poussée libidinale, qu'elle trouve immédiatement l'objet de sa satisfaction ou non, sera ultérieurement traduite comme défoulement ou refoulement.

Si l'expression de la pulsion se loge dans un objet, pour aboutir finalement à la satisfaction toujours déjà inscrite dans une source (organe), il n'est pas insensé de dire qu'une telle expression se fait moyennant un détour en tant que *principe de réalité* et pose, par la suite, à nouveau, les termes de la recherche jusqu'ici entamée par Freud. On assiste en effet en 1920 à la transition décisive vers la deuxième topique, au moment nodal de l'histoire de la psychanalyse où les concepts de *répétition*, *pulsion de vie*, *pulsion de mort*, *principe de plaisir* et *principe de réalité* acquièrent une plus grande consistance. Il est important de considérer plus précisément la relation intime qu'entretiennent le concept de répétition et la *pulsion de mort*, là où se met à jour non seulement une caractérisation de la pulsion qui n'avait jusqu'à présent pas été abordée, mais aussi une certaine genèse.

Nous devons donc revenir ainsi sur *Au-delà du principe de plaisir*, où l'on retrouve la plus importante formulation systématique autour de l'idée de répétition, en même temps que s'effectue la transition entre la *première topique* de la psychanalyse, relative à la

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

distinction classique entre l'*inconscient*, le *pré-conscient* et le *conscient* et la deuxième, érigée en fonction du *Ça*, du *Moi* et du *Surmoi*.

Quant à la fonction de la répétition, elle est saisissable en particulier à partir du rapport entre principe de plaisir et principe de réalité. Le *principe de plaisir* prescrit évidemment le plaisir, mais non sans être dépourvu d'une incessante recherche de compromis avec le *principe de réalité*, l'élément décideur de la juste mesure de plaisir à prendre, permettant au Moi de se conserver dans son *homéostasie*<sup>38</sup>. En effet, trop de plaisir risque d'ébranler le Moi du fait de sa surexcitation, et doit ainsi se résoudre soit dans son dégagement, soit dans son investissement par le refoulement. Dans cette perspective, dans *Au-delà du principe de plaisir*, Freud se rapporte initialement aux études biologiques réalisées à son époque concernant la couche corticale réceptrice, censée protéger le cerveau contre un excès d'excitations. Les stimuli ne peuvent en aucun cas, d'après cette perspective, être plus intenses que la disposition de l'organisme à se ressaisir. Il convient ainsi de questionner l'articulation constante entre le principe de plaisir et la source de déplaisir émanant en partie du *principe de réalité*. Le déplaisir ne découle par ailleurs pas simplement d'une restriction du plaisir opérée par le principe de réalité. Comme Freud l'affirme, le *principe de réalité* n'implique pas de façon immédiate le refus du plaisir, mais son ajournement. Ainsi, la satisfaction du plaisir se fait par le biais d'un grand détour imposé par le principe de réalité à travers un refoulement toujours à l'œuvre. Si le chemin à frayer pour aboutir à la satisfaction du plaisir s'avère long, le refoulé, étant inconscient, cherchera toujours son issue d'une façon ou d'une autre. Selon cette approche, le mécanisme par lequel le refoulé, en tant que source de déplaisir, est évoqué, dès lors que le principe de réalité vient relayer pour une grande part la satisfaction du plaisir, est la *répétition*<sup>39</sup>. Le refoulé cherche ainsi à « faire retour » dans le présent sous la forme de rêves, de symptômes, de mises en acte, etc. Il est donc intéressant de voir comment la passivité, en principe liée à la réception d'une stimulation excessive, obligeant le Moi à se conserver en refoulant une partie de cette stimulation et en mettant à jour le plaisir qu'elle pourrait produire, se permute et devient par la suite une activité compulsive. C'est

---

<sup>38</sup> Préface d'Élise Pestre in FREUD, Sigmund, *Au-delà du principe de plaisir*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2010, p. 13

<sup>39</sup> Cf. LE GUEN, Claude, *Dictionnaire freudien*, PUF, Paris, 2008.

exactement la répétition en guise d'action compulsive qui tend à reproduire le refoulé, à le présentifier tout en le conjurant. C'est pourquoi le symptôme est essentiellement répétitif et le sens même du symptôme ne peut être saisi qu'à l'aide du concept de répétition. On observe ici l'un des sens fondamentaux de la compulsion de répétition : engendrée par la recherche d'un équilibre entre principe de plaisir et principe de réalité – équilibre garantissant au Moi son autoconservation par le refoulement de son désir dans l'inconscient –, la répétition est en même temps le lieu où cet équilibre est sans cesse dérangé, et ce qui permet de maîtriser, de conjurer ce dérangement. On comprend ainsi de quelle manière la répétition peut être la source du blocage de l'action et de la transformation du sujet : elle évoque le désir refoulé d'une telle manière qu'elle donne l'impression de le réaliser, mais en produisant en réalité un mouvement à vide qui permet au sujet de demeurer à sa place.

L'un des éléments qui confère davantage de vigueur à la réflexion menée par Freud en 1920 sur cette question est la découverte d'un motif patent de répétition chez son petit-fils. L'aller et retour de la situation déplaisante est ici représenté par une bobine que l'enfant jette et cherche sans cesse à récupérer. Le contrôle apparent garanti par l'action de la répétition dans le jeu permet à l'enfant d'avoir une saisie ou de disposer d'une apparente mainmise sur la situation déplaisante qu'il cherche à recréer. C'est clairement du fait que l'enfant prononce les mots *Fort* et *Da*, représentant le *va-et-vient* de sa mère, sur laquelle il essaie d'avoir une prise, qu'il parvient à acquérir à un certain contrôle sur son propre déplaisir. Le refus de l'enfant face au départ inévitable de sa mère se traduit par le jeu de la bobine qu'il maîtrise à son gré et qu'il attire chez lui dans un «acte de vengeance». Freud affirme également que la répétition peut parfois atteindre un caractère plaisant chez les enfants qui sont en quête de leur identité, par exemple dans la lecture récurrente d'un même conte chaque soir. Ce dernier exemple s'avère intéressant dans la mesure où il permet de comprendre que toute répétition ne relève pas nécessairement d'un mouvement à vide qui représente le déplaisir à l'œuvre. En effet, on assiste également à des répétitions structurantes pour le sujet qui engendrent des habitudes «saines» permettant l'institution d'un ordre pratique nécessaire à l'existence (dans cette mesure, la propreté et le sens esthétique seraient liés à l'ordre dans sa répétition structurante). Freud se montre très clair sur ce propos dans le *Malaise dans la civilisation* : «L'ordre est une sorte de «contrainte à

la répétition» qui, en vertu d'une organisation établie une fois pour toutes, décide ensuite quand, où et comment telle chose doit être faite ; si bien qu'en toutes circonstances semblables on s'épargnera hésitations et tâtonnements. L'ordre, dont les bienfaits sont indéniables, permet à l'homme d'utiliser au mieux l'espace et le temps et ménage du même coup ses forces psychiques »<sup>40</sup>.

Cependant, un autre niveau de compréhension de la répétition doit être intégré dans notre désir d'accéder à la genèse de la pulsion. Lorsque Freud évoque les traumatismes de guerre, il démontre que le déplaisir n'arrive pas à se lier ou constituer entièrement d'après le principe de réalité. Il faut donc nécessairement s'interroger sur ce qui lie ce résidu de déplaisir non intégrable par le principe de plaisir à sa récréation. Freud en vient ici à un moment fondamental de sa conception de répétition, toujours déjà à l'œuvre dans la satisfaction de toute stimulation, à savoir, la détente. Dans cette optique, le repos recherché, celui qui précède la stimulation primigène qu'est la naissance elle-même, est la non-existence, d'où le besoin de Freud de se rapporter à l'idée de *pulsion de mort* en tant que pulsion sous-jacente à tout principe de plaisir. Selon celui-ci, Freud assure que la vie ne peut être conçue selon un principe de continuité, mais de discontinuité, ce qui revient à dire que la *pulsion de vie* ne peut l'être sans une *pulsion de mort*. Il convient de dire que la relation entre *pulsion de mort* et *répétition* peut être comprise comme un retour recréé à l'état qui précède toute stimulation, à savoir celui de la détente entendue comme une stase anorganique<sup>41</sup>. Dans ce sens, toute cellule n'est issue pour sa génération qu'à partir de la division de la précédente. C'est donc la répétition, en tant que figure privilégiée, qui cherche à retrouver au moyen de l'acte, la détente envisagée, celle qui va insuffler à Freud, dès 1920, le désir de construire sa théorie autour de la pulsion de mort. Or, cette pulsion de mort entre dans un rapport essentiel avec la répétition : «S'il nous est permis d'admettre comme un fait d'expérience ne souffrant pas d'exception que tout être vivant meurt, fait retour à l'anorganique, pour des raisons *internes*, alors nous ne pouvons que

---

<sup>40</sup> FREUD, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, PUF, Paris, 1971, p. 42.

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, p. 96 : « Mais quelle est la nature de la relation entre le pulsionnel et la compulsion à la répétition ? Nous ne pouvons ici échapper à l'idée que nous sommes sur la piste d'un caractère général des pulsions et peut-être de la vie organique dans son ensemble, caractère qui n'a pas jusqu'à présent été clairement reconnu ou du moins pas expressément souligné : *une pulsion serait une poussée inhérente à l'organisme vivant vers le rétablissement d'un état antérieur* que cet être vivant a dû abandonner sous l'influence perturbatrice de forces extérieures ; elle serait une sorte d'élasticité organique ou, si l'on veut, l'expression de l'inertie dans la vie organique ».

dire : le but de toute vie est la mort et, en remontant en arrière, *le non-vivant était là avant le vivant.*»<sup>42</sup>. Il est intéressant de voir sur ce point comment Freud évoque le travail de Sabina Spielrein au sujet de la particularité destructrice de la pulsion sexuelle dans son ouvrage *Die Destruktion als Ursache des Werdens*.

D'autre part, s'il nous est permis d'opérer un tel détour, il convient toutefois de signaler le bénéfice de la répétition dans le discours de l'analysant, dans le dévoilement de la façon dont la situation traumatique structure la parole elle-même, la configure selon *un éternel retour au même*<sup>43</sup>. Le but de la cure psychanalytique est de créer par le biais du discours un lien entre le sentiment de déplaisir et le souvenir comme une reprise consciente de l'origine du déplaisir. C'est donc au moyen de la répétition dans le discours que le sujet impliqué tente de reprendre ce qui est malgré tout ébranlé à partir de la situation traumatique. *L'éternel retour au même* ne consiste donc pas en la recherche du *motif* en tant que prétexte, mais en ce qui *meut* le discours de l'analysant dans son rapport au traumatisme. C'est la cohérence que l'on vise par la saisie réflexive de l'analyse, en tant que reprise, répétition.

Or, si en fonction d'une telle reprise de la pensée freudienne tardive on s'accorde le droit d'évoquer la pulsion de mort, selon une relation intrinsèque entretenue avec l'inertie, il est d'autant plus valable de traiter l'appareil psychique par l'aménagement de ses quantités énergétiques, là où effectivement on a affaire à une économie nerveuse qui repose sur le but ultime (pourtant non souhaitable en tant que mort) *de se débarrasser des quantités en retournant au niveau = 0*<sup>44</sup>. En effet, ce qui caractérise la pulsion freudienne par rapport à la différence qu'elle entretient avec d'autres systèmes de la pensée du *Trieb*, est son avarice énergétique<sup>45</sup>. Cet élément s'oppose par exemple à la prodigalité que Nietzsche<sup>46</sup> confère à sa conception de *Trieb*. Il convient pourtant de préciser qu'une certaine stase énergétique est souhaitable afin d'éviter la stase ultime, à savoir celle de l'absence totale de la tension pulsionnelle comme mort. En nous situant dans le sillage de

---

<sup>42</sup> FREUD, Sigmund, *Au-delà du principe de plaisir*, op. cit., p. 100.

<sup>43</sup> Réf. *ibid*, p. 17.

<sup>44</sup> Cf. ASSOUN, Paul-Laurent, *Freud et Nietzsche*, PUF, Paris, 1980., p. 94.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>46</sup> Aussi enrichissante cette étude soit-elle pour nous aider à cerner le concept de pulsion, l'analyse nietzschéenne ne nous permet pas de montrer l'opposition entre destin et auto-détermination, selon notre intention initiale d'aménager la voie pour nous référer à la genèse de la pulsion fichtéenne.

l'analyse freudienne de la pulsion, la valorisation d'ordre éthique ne sera prise en compte qu'en dernière instance, là où la primauté reviendra au réglage de la *juste mesure* de plaisir à prendre. L'écueil que pose le freudisme par rapport à la pulsion, réside dans l'importance attribuée au réglage de quantités, dès lors que le partage analytique de la subjectivité se fait entre le psychique et le corporel. Si dès 1915, dans *Pulsions et Destins des pulsions*, Freud parle de pulsion dans les termes d'un représentant psychique de l'excitation (plan organique), ceci ne fait que renforcer une scission à l'œuvre par rapport à la structuration du Moi. L'interprétation de la pulsion envisagée par Freud, bien qu'étant définie dans un premier moment par une détermination d'ordre organique, sera dans un stade ultérieur de son développement, au carrefour de ces deux registres (psychique et organique), tout en renforçant son ambiguïté. Une telle indécidabilité quant à la «nature» de la pulsion renforcera son caractère de charnière ou *concept-limite*<sup>47</sup>. Enfin, en nous rapportant à une définition plus tardive, la pulsion sera perçue comme *l'apport corporel à la vie psychique*<sup>48</sup>.

Ce qui pose problème eu égard à un tel accès à la pulsion par le biais de la psychanalyse freudienne, comme on l'a bien vu, c'est le maintien de la dualité entre le psychique et l'organique dans l'économie libidinale. Les destins des pulsions préalablement décrits, sont ceux régis en dernière instance par le rapport intime entre le *représenté organique* et le *représentant psychique*<sup>49</sup>. Il est même possible d'affirmer au sujet du représentant psychique, suivant une certaine interprétation de la pulsion freudienne, qu'il s'agit d'un épiphénomène du corps organique, de sorte qu'il n'aurait aucune corrélation avec la faculté de représentation intentionnelle en tant que *Vorstellung* ou expression, comme le signale à juste titre Rudolf Bernet<sup>50</sup>. La distinction est ainsi claire par rapport au champ d'études sur la pulsion dans le contexte de l'idéalisme allemand. On ne parle pas dans le registre psychanalytique de genèse conceptuelle, mais de la rencontre d'un principe explicatif apte à porter en lui la cohérence de tout le système de l'économie libidinale. La pulsion freudienne est tout au plus caractérisée en ce sens, *comme essence*

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>48</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>50</sup> BERNET, Rudolf, *Force, pulsion, désir*, Vrin, Paris, 2013, p. 197.

*ontologique et dynamique de tous les vivants supérieurs*<sup>51</sup>. En ceci, Freud se fait, selon Rudolf Bernet, l'héritier d'Aristote. Il convient de comprendre la notion de *dynamis* développée par ce dernier dans la Physique, reprise ensuite par Heidegger, comme un redoublement des résistances (à savoir la capacité à résister à toute résistance interne), là où s'inscrit, en tant que *force pulsionnelle*, toute mobilité. Si en psychanalyse, la façon d'aborder toute inquiétude d'ordre éthique<sup>52</sup> est donc relayée au second plan, le questionnement de la liberté comme étant celui du déterminisme par la raison (liberté pure dans son acception fichtéenne) sera aussitôt mis en demeure. C'est donc par rapport à un tel primat de la réflexivité<sup>53</sup> en tant que pure détermination de soi par le poser, que Freud prend ses distances. Ainsi, la psychanalyse suspend l'auto-détermination au sens idéaliste, et résout l'appareillage psychique dans le théâtre destinal, là où les pulsions recréent le rôle du sujet. Freud parle en effet, comme il a été question de le soulever, d'un *mythe des pulsions*. Une telle mise en jeu de la pulsion est de ce fait inscrite dans une répétition spécifique de la structure reproduite comme un destin. Bien sûr, il faudra reconnaître la portée émancipatrice de la psychanalyse dans la mesure où l'analysant recrée par le biais de la répétition, la situation traumatique à l'œuvre dans l'ordre de son discours, tout en essayant d'avoir un contrôle sur la situation déplaisante. La devise de la psychanalyse freudienne *Wo es war soll Ich werden*, est en ce sens une invitation à penser ce qui autrement n'aurait été conçu que comme une entrave fatale de la lassitude nerveuse. Si donc il est requis que l'analysant demeure dans le sens de son récit, un tel sens doit aussitôt avoir une emprise sur le *là* de ce qu'il *a été*. Il conviendra d'avouer dans cette mesure que selon Freud la pulsion n'est pas seulement la poussée, mais le *chemin parcouru* en tant que pulsion. Cependant, bien qu'on puisse affirmer partiellement avec Freud, et par rapport au caractère destinal des pulsions, que *ce qui se joue d'un être humain dans ses pulsions est proprement humain*<sup>54</sup>, il faudra aussitôt admettre que cette *singularité humaine* ne peut être exclusivement constituée à partir de ce qui échappe comme pulsion. De ce fait, tout en allant à l'encontre de la perspective adoptée par Monique David-Ménard, pour qui cette

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>52</sup> DAVID-MÉNARD, Monique, « Les pulsions caractérisées par leurs destins : Freud s'éloigne-t-il du concept philosophique de Trieb ? » in *Revue germanique internationale*, mis en ligne le 29 juillet 2011, URL : <http://rgi.revues.org/924>, CNRS Éditions, p. 202.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

acception de destin se distingue d'une histoire réflexive à la lumière de la philosophie, une telle prise de position doit pourtant être nuancée dans sa portée caractérologique par rapport à la nature humaine. Quant au moment destinal de la subjectivité concernée par sa propre détermination en tant que pulsion, rien ne nous empêche de mener à terme avec la justesse nécessaire, la recherche concernant cet autre volet du destin comme cause de lui-même. Si donc la pulsion freudienne demeure jusqu'à la fin enveloppée par son indétermination (qu'il s'agisse d'une indétermination foncière par rapport à son objet, d'un but ou d'une source<sup>55</sup>), la manière dont s'opère le choix de l'objet, en tant que limitation ou inscription de la pulsion sur *quelque chose*, n'est pas limpide. Par ailleurs, si suivant l'argument de l'indétermination, il est possible d'admettre une myriade d'objets qui font la plasticité de la pulsion, le passage de la multiplicité du possible vers le *faire possible* dans un choix comme expression de liberté de la pulsion, n'est pas évident. Seule, alors, une compréhension de la limitation de la pulsion au moyen de *quelque chose* est envisageable, si elle nous permet de voir d'un seul et même coup la limitation de soi par le choix, en tant que principe d'auto-détermination par la raison comme *ratio essendi* !<sup>56</sup>

En demeurant dans la prémisse émancipatoire du *Wo es war soll Ich werden*, une autre conception de la notion de destin nous interpelle, celle qui postule une hypothèse catégorique dans le *sollen* en tant que destin redoublé, soit, le destin de celui qui cherche à se destiner. Un tel attribut propre au questionnement du transcendantalisme fichtéen nécessite une réflexion en qui aille au-delà des propos du Freud tardif, ayant reconnu ce *composite* de la pulsion (psychique et organique), comme étant celui d'un *représentant psychique de l'organique*. Cette voie d'accès moyennant la psychanalyse nous permet d'accéder à la dimension de l'auto-détermination en tant que destin.

Certes, c'est l'intérêt légitime qu'il y a à appréhender une unité organique, dans laquelle un système pourra rendre compte du va-et-vient propre à la vie psychique qui conduit Freud vers le discernement de la pulsion dans ses quatre composantes (fin, source, objet et poussée). En ce sens, les quantités énergétiques suivent un principe d'agencement rigoureux en accord avec le partage entre la *pulsion de vie* et la *pulsion de mort*. Il en

---

<sup>55</sup> BERNET, Rudolf, *Force, pulsion, désir*, op. cit., p. 196.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 192.

résulte qu'il n'est pas question de pourvoir la vie psychique d'une myriade de pulsions<sup>57</sup> pour aller à la rencontre d'une multiplicité regorgeant d'autant de qualités, mais qu'il s'agit de saisir leur unité dans le *là* où celles-ci font source, c'est-à-dire le corps ; ainsi, le rabattement des pulsions dans le champ de la sexualité (régie selon un principe de plaisir) acquiert du sens dans la conception freudienne du *Trieb*. Aussi, la pensée sur la question de la répétition constitue en elle-même une source inestimable pour ramener par la voie du récit, ce qui aurait autrement sombré dans l'oubli du passé en tant qu'instance refoulée. Ce refoulé-là doit nécessairement revenir comme une reconnaissance de l'expérience vécue, là où toute cure à son tour psychanalytique est envisageable.

Cependant, il nous est apparu clairement qu'il fallait soutenir ce positionnement psychanalytique qui jusqu'à son achèvement a le mérite de ne pas renier sa jonction avec le biologique, tout en avançant une interprétation fichtéenne à partir de la visée émancipatrice contenue dans l'injonction freudienne du *Wo es war soll Ich werden*, là où cette fois-ci pour nous, la primauté conférée au caractère destinal de la pulsion, sera d'une toute autre ampleur en raison de son auto-détermination. A travers ce positionnement, nous ne cherchons pas à renier l'emprise qu'a la pulsion sur la chair, sur le *là* d'où la pulsion tire sa source. Ce dernier facteur s'oppose ainsi de toute évidence à la caractérisation d'indéterminité prônée par Freud<sup>58</sup>. En effet, ainsi que nous chercherons à le démontrer par la suite, la notion de *Trieb* qui se dégage à partir du jeune Fichte, pensera la genèse du concept au sens strict, pour aller dans un mouvement réflexif constamment investi dans sa propre recherche en guise d'auto-activité, vers la saisie de sa portée émancipatrice, non pas comme une synthèse de l'entendement préalablement proscrite en tant que constat de sa forme(Kant), mais comme un fondement de soi-même. Précisément, nous verrons en quoi ce *faire sur soi-même*, en tant qu'affirmation constante du *vouloir* sur le *faire* par sa compréhension même comme pulsion, lui confère aussitôt la conscience de son fondement, y compris l'essor de tout type de conscience. La pensée sur la volonté comme préalable à la saisie objective de l'auto-activité en tant que pulsion, sera davantage traitée par Fichte. La volonté, nous l'avons bien vu, n'a pas été l'un des facteurs primordiaux associés à la pulsion freudienne clairement à l'écart de toute acception auto-déterministe. Qui plus est,

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>58</sup> Cf. BERNET, Rudolf, *Force, pulsion, désir*, *op. cit.*, p. 183.

la destinée de soi à partir de soi, sera immédiatement corrélée dans la *Destination du Savant* à un principe de perfectibilité, par rapport auquel Freud radicalise son opposition car trop *spiritualiste*<sup>59</sup>. Cet ordre dans l'évidence de ce qui *doit venir de soi*, sera ultérieurement mis en suspens par la compréhension des troubles de la subjectivité, là où le rapport même au transcendantal sera remis en question.

## 1.2. Pulsion et auto-détermination.

Il a été question pour nous de mettre en valeur, à la fin de la section précédente, une différence foncière entre les approches de la pulsion chez Freud et Fichte. La première relève d'une indétermination constitutive de par son emprise sur le corps organique ; quant à la seconde, ainsi que l'on cherchera à le mettre en évidence, elle se veut issue d'une faculté d'auto-détermination propre au Moi dans sa teneur transcendante. Dans cette mesure, la vie pulsionnelle ne doit pas être déduite, mais génétiquement saisie à partir de sa réflexion, en dépit de toute contrainte extérieure, comme injonction de principe. L'approche précédente a donc eu pour mérite de dégager par la voie négative notre champ de recherche, dans la mesure où l'objectif consiste à comprendre l'enclenchement de la volonté sur l'activité, et donc, la part d'une extériorisation subjective en tant que pure activité, en opposition directe au Moi passif conditionné de l'extérieur. Ceci dit, il est question pour Fichte de penser l'enjeu de l'auto-activité en termes de codétermination, comme poser de soi par le poser du Non-Moi.

La recherche par progression synthétique entamée par Fichte, est à comprendre conjointement à l'apparition d'une série de concepts qui se construisent au fur et à mesure du parcours de la *Wissenschaftslehre*, entre autres celui de pulsion. Si le poser le plus basal est pensé à partir de l'égalité  $A=A$ , d'après laquelle le Moi s'expose comme principe explicateur ultime, en tant que pensée de la relation entre les termes, ce poser rendra possible la saisie de la compréhension de la pulsion ; ainsi le mouvement, du poser vers l'explicitation de l'essence de l'agir comme pulsion, est décrit dans la philosophie de la période de Iéna. Les trois approches les plus saillantes de la Doctrine de la Science,

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 191.

fondamentales pour saisir la portée de la *Trieblehre* fichtéenne, sont celles des *Principes de la Doctrine de la Science* (1794), de la *Doctrine de l'éthique* (1798), et de *La Doctrine de la Science Nova Methodo* (1800).

Un tel parcours à travers les passages les plus décisifs de la doctrine de la pulsion se veut en ce sens instituant dans la construction d'une compréhension du *Trieb*. Ainsi, la genèse du concept part non pas de l'évidence d'un principe, mais de l'acte nécessaire à sa rencontre. Une telle appropriation de la pensée fichtéenne est investie dans l'identification essentielle du Moi avec l'acte réfléchi de soi pour soi ; autrement dit, la conscience de soi<sup>60</sup>. Une telle rencontre principielle de la philosophie à partir de l'hypothèse catégorique, concerne l'ensemble d'un parcours qui ne peut aucunement *aller de soi* (au sens colloquial du terme) en tant que pure énonciation de principe, mais *doit pouvoir* (soll) advenir à partir de soi. L'identification réfléchie avec le poser, autrement dit, la genèse même de la philosophie en tant que *Doctrine de la Science* nous interpelle, et du fait de sa différence avec le champ transcendantal précédent (Kant, Reinhold), requiert l'appropriation d'une lettre vivante posée en soi, en opposition à la simple assomption du fait (*Tat*) comme lettre morte. Qui plus est, le Moi se pose immédiatement comme existant dans l'acte (*Tathandlung*) ; le Moi est ainsi à la hauteur de son agir. Ainsi, au début des *Principes de la Doctrine de la Science* Fichte met en évidence la spécificité de la *Tathandlung*, moyennant le jugement contenu dans la proposition  $A=A$ , là où l'équivalence entre ces deux termes n'a pas besoin d'être démontrée et s'avère certaine (c'est-à-dire nécessaire), tout en s'accordant au *pouvoir de poser quelque chose absolument*<sup>61</sup>. La pensée en-deçà du nécessaire, relative à un tel *pouvoir*, demeure le motif initial de la Doctrine. Le X qui *rend compte* de l'équivalence entre les termes, *existe* selon Fichte en tant que posé dans le Moi. Ce X est l'activité infinie posée par le Moi en lui-même. Le motif de la relation entre les termes en tant qu'activité n'est donc pas de l'ordre de l'échéance, puisque, encore une fois, on ne parle pas du motif en tant que prétexte, mais de ce qui est suscité comme

---

<sup>60</sup> FICHTE, Johann Gottlieb, « Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer », in *id.*, Gesamtausgabe, Werke, Band I 2, Reinhardt Lauth, Hans Jacob (hrsg.), Stuttgart-Bad Canstatt 1965, p. 260 ; FICHTE, Johann Gottlieb, *Œuvres choisies de la philosophie première*, traduction en français par Alexis Philonenko, Vrin, Paris, 1999, p. 21 : « Ce qui n'est pas pour soi, n'est pas un Moi. On entend souvent poser la question : qu'étais-je avant de parvenir à la conscience de soi ? La réponse naturelle est la suivante : je n'étais absolument pas ; en effet je n'étais pas moi. Le Moi n'est que dans la mesure où il est conscience de soi ». Nous utiliserons le sigle GA pour nous référer à la version allemande du texte.

<sup>61</sup> GA I,2, p. 256 ; trad. fr., p. 18.

mouvement. Le X fait ainsi référence à la reconnaissance de soi comme conscience, dans l'activité. Si donc lors de la proposition  $A=A$  on s'accorde sur la nature du jugement sur la base d'une égalité, cette dernière est à son tour conçue par le X relatif à la reconnaissance du *je suis*<sup>62</sup> en tant que conscience de soi, en même temps que *l'absolument posé et fondé sur lui-même*<sup>63</sup> se met en évidence. Au sens le plus large, cette activité X nous rapporte à son propre fondement comme possibilité, et se distingue de la réflexion concrétisée dans l'objet ; autrement dit, elle se différencie du fondé objectivement. Quant à un tel partage, Fichte met en valeur le caractère infini de l'activité en tant que possible ouvert, et son expression, dans le fondé de l'objet<sup>64</sup>. A partir de là, le passage envers une définition du Moi est progressivement mis en évidence. Si *l'absolument posé et fondé sur lui-même* révèle une activité existante, cela signifie qu'elle est simultanément *l'action et l'effet de l'activité*<sup>65</sup>. Fichte définit de manière définitive la nature du Moi comme : « Ce dont l'être (l'essence) consiste simplement en ce qu'il se pose lui-même comme existant »<sup>66</sup>. L'identité fondamentale en tant que conscience de soi, contenue dans l'affirmation *Je suis*, en même temps que s'affirme une activité existante, absolument posée et fondée sur elle-même, est immédiatement corrélée à la définition du Moi. Le Moi est tout à la fois le principe d'identité, et la cause de son propre agir. L'affirmation précédente en comporte une autre tout aussi puissante, selon laquelle l'existence n'est envisageable que dans la mesure où l'on peut affirmer une conscience de soi comme socle, certes en principe inébranlable, de tout type d'expérience identifiable à soi. L'impact de l'apperception kantienne s'avère patent ; ici, la conscience de soi précède tout type de conscience. Si donc on a convenu d'une définition du Moi sur la base de *l'être de ce qui se pose soi-même comme existant*, et s'il y va donc d'un tel positionnement, comme étant celui du Moi absolu, alors une opposition encore absolue à ce dernier s'avère tout aussi possible selon Fichte, sous la forme du Non-Moi. Ici, le Moi n'est pas posé, étant donné son opposition par le poser du Non-Moi ; autrement dit, il est limité parce qu'il s'oppose en tant que Non-Moi dans sa condition divisible, nous dit Fichte. Une telle opposition n'est donc possible qu'en raison

---

<sup>62</sup> GA I,2, p. 258 ; trad. fr., p. 20.

<sup>63</sup> GA I,2, p. 258 ; trad. fr., p. 20.

<sup>64</sup> GA I,2, p. 395 ; trad. fr., p. 131: « X est par conséquent l'activité infinie posée en lui-même ; et cette activité se rapporte à l'activité objective du Moi, comme le fondement de possibilité au fondé ».

<sup>65</sup> GA I,2, p. 259 ; trad. fr., p. 20.

<sup>66</sup> GA I, 2 p. 259 ; trad. fr., p. 21.

de l'auto-positionnement du Moi. Avec l'irruption du Non-Moi, on observe qu'intervient le concept de *limitation* qui ouvre en même temps, dans un troisième moment des *Fondements de la Doctrine de la Science*, la question d'un Savoir pratique. Autrement dit, ce savoir pratique découle de la nécessaire division du Moi par sa rencontre (toujours fondée sur la capacité thétique du Moi absolu) du Non-Moi, en tant que principe de limitation. Cette *limitation* mutuelle (expression par ailleurs, tout à fait convenable si on l'applique au registre psychanalytique), en raison de l'opposition entre Moi et Non-Moi, est comprise par Fichte, selon ses propres mots, comme une *détermination* ou *Begrenzung*, traduite par Kant comme *Limitation*<sup>67</sup>.

Si un tel détour par la compréhension préalable du Moi, en vertu de la méthode déductive propre à Fichte, nous est apparu opportun, tout en partant de la proposition de base  $A=A$ , cela est essentiellement dû à l'émergence de la question qui devait être dégagée, quant à la limitation du Moi par le Non-Moi, sans quoi la Doctrine de la Science eu égard à ses fondements liés au Savoir Pratique, ne saurait être comprise. C'est donc la section relative à la *Fondation du Savoir Pratique* qui nous intéresse tout particulièrement, car elle instaure et fournit l'assise de la *Trieblehre* fichtéenne. Ce n'est qu'en puisant au cœur des notions de détermination et codétermination qu'on sera en mesure de comprendre avec justesse, la suite des implications liées à la genèse du concept de pulsion. Ainsi, la détermination n'est pas saisie de manière isolée, mais incluse au corpus de la Doctrine de la Science, dont la notion de *Trieb* n'est que l'un des motifs, voire un mode d'accès. Une telle approche du Savoir Pratique est justifiée par Fichte, en reprenant l'antécédent de Spinoza, chez qui on constate un passage de la conscience pure à la conscience empirique n'ayant pas été pleinement justifié par l'effort, au moyen, pourtant fondamental selon Fichte, de son inscription au cœur d'un *besoin pratique*<sup>68</sup>. La notion de Streben (effort) sera sans aucun doute liée au développement de notre compréhension du concept de pulsion.

Fichte nous emmène vers la compréhension de la détermination réciproque entre Moi et non-Moi ; c'est-à-dire au moment où *le Moi se pose comme déterminant le non-*

---

<sup>67</sup> GA I,2, p. 282 ; trad. fr., p. 38.

<sup>68</sup> GA I,2, p. 263 ; trad. fr., p. 24.

Moi<sup>69</sup>. Quant à une telle détermination qui rend la présence du Moi effective, elle se veut en même temps le facteur par rapport auquel le Moi a une emprise pratique sur la réalité. Ce n'est que grâce au registre de la contingence en tant qu'ensemble d'indéterminations qui demeurent à déterminer, vis-à-vis desquelles le Moi doit prendre position pour s'affirmer, que ce dernier devient à son tour conscient de son *pouvoir poser*. Une telle manière de faire face à l'extériorité du Moi envisagée comme une réalité qu'il faut pouvoir s'accorder par le biais d'un processus d'identification à soi de l'espace d'indétermination<sup>70</sup>, comme vide de réalisation de soi par une détermination toujours possible, caractérise non seulement certains passages de la *Doctrine de la Science*, mais tout aussi bien le registre de la philosophie qualifiée de populaire. Tel est bien le cas par exemple des conférences sur la *Destination du Savant*. Le Moi demeure dépendant de son ancrage à la réalité au moment d'affirmer son *pouvoir poser*, il *cherche* cette expression de *pouvoir* en tant que conscience de soi, dans l'acte réfléchi qui va du soi au pour soi. La conscience du Moi sera ainsi manifeste comme disposition d'une conscience de soi moyennant l'opposé en tant que non-Moi.

Au fur et à mesure que Fichte s'investit dans le développement de la section fondamentale des *Principes de la Doctrine de la Science*, moyennant le dépassement constant des contradictions entre le Moi absolu et le Moi fini qui va à la rencontre de son objet posé en tant que Non-Moi, les nuances correspondantes d'activité et détermination connaîtront également des changements considérables. L'apparition progressive de différents termes, susceptibles d'être inscrits au cœur de la psychanalyse, nous donne à réfléchir sur la pertinence d'une genèse de la pulsion. Précisément, c'est la manière dont la Doctrine de la Science se dénoue selon une approche déductive à partir de ce qui est donné par l'ordre de l'évidence en tant que concept non-analysé, qui rend valable notre découpage de la pulsion, et ce en raison du mouvement inverse qui part du déjà donné de la pulsion freudienne, pour aller vers la genèse fichtéenne de la pulsion.

---

<sup>69</sup> GA I,2, p. 386 ; trad. fr., p. 124.

<sup>70</sup> FICHTE, Johann Gottlieb, *Destination du Savant* : « La tendance la plus haute dans l'homme est, suivant notre conférence précédente, la tendance à l'accord parfait avec soi-même, à l'identité ; et afin qu'il puisse continuellement être en accord avec soi-même, elle tend aussi à accorder l'ensemble de ce qui lui est extérieur et les concepts nécessaires qu'il s'en fait » p. 46.

Ceci dit, le déploiement de la Section Pratique, relatif aux Principes de la Doctrine, rendra plus évidente la pertinence des termes *Effort*, *Résistance*, faute de quoi, l'apparition de la Pulsion (*Trieb*) ne saurait être saisie en tant qu'auto-activité.

Le renouveau de la pensée fichtéenne autour de l'essence active du Moi introduit une définition distincte et novatrice de la réflexivité, en ceci qu'elle comprendra, entre autres, une lecture de la notion d'intelligence nuancée par son incidence sur l'objet, au moment de la rencontre avec le Non-Moi qui la limite. Un premier découpage est entamé par Fichte tout en repérant un *Moi absolu* et un *Moi intellectuel*<sup>71</sup>. Le premier n'est déterminé que par lui-même, là où la rencontre avec un Non-Moi n'est pas encore effectuée ; le deuxième, s'avère désormais inscrit dans un rapport de causalité avec le Non-Moi. Si on a préalablement fait référence au poser du Non-Moi par le Moi, ce dernier ne doit pas être pris dans son acception d'absoluité ; le registre évoqué est celui intellectuel. Dans cette direction précisément, l'apport particulier de la pensée de Fichte nous délivre des clés précieuses pour pouvoir comprendre la question de l'auto-limitation du Moi, seulement saisissable de par son effectivité dans la rencontre objective ; c'est-à-dire, encore une fois, grâce à l'identification de l'objet en tant que lieu d'expression de la réflexivité entendue comme intelligence. Ainsi Fichte va rendre homologables les termes, *limitation*, *poser du Non-Moi* et *acte d'opposition*<sup>72</sup>. L'acte d'auto-positionnement est à distinguer du poser du Non-Moi, dans la mesure où le premier terme est la conséquence immédiate du deuxième. Ce changement de registre, selon lequel le Moi est complètement indépendant de son agir en tant que Moi absolu, ou dépendant lors de l'entrée en jeu du Non-Moi comme constat de l'intelligence du Moi, présuppose de la sorte, une prise ou déprise quant à la causalité du *pouvoir poser*. Ainsi, déclare Fichte, *l'exigence de causalité se fonde sur l'essence absolue du Moi*<sup>73</sup>. Encore faut-il préciser que le maintien de la causalité comme condition de l'agir, ne peut être saisi qu'à partir de l'ensemble des possibilités. Dans cette mesure, si on demeure dans l'analyse autour de la spécificité du Moi absolu, les raisons qui font que Fichte lui assigne les attributs d'*infini* et *illimité* deviennent plus claires. Il conviendra de distinguer un tel Moi du Moi posé comme fini et

---

<sup>71</sup> GA I,2, p. 387 ; trad. fr., p. 125.

<sup>72</sup> GA I,2, p. 389 ; trad. fr., p. 127.

<sup>73</sup> GA I,2, p. 389 ; trad. fr., p. 128.

limité dans la concrétion de l'objet. Le Moi s'avère donc infini quant à la possibilité de demeurer dans la réflexion sur lui-même, et fini dans la mesure de la codétermination entre Moi et Non-Moi. Cette contradiction énoncée par Fichte, selon laquelle *le Moi doit avoir la causalité sur le Non-Moi* et d'autre part, ce Moi, *ne peut pas avoir de causalité sur le Non-Moi*<sup>74</sup>, nous donne à penser d'un côté au maintien de l'exigence contenue dans le *sollen* en tant que socle de l'hypothéticité catégorique, et de l'autre, relève du pouvoir (*können*) inhérent à tout mode d'expression, comme étant par là-même, celui du domaine de la contingence. Face à un tel constat, l'activité est à distinguer entre *activité pure* et *activité objective*. Si donc l'activité est objective dans la mesure où elle rencontre un objet, elle ne peut l'être qu'au moyen d'une résistance. L'activité pure, en tant que *réflexion non intelligente*, du fait qu'elle est strictement figée en elle-même, risque de ne pas trouver de limite ni de résistance. L'activité objective est ainsi posée à l'extérieur du Moi. On peut donc établir un ordre quant à la différence entre le fondement et le fondé, et affirmer que le X de l'activité infinie ou non-objective se rapporte à l'activité objective comme son fondement. Autrement dit, un rapport d'identification est requis dès lors qu'il s'agit de relier le Moi objectif au Moi absolu ; la même injonction est ici évoquée par Fichte dans les termes propres à l'hypothéticité catégorique quand il affirme, eu égard à l'activité pure (correspondant au Moi absolu) et l'activité objective (renvoyant au Moi objectif) qu'elles *doivent (sollen) absolument être identiques*<sup>75</sup>. Cela signifie en outre que l'exigence du *Soll* remplace ce qui ne peut pas être de fait ; ces deux registres d'activité doivent ainsi demeurer conjointement dans leur tendance à l'identification. L'activité pure, qui dans sa réflexivité constitutive rapporte à elle-même la possibilité de rencontrer un objet, est corrélative d'un *effort infini*<sup>76</sup> selon Fichte. Si une telle possibilité est entretenue, elle l'est par rapport à un objet imaginé, non réel. La préséance de l'effort par rapport à l'objet, au moment de comprendre le rôle de l'activité pure, s'avère fondamentale pour saisir la construction de la pulsion. On verra qu'une distinction claire et nette, entre l'activité pure du Moi absolu en tant que réflexivité dans la quête idéale de la pleine identité à soi d'une part, et l'activité objective et finie du Moi qui rencontre le Non-Moi posé à l'extérieur, de

---

<sup>74</sup> GA I,2, p. 389 ; trad. fr., p. 128.

<sup>75</sup> GA I,2, p. 396 ; trad. fr., p. 132.

<sup>76</sup> GA I,2, p. 397 ; trad. fr., p. 133.

l'autre, ne pourra pas se faire de façon immédiate. C'est à ce moment précis que le moyen terme de l'effort interviendra dans nos analyses. Ce n'est qu'en concevant un troisième terme qui entreprend d'envisager le rôle médiateur entre les deux types d'activité, comme un rapport au possible en tant qu'effort, qu'il fut possible d'énoncer au préalable la correspondance de l'activité infinie et non objective (autrement dit, pure) au Moi absolu, et par ailleurs, si l'activité objective et finie a été identifiée, au Moi objectif. Cet effort est bien l'instance dans laquelle une contradiction est entretenue. D'une part, comme l'affirme Fichte à juste titre, dans le dépassement constant de soi-même qui est aussi une condition de possibilité de tout objet, l'effort est bel et bien infini. D'autre part, cet effort pose un objet possible. De la sorte, l'effort est caractérisé comme activité infinie et objective en même temps<sup>77</sup>. Or, selon Fichte il revient à la Doctrine de la Science de soulever cette contradiction, tout en suscitant à partir de ce lieu conceptuel et singulier de l'effort, le motif de réflexion avant-coureur du *Trieb*. Cela ne va pas sans un rappel de la part de l'auteur du chemin qui nous mène vers l'effort, comme étant celui de la *déduction génétique*<sup>78</sup>. Autrement dit, cette genèse conceptuelle de l'effort s'ouvre de façon immédiate sur son exigence en tant que principe. L'effort est désormais le fondement de la détermination du Non-Moi sur le Moi. Subséquemment, le lien est mis à jour comme effort, entre l'action pure du Moi absolu, et l'action objective propre au Moi objectif. Il convient encore de préciser quelques éléments nous permettant de nuancer sur cette base, la spécificité de l'effort. Fichte affirme que l'effort (en tant que moyen terme) consiste en une tendance (*Tendenz*, pas encore *Trieb*) à la détermination, posée par l'agir du Moi absolu. Si on considère le principe définitoire du Moi comme en même temps une activité pure et une activité objective, un tel Moi sera tantôt caractérisé par la réflexion entretenue à l'égard de lui-même, tantôt par le *ce sur quoi il réfléchit*. Fichte signale la pertinence d'un tel partage<sup>79</sup> et se permet de mettre en exergue un parallélisme qui sans doute interpelle, émanant cette fois-ci de la physique, et qui jette quelques lumières sur la nature de l'activité subjective. Ainsi, l'activité pure déclare Fichte, est bel et bien centripète à partir du moment où elle

---

<sup>77</sup> GA I,2, p. 401 ; trad. fr., p. 137.

<sup>78</sup> GA I,2, p. 408 ; trad. fr., p. 143.

<sup>79</sup> Merleau-Ponty, dans *Le visible et l'invisible*, affirme que le Moi est bien quelque chose et quelqu'un en même temps. Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 2011.

visse sans cesse l'accord du Moi avec soi-même, et centrifuge<sup>80</sup> par rapport à la direction de sens rendue effective dans un objet. Encore une fois, la mise en relation des instances centripète et centrifuge de l'action, tient grâce à l'effort posé.

Etant parvenu à ce stade de nos réflexions, ayant suivi pour fil directeur le déploiement de la déduction génétique fichtéenne, nous sommes finalement en mesure de pouvoir caractériser la pulsion sur la base de l'effort. On a dit de l'effort qu'il tendait vers sa propre cause, car son opposé, la passivité, impliquerait l'assomption d'une cause venant de l'extérieur. L'effort est autrement dit la tendance à devenir cause de soi-même, au moment même où c'est bel et bien le Moi qui pose la cause à partir de l'absolu de son agir. L'effort a pour conséquence immédiate le poser de l'objet, ne fût-ce qu'au niveau imaginaire dès lors qu'il s'agit d'entretenir de façon permanente l'ouverture des possibilités de l'agir. Fichte se prononce ainsi de façon définitive :

« Un effort se produisant lui-même et qui est quelque chose, étant maintenu tel qu'il est, étant déterminé, est ce qu'on nomme **une tendance (Trieb)** »<sup>81</sup>.

Si la possibilité de devenir à partir de l'effort effectif est donc entretenue, cela n'ira pas sans le poser immédiat d'un contre-effort du Non-Moi, venant en dernière instance, du Moi. Un tel contre-effort sera assigné comme résistance, toutefois inhérente au Moi qui essaye de la dépasser. C'est par conséquent au moyen d'une auto-limitation foncière que le Moi sera en mesure de s'abandonner à l'effectivité de l'agir objectif. Si par rapport aux précisions fournies par Fichte l'activité du Moi est soumise à une contrainte ou résistance en tant qu'épreuve du non-pouvoir, cela sera mis en évidence par un sentiment de l'être limité. A cet égard, le sentiment auquel on se rapporte sera de façon inéquivoque interprété par Fichte dans la Doctrine de la Science Nova Methodo, comme le constat de la conscience lié à l'acte de détermination<sup>82</sup>. De la même manière, une telle rencontre, relative au poser de l'effort du Moi et au contre-effort du Non-Moi, peut aussi bien être expliquée à son tour comme l'épreuve d'une résistance, par rapport à laquelle le sentiment n'est

---

<sup>80</sup> Cette double directionnalité de l'activité subjective sera d'une grande valeur pour penser la thématization vectorielle des pulsions, mise surtout en exergue par Henri Maldiney, en même temps que ce dernier évoque tout aussi bien le travail du psychiatre Léopold Szondi dans l'article qu'on citera par la suite intitulé *Pulsion et Présence*. Cf. MALDINEY, Henri, *Pulsion et présence* dans *Penser l'homme et la folie*, MILLON, Grenoble, 2007.

<sup>81</sup> GA I.2, p. 418 ; trad. fr., p. 151.

<sup>82</sup> GA IV.3, p. 377 ; trad. fr., p. 109.

qu'un constat subi comme un choc (*Anstoss*). Autrement dit, c'est bel et bien le sentiment qui lie le Moi. En tant qu'instance particulière le sentiment *réunit activité et pâtir*<sup>83</sup>. La pulsion est donc produite comme quelque chose. Autrement dit, la pulsion devra être limitée par le constat entretenu par le Moi objectif ; c'est aussi la visée que Fichte assigne au sentiment, auquel échoit la tâche de devoir limiter la pulsion. Dans cette mesure, l'affectivité est corrélée de façon imminente à la conscience de la pulsion. Ainsi, la pulsion ne peut pas être aux prises avec sa pure mécanicité, là où le volet de l'activité pure, en tant que réflexion du Moi sur soi-même, risquerait de sombrer dans la pleine non-effectivité. Par conséquent s'il y a détermination, c'est grâce à la capacité de limitation du Moi en tant qu'autolimitation, faute de quoi, l'entente entre activité et affectivité ne saurait être conservée. Cela suppose concernant la limitation, qu'elle soit constamment investie sur sa propre reprise et déprise. Encore une fois, nous convergeons ici vers la nature de l'effort comme pulsion, au sens où cette dernière assume en elle la part de pure auto-production. L'automaticité de la pulsion en tant que pur mouvement de soi par soi sans limitation et qui est un *effort à remplir l'infinitt  *<sup>84</sup>, s'avère en ce sens purement formelle ; autrement dit, il y va là d'un effort sans contenu. Or, selon le partage effectué, entre la vision formelle de la pulsion s'arrogant d'une part le remplissage de l'infinitt   en tant que possibilité, et de l'autre, la rencontre de l'objet comme étant celle de son contenu, Fichte introduira les termes, tout aussi suggestifs pour un emploi psychanalytique, de *satisfaction* et d'*insatisfaction*.

La première notion relative à la satisfaction de la pulsion sera introduite par Fichte dans un usage diamétralement opposé à celui de Freud, chez qui, comme il a été spécifié dans la section précédente, la satisfaction revient à l'absence de toute stimulation en tant qu'homéostasie. Pour Fichte par contre, la satisfaction est éminemment liée au maintien de la *spontanéité absolue de la réflexion*<sup>85</sup> ; autrement dit, une telle spontanéité doit être constamment entretenue. Par conséquent, l'insatisfaction décrite dans la Doctrine est immédiatement liée à la limitation envisagée comme une réflexion contenue dans un objet.

---

<sup>83</sup> GA IV.3, p. 377 ; trad. fr., p. 109.

<sup>84</sup> GA I.2, p. 421 ; trad. fr., p. 153.

<sup>85</sup> GA I.2, p. 421 ; trad. fr., p. 153.

Ainsi, bien qu'elle soit ancrée à sa satisfaction pleine, la pulsion demeure en partie expliquée à partir de l'auto-détermination sans résistance.

Plus avant dans le développement des *Principes* Fichte introduit la notion de *force*, ce qui permet de nuancer davantage le concept de *Trieb*. Une telle force interne est en quête de sa propre causalité en tant qu'effort, en dépit de la résistance posée à l'extérieur<sup>86</sup>. Il convient encore une fois de signaler l'exigence de principe prônée par Fichte à l'égard du sentir de la pulsion, car c'est sur une telle base affective que se fonde la conscience de la pulsion comme agir sur soi. Ceci acquiert d'après nous un sens particulier, car cette dimension affective ne pourra être suppléée en tant qu'instance foncière de toute subjectivité réflexive<sup>87</sup> construite de façon effective sur le sentiment de force (*Kraftgefühl*). En dernier ressort, une telle démarche revient à trouver une identification à l'égard du Moi dans un devenir simultané entre objet et sujet du sentiment de force<sup>88</sup>. Un tel accord entre sujet et objet du sentiment s'avère d'une importance considérable, car il soulève la question du Moi en quête de sa propre affectivité réfléchie. De la sorte, comme Fichte l'expose à juste titre, quatre cas de figure sont analysés<sup>89</sup>. D'une part, on a affaire au sujet posé du sentiment comme étant actif, dans la mesure où c'est bel et bien lui qui réfléchit. D'autre part, le sujet du sentiment s'avère posé comme passif, lorsqu'il est poussé par la pulsion. Ainsi, il découle du raisonnement mis en place, que l'objet du sentiment sera actif, le sujet étant posé comme poussé par la pulsion, puis passif, eu égard au sujet actif qui réfléchit. S'il y a donc un poser du Moi envisagé lui-même comme passif, déclare Fichte, ce n'est qu'en dernière instance, dans le moment du *pour soi* relatif au poser du Non-Moi. Ces tournures réflexives ont pourtant des conséquences particulières, là où la question de devoir penser le *rapport* entretenu à la réalité se fait jour: non pas celui de la réalité ressentie comme objet, mais en dernier ressort, celui conçu comme un sentir du Moi pour soi, par le poser de l'objet. Ce n'est pas sans raison que Fichte tire une affirmation puissante à l'aune de ses constats : « Il existe donc uniquement une croyance (*ein Glaube*) à la réalité en général, qu'il s'agisse de la réalité du Moi ou de la réalité du Non-Moi »<sup>90</sup>.

---

<sup>86</sup> GA I.2, p. 421 ; trad. fr., p. 154 - 155.

<sup>87</sup> GA I.2, p. 419 ; trad. fr., p. 152 : « Le sentiment est subjectif ».

<sup>88</sup> GA I.2, p. 428 ; trad. fr., p. 159.

<sup>89</sup> GA I.2, p. 429 ; trad. fr., p. 159-160.

<sup>90</sup> GA I.2, p. 429 ; trad. fr., p. 160.

Encore faut-il puiser dans la nature du sentiment, selon que la position réfléchie concerne l'objet ou le sujet du sentiment. D'après cette perspective, le sentiment corrélié à la pulsion sera celui de l'*aspiration* ou de la *limitation*, ce qui nous renvoie au questionnement concernant la double directionnalité de la pulsion, qui doit en même temps, en tant qu'effort, tendre vers l'infini (pulsion centrifuge), pour se limiter par la suite (pulsion centripète). L'aspiration est ainsi liée à ce qu'elle limite en tant qu'objet du sentiment, par un sujet du sentiment. L'activité pure du Moi qui se dirige vers un objet, sans qu'elle se *réalise* ou devienne effective par la rencontre de l'objet, est une activité idéalisatrice<sup>91</sup>. La particularité de l'aspiration se saisit de prime abord selon Fichte comme un vide ou une carence ; autrement dit, c'est par le biais d'un sentiment d'aspiration que le moi est contraint ou déterminé à se plier vers un vide qui n'indique pas le lieu de son fondement, en tant que pur fond où l'action est susceptible de s'inscrire. A partir de ce fond d'action, le Moi se sent actif. Toutefois, on ne peut nier la co-dépendance entre limitation et aspiration, faute de quoi, le Moi ne serait pas en mesure d'entamer un agir réfléchi à dessein de soi. Cela signifie que si au moyen d'une telle dialectique entre l'intériorité et l'extériorité, le Moi advient à lui-même comme limité par l'agir qu'il pose en tant qu'objet du sentiment, il ne peut le faire que selon le principe d'un avènement du monde extérieur qu'il est en mesure de poser à partir du sentiment d'aspiration. Or, cela ne va pas sans la conséquence révélatrice apportée par Fichte, de créer un lien entre la conception physique, qu'il emprunte à la pulsion (centripète et centrifuge), et la question du point de départ fondamental du principe d'identification de soi en tant que sujet limité par l'action, dans l'instance du *pour soi*. Autrement dit, une certaine extériorisation de soi n'est envisageable selon Fichte, qu'à partir d'une auto-limitation de soi en tant que principe indépassable qui est à comprendre comme *sentiment de soi*<sup>92</sup>.

Au sens large, si on rassemble sous le terme *sentiment* le double versant actif/passif de l'agir du Moi, à la fois requis par la contrainte qu'il pose et suscité aussitôt en tant que principe d'effectivité, une identité se crée entre l'intérieur et l'extérieur. On l'aura compris, cette brève explication de la dialectique entre le dedans et le dehors au moyen du sentiment réfléchi, confère au Moi la possibilité d'être à la fois le déterminant et le déterminé. De la

---

<sup>91</sup> GA I.2, p. 430 ; trad. fr., p. 161.

<sup>92</sup> GA I.2, p. 433 ; trad. fr., p. 163.

sorte, *la détermination par la pulsion est ressentie comme une aspiration*<sup>93</sup>. En tant qu'effectivité perçue par la détermination au moyen de la pulsion, l'aspiration *tend à modifier la matière*<sup>94</sup>. La chose est donc aux prises avec la dialectique réfléchie entre l'effectivité et la limitation par l'affectivité. Si l'aspiration ne peut donc devenir effective qu'au moyen de la chose déterminée en tant que X, un tel sentiment est ce qui fonde l'agir objectif. De façon révélatrice, Fichte met à jour la portée du sentiment de l'agir objectif en tant qu'aspiration, pour *fonder en dernière instance sur celui-ci, la vie, la conscience, et l'existence spirituelle*<sup>95</sup>. Or il sera important de montrer plus avant, dans quelle mesure la voie qui nous mène vers le sentiment de la détermination objective (ici appréhendé en tant qu'aspiration), coïncide avec la direction entreprise par le système de l'éthique de 1798. Si par conséquent l'intuition intellectuelle immédiatement saisie sous la forme d'un sentiment est reprise par Fichte quelques années plus tard en tant que principe qui confère à la conscience son unité, il conviendra d'assumer la répétition d'un tel mouvement génétique, étant tout aussi bien celui de la reprise du fondement par le fondé eu égard au Système de l'éthique, ce qui nous donnera à voir la constante d'une compréhension de la conscience, par l'aspiration. De manière schématique, par rapport au Moi réfléchissant, il est possible de nous prononcer en ces termes : le versant déterminant est celui de l'activité idéale, tandis que le moment déterminé s'identifie à l'effectivité de l'activité. L'activité réflexive, posée et définie comme Moi, ne pourra donc pas s'abstraire de la caractérisation selon laquelle elle s'avère *en même temps* déterminante et déterminée<sup>96</sup>. Ainsi selon Fichte, deux moments de la compréhension de la pulsion demeurent identifiables et règlent le rapport à la constitution de la réalité en tant que constat présupposé dans l'effectivité du sentiment d'une part, et comme aspiration idéale à l'activité qui devra toujours être déterminée, de l'autre. Plus tard dans le développement de nos propos, le partage de l'acte réfléchi entre ces deux moments ouvrira pour nous la pensée de la conscience, là où la question visera l'actualisation du compromis entre l'idéal et l'effectif dans le Moi pulsionnel, c'est-à-dire auto-actif. L'affirmation de Philippe Riviale nous délivre en ce sens une issue s'accordant

---

<sup>93</sup> GA I.2, p. 434 ; trad. fr., p. 165.

<sup>94</sup> GA I.2, p. 434 ; trad. fr., p. 165.

<sup>95</sup> GA I.2, p. 435 ; trad. fr., p. 166.

<sup>96</sup> RIVIALE, Philippe, *Johann Fichte, éveil à l'autonomie*, Critique de la Politique Payot, Paris, 2012, p. 133-134 : « Quant à l'affirmation de l'idéalisme selon laquelle le Moi se détermine, elle est simplement contradiction dans les termes, puisque le Moi subit par là une détermination : il est passif dans son activité ».

pertinemment aux propos de notre étude, et nous permet d'amorcer la pensée du double versant effectif/passif, tout en mettant l'accent sur le moment «intermédiaire» de l'auto-activité, faute de quoi, l'agencement conscient de l'activité réfléchie ne pourrait pas être entamé : « Ce que dit Fichte ; *pensée idéale* – acte de détermination et *pensée réelle* – acte porté sur le monde sensible, où je me sens contraint – constituent à elles deux les parties exhaustives de la synthèse du Moi, ce qui englobe la conscience entière. Car le Moi est en effet fondé en trois termes : dans l'idéal, il est une fin, dans la série réelle, la causalité et, au milieu, le Moi autoactif, pensée pure »<sup>97</sup>.

Il est possible de parler dans cette mesure de pulsion de réalité (Trieb nach Realität) et de pulsion d'aspiration. À cet égard, la pulsion ainsi décrite tend vers sa limite par la rencontre de l'objet dans un sentiment, et s'exprime dans l'aspiration à un autre sentiment, en tant que *pulsion d'aspiration*. Fichte se permet d'introduire une autre nuance de la pulsion, cette fois-ci contenue dans la détermination réciproque entre sentiment et action idéale (corrélatifs l'un et l'autre respectivement à la limitation et à l'aspiration), tout en reprenant la définition du Moi dans sa totalité, sans qu'un partage entre les moments «subjectif» et «objectif» soit fait. Ainsi, la question de la détermination réciproque amorce la *pulsion de la relation en général* « Trieb nach Wechsel überhaupt »<sup>98</sup>. Une telle conception de la complétude du Moi à ce stade du développement du *Savoir pratique*, envisage une structure subjective éminemment relationnelle. De la sorte, aussi bien le mouvement d'extériorisation par la rencontre d'un objet dans un sentiment de limitation, que celui de l'intériorisation, relatif à l'activité d'auto-détermination idéale, convergent pour conférer au Moi sa portée dynamique. Ainsi, Fichte conçoit le sentiment d'aspiration à partir du sentiment de satisfaction. Le second serait donc une condition de possibilité pour l'essor du premier. Il convient d'insister sur le caractère variable de l'aspiration, en tant que facteur qui, étant une fois posé, présuppose la pulsion de changement (*Triebe nach Veränderung*<sup>99</sup>) du sentiment qui devra à son tour être indiqué par un nouvel objet d'aspiration. Un tel changement ne pourra donc pas être opéré sans la rencontre préalable d'une nouvelle limite dans le sentiment de satisfaction. Ainsi, dans le mouvement même

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>98</sup> GA I.2, p. 444 ; trad. fr., p. 174.

<sup>99</sup> GA I.2, p. 447 ; trad. fr., p. 177.

de la genèse du *Trieb*, l'aspiration ouvre la voie au traitement de la satisfaction. Fichte se montre très clair quand il est question de repérer l'exclusion mutuelle entre aspiration et satisfaction. Cependant, dans l'agencement continu du Moi auto-actif, ces deux derniers sentiments, bien que si distincts entre eux, seront à jamais liés dans leur enclenchement. Un redoublement réflexif, résultant, avec le poser, du sentiment de limitation par la rencontre de l'objet, s'opère ici à partir d'un agrément entre la pulsion de changement et l'activité idéale. On ne peut comprendre une telle réflexion *au deuxième degré*, à savoir celle du Moi à l'égard de lui-même, qu'à partir de la prise de conscience décisive sur les moments déterminants et déterminés du sentiment. Fichte entend cet écart réflexif vis-à-vis du sentiment déterminant/déterminé, tout en l'identifiant à l'*assentiment*<sup>100</sup>. Cet assentiment n'aurait pu être entamé sans une distinction préalable de ce qui (pulsion et acte), à la base, demeure opposé, dans la mesure où il est posé. Or, nous pouvons cette fois-ci tirer profit de la détermination de la spécificité de la pensée fichtéenne quant au dernier point, afin de comprendre dans quelle mesure l'interprétation du plaisir qui en découle, ne repose pas nécessairement sur une identification directe à la notion de satisfaction. Bien au contraire, ainsi que Fichte le précise à juste titre, lors de l'achèvement de l'aspiration par la satisfaction, c'est bien un sentiment de déplaisir qui apparaît. Il faut donc entendre par là qu'à partir du moment où elle implique un arrêt de l'aspiration la stase propre à la satisfaction se révèle comme un arrêt de l'existence, de la motion fondamentale qui repose sur l'accord sans cesse renouvelé, entre tendance et acte. La part de plaisir atteinte à partir de la *Tathandlung* s'avère ainsi différente de toute association avec le marasme de la non-stimulation : « Toute aspiration n'est pas nécessairement accompagnée de déplaisir ; toutefois, lorsque celle-ci est satisfaite, il naît un déplaisir par rapport à ce qui précédait ; l'état précédent devient fade, insipide »<sup>101</sup>.

Fichte achève le traitement du système pulsionnel dans cette section des *Fondements*, tout en identifiant à l'assentiment, une pulsion correspondant à la codétermination (là où le Moi est de prime abord le déterminant de soi, puis s'avère déterminé par le changement qu'il suscite dans la rencontre de l'objet posé) ; cette dernière revêt le nom de *Pulsion de la détermination réciproque* (*Triebe der Wechselbestimmung*).

---

<sup>100</sup> GA I.2, p. 447 ; trad. fr., p. 177.

<sup>101</sup> GA I.2, p. 448 ; trad. fr., p. 178.

C'est dans la rencontre d'une telle pulsion que le Moi atteint sa complétude, son absoluté. Le summum de la doctrine des pulsions relatif au *savoir pratique*, est atteint dans cette dernière *pulsion de la détermination réciproque* et atteste du parcours génétique entamé jusqu'à présent. Par le biais d'un tel procédé, Fichte délivre une clé fondamentale pour comprendre dans quelle mesure la pulsion sera ensuite définie en tant qu'auto-activité. Ainsi, vers la clôture de la section consacrée au savoir pratique, qui témoigne du *cercle parcouru*<sup>102</sup> en tant que rencontre *des conditions de l'agir dans l'agir*<sup>103</sup>, les raisons qui font que l'harmonie du Moi conçu dans son unité absolue, ne peut être déliée de l'agencement continu entre pulsion et acte sont claires. C'est sur ce point que repose une définition pertinente du trouble, au sens d'un dérèglement ou d'une irruption de l'harmonie, quant au Moi conçu dans son auto-détermination, qui est en même temps déterminé par le changement dans la rencontre du Non-Moi posé. L'harmonie ainsi entendue entre pulsion et acte engendre à son tour un sentiment d'approbation ou de contentement, selon Fichte, différente en ce sens de l'accès rassérénant à la satisfaction en tant qu'accord avec la stase de l'acte, car elle implique le maintien de l'agencement propre au Moi conçu dans sa complétude. Le contentement, encore une fois, présuppose l'essor conséquent de l'aspiration.

En guise de transition entre les deux choix thématiques (*auto-détermination*, puis *conscience et liberté*) opérés dans notre compréhension du développement de la doctrine de la pulsion, il convient de soulever l'importance de l'auto-détermination, cette fois-ci, dans le développement de la *Sittenlehre* de 1798, car on observe à ce niveau une nuance complémentaire de ce qui a été déjà mis en place par la *Grundlage* dans le registre du savoir pratique, et qui ouvre en même temps la possibilité de penser la liberté relative à la conscience au moyen de la pulsion. Dans ce moment avant-coureur de la réflexion éthique de la doctrine, la pensée sur l'autonomie conçoit la détermination constante du Moi dans sa reprise constante, au sens où cette dernière ne devra aucunement être assimilée à la détermination achevée, caractéristique de la chose : «Une chose est quelque chose et, avec cela, sa détermination est achevée. Le moi n'est jamais simplement : il n'est rien qu'il ne

---

<sup>102</sup> GA I.2, p. 448 ; trad. fr., p. 178.

<sup>103</sup> GA I.2, p. 450 ; trad. fr., p. 178.

sache (...)»<sup>104</sup>. L'indétermination est ainsi constitutive de l'auto-détermination en tant que facteur qui ouvre le maintien des possibilités de la détermination de soi. Ce qui fait le propre de l'auto-activité est donc son inachèvement.

Déjà à partir de la *Grundlage*, le partage opéré par la représentation simplificatrice *sujet/objet*, devient inutile pour comprendre la portée de la *Tathandlung*. L'«objet» fichtéen, sera désormais compris par le positionnement du Moi, comme non-Moi. En ce sens, la doctrine de la science, de par son geste éminemment auto-actif, reconnaîtra que le non-Moi est un motif de réflexion. Autrement dit, le non-Moi est un effet (*Wirkung*) du Moi, et non sa détermination. Encore une fois il convient de préciser que tout poser, aussi basal soit-il, implique un sentiment correspondant à sa limitation<sup>105</sup>. Toutefois, le sentiment n'est pas seulement une expression de la résistance imposée à l'agir, mais aussi cela même qui *lie* au Moi.

Par la *Tathandlung*, l'auto-positionnement est issu de la détermination de soi, de la *Selbstbestimmung*. Il nous incombe donc pour notre part de penser la pulsion à la lumière de l'auto-détermination, là où cette dernière n'est aucunement à confondre avec une force quelconque qui s'extériorise ou se traduit directement par son imposition sur l'objet : «La pulsion est donc quelque chose qui ne vient pas de l'extérieur, ni ne va vers l'extérieur : elle est une force du substrat appliquée à soi-même. Autodétermination, tel est le concept par la médiation duquel il est possible de penser une pulsion.»<sup>106</sup>. Corrélativement, la volonté est définie en tant que faculté d'auto-détermination (*Fähigkeit zur Selbstbestimmung*<sup>107</sup>). Ainsi, le *poser* se manifeste immédiatement en tant qu'aspiration, comme *Streben*. Une telle aspiration est constante, infinie : *ein unendliches Streben*<sup>108</sup>. De

---

<sup>104</sup> GA I.5, p. 105 ; trad. fr., p. 103. J.G. Fichte, «Das System der Sittenlehre», in *id.*, Gesamtausgabe, Werke, Band I.5, Reinhardt Lauth, Hans Riwitzky (hrsg.), Stuttgart-Bad Canstatt 1977, p.105 ; traduction en français par P. Naulin, (nous utiliserons le sigle GA pour nous référer à la version allemande), FICHTE, Johann Gottlieb, *Le système de l'éthique selon les principes de la Doctrine de la Science*, PUF, Paris, 1986, p. 1986.

<sup>105</sup> Par rapport à la question du sentiment correspondant, lors de l'épreuve de la limitation dans le poser : « Un sentiment est toujours l'expression de notre limitation : il en est donc de même ici. Ceci dit, dans le cas qui nous occupe, on passe, en particulier, d'un sentiment rapporté à l'objet tel qu'il devait être sans notre intervention à un sentiment au même objet, tel qu'il doit être une fois modifié par notre activité », GA I.5, p. 80 ; trad. fr., p. 73.

<sup>106</sup> GA I.5, p. 109 ; trad. fr., p.108 (Nous nous permettons d'introduire le terme de « pulsion » au lieu de celui de « tendance », à cause des raisons préalablement explicitées).

<sup>107</sup> DE PASCALE, Carla, « Die Treiblehre bei Fichte », in *Fichte Studien*, nr. 6, Amsterdam, Rodopi, 1994, p. 241.

<sup>108</sup> Voir: BINKELMANN, Christoph, « Phänomenologie der Freiheit », in *Fichte Studien*, nr. 27, Amsterdam, Rodopi, 2006, p. 5 – 21.

cette façon, Fichte confère au poser constant de l'aspiration, le nom de *réflexion*. C'est au moyen de la réflexion sur l'aspiration, lors de sa saisie objective, qu'on pourra effectivement parler de tendance ou de pulsion (*Trieb*). Il s'agit d'une pulsion fondamentale (*Urtrieb*) dans la mesure où elle tend à l'absolue activité sur soi-même : « (...) *Urtrieb des Menschen nach absoluter Selbstätigkeit* »<sup>109</sup>.

La détermination de cette pulsion fondamentale sera de la sorte beaucoup plus nuancée dans la mesure où elle n'implique pas l'exclusive auto-détermination du pôle subjectif, ni la détermination de l'objet qui assouvit le Moi par un désir quelconque.

Pour le dire d'une façon plus générale, la pulsion fondamentale (*Urtrieb*) est la réunion de l'objectif et du subjectif : « *Je me détermine : quel est ce moi déterminant ? Sans aucun doute, le moi unique, né de l'union du réfléchissant et du réfléchi et qui, dans le même acte indivisé et sous le même aspect, est aussi le moi déterminé* »<sup>110</sup>. L'agencement de ces deux voies de pensée sur la pulsion fondamentale, nous permettra de comprendre le motif à l'œuvre dans les deux pulsions constitutives que sont la *pulsion naturelle* et la *pulsion pure*. L'une des pulsions ne pourra pas être comprise sans l'autre dans le but qui est le nôtre, à savoir dans celui de déceler une distinction plus élaborée de la *détermination objective*. D'une part, la pulsion naturelle vise, selon Fichte, la saisie de la relation matérielle primordiale entre le corps et le monde. De l'autre, la pulsion pure se caractérise par *l'activité pour l'activité* elle-même ; dans la mesure où le Moi est complètement indépendant, *il n'est pas mû, mais il se meut lui-même*<sup>111</sup>. Selon Fichte, on parle d'une pulsion pure du fait que celle-ci vise la liberté prise en elle-même, c'est-à-dire formellement. Pour le dire autrement, la pulsion vers l'auto-positionnement absolu, du point de vue de la détermination par la raison, est la pulsion pure, *der reine Trieb*<sup>112</sup>. Ainsi, la réunion de ces deux penchants de la vie subjective nous permet de penser l'enjeu majeur de la pulsion sous la prémisse de l'achèvement de soi dans le monde, par le biais de l'auto-activité. La satisfaction de la pulsion fondamentale ne renverra donc pas au seul plaisir de l'objet, mais au déploiement de l'agir réflexif en tant que principe de satisfaction.

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>110</sup> GA I.5, p. 130 ; trad. fr., p. 131.

<sup>111</sup> GA I.5, p.136 ; trad. fr., p. 139.

<sup>112</sup> Voir, DE PASCALE, Carla, « Die Treiblehre bei Fichte », *op. cit.*, p. 246.

### 1.3. Pulsion et conscience de liberté.

Au stade présent de nos réflexions, il est pertinent de signaler qu'il existe une différence remarquable au cœur de la doctrine des pulsions fichtéennes, en nous rapportant au système de l'éthique de 1798, qui propose de penser la liberté sur la base de la conscience dans la genèse de la pulsion, faute de quoi, l'auto-activité en guise de définition de la pulsion ne saurait être comprise dans sa totalité.

La pensée sur la pulsion interpelle car elle ouvre en même temps, la question des conditions de possibilité de la conscience et de l'auto-conscience dans la *Wissenschaftslehre*<sup>113</sup>. La différence de base dans le champ transcendantal est à repérer au moyen de l'assomption directe de la condition nécessaire chez Kant, et par la recherche des fondements d'une telle nécessité, dans le cas de Fichte selon lequel le principe d'auto-activité instaure une approche génétique<sup>114</sup>, d'après laquelle la théorie kantienne de l'a priori est traduite dans une théorie de l'agir. Autrement dit, la structure de l'a priori est découverte par l'agir lui-même. En ce sens, la conscience doit aboutir à la recherche de son fondement en tant que nécessité, et pas seulement à la reconnaissance formelle du nécessaire<sup>115</sup>. Si le souci concernant la spécificité du transcendantal nous importe dans le cours de nos questionnements, celui-ci a l'avantage d'opérer le partage entre un Moi enclin à la seule passivité ou réceptivité (en tant qu'*absolu donné*), et un Moi *comme force absolue douée de conscience*<sup>116</sup>.

C'est par rapport à une faculté de distinction rapportée au Moi qu'un *vouloir* correspondant peut être retrouvé. Dans les premières pages de la *Sittenlehre* le *vouloir* fonde toute possibilité d'après Fichte, pour rencontrer la substance comme ajout à la pensée

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 230-251.

<sup>114</sup> Il s'agit donc de comprendre ce qui est propre à l'être humain comme activité de la vie pulsionnelle, c'est-à-dire d'analyser ce qui, en tant qu'auto-activité, précède l'inscription de la forme du pouvoir de détermination suscité par un objet extérieur. En ce sens, l'origine de la vie pulsionnelle n'est pas déduite, mais expérimentée génétiquement. On parle donc de méthode génétique. Voir MAESSCHALCK, Marc, « Esthétique et psycho-analyse. La réponse du jeune Fichte à Schiller concernant l'éducation », *op. cit.*, p. 13.

<sup>115</sup> GA I.5, p. 36 ; trad. fr., p. 23. : « Cette nécessité de la conscience s'impose immédiatement du point de vue commun ; du point de vue transcendantal, on recherche les fondements de cette nécessité ».

<sup>116</sup> GA I.5, p. 48 ; trad. fr., p. 37.

du perçu. Pour le dire autrement : *c'est seulement en tant que voulant que je me retrouve*<sup>117</sup>. La conscience comme telle découle du vouloir, elle est intimement amalgamée à ce dernier. Le rapport entre vouloir et pulsion est intéressant pour nous, dans la mesure où l'éveil à soi de la conscience correspond également au lien profond entre pulsion et réalité que nous tenons à mettre à jour.

Si donc le cheminement entamé par notre problématique a visé l'actualisation de la genèse pulsionnelle, le propos d'un tel parcours n'est pas dénué d'un but déterminé à son tour par un agir qui cherche aussi sa limite. Le moment enveloppant de la réflexion proposée conjointement à la découverte de la pulsion, requiert un mouvement de limitation. Ce qu'on cherche n'est pas tant de pouvoir exhausser l'auto-activité en tant que telle, mais de réfléchir sur le rapport qu'elle anime, aussitôt limité et sans lequel une conscience pourrait être à son tour fondée. Autrement dit, s'il est possible de s'accorder un détour par un jargon de souche psychanalytique, notre propos n'est pas de jouir sans fin de la réflexion qui nous mène vers la compréhension de la pulsion, mais de fonder sur sa base, un rapport qui viabilise la conscience<sup>118</sup>. Pour que la pulsion puisse se différencier d'un simple mécanisme indéterminable, un savoir doit être présent afin d'instaurer une liberté dans l'agir<sup>119</sup>. Un écart réflexif qui institue l'agir libre, est en ce sens posé devant un choix. La conduite par la pulsion, comme l'exprime Fichte, doit être immédiatement corrélée à la conscience de la possibilité que « j'aurais pu aussi ne pas la suivre »<sup>120</sup>. Par conséquent, la possibilité d'un choix qui nous apprête vers l'agir, tout autant que le fait de devenir conscient de l'effectivité de la pulsion par la rencontre d'un objet déterminé, fondent les deux aspects d'un agencement libre. Cette portée d'ordre moral sur le devenir libre de la pulsion, font ainsi converger choix et effectivité, là où la pulsion se distingue de toute surdétermination organique liée au *principe de plaisir*<sup>121</sup>.

La décision, en tant que moment initiatique, est antérieure à la constitution de la conscience par l'agir absolu. Autrement dit, si la décision m'échoit, elle se présente tout

---

<sup>117</sup> GA I.5, p. 38 ; trad. fr., p. 25.

<sup>118</sup> L'ouvrage de Jean-Marie Vaysse est selon nous en ce sens précieux. Il le dit clairement, quant à la question de la conscience : « La conscience fait ainsi l'objet d'une genèse pulsionnelle », VAYSSE, Jean-Marie, *L'Inconscient des modernes*, Gallimard, 1999, p. 246.

<sup>119</sup> Voir *Ibid.*, p. 247.

<sup>120</sup> GA I.5, p. 107 ; trad. fr., p. 105.

<sup>121</sup> Jean-Marie Vaysse l'affirme avec justesse : « La pulsion morale suspend la jouissance et se situe au-delà du principe de plaisir », VAYSSE, Jean-Marie, *L'Inconscient des modernes*, *op. cit.*, p. 249.

au début comme une mise en demeure de l'agir de par sa seule possibilité. Il faut donc reconnaître le devoir-être de l'action dans toute son ampleur ; c'est-à-dire qu'il faut aboutir au discernement de ce qui n'est pas donné comme un être prescrit ou donné au préalable, mais en tant qu'un devoir-être par la *liberté*. Ce principe résulte donc, à notre sens, de la primauté accordée au *savoir pratique* de la *Grundlage* de 1794. La raison conçue d'après sa perspective absolue comme pleine affirmation dans l'agir, fait de l'autonomie son antécédent, de sorte que l'indéterminabilité doit être transformée par la *détermination originaire de l'être libre*<sup>122</sup>. Ainsi, Fichte l'énonce avec beaucoup de clarté, il ne s'agit pas de comprendre le Moi dans son versant exclusivement philosophique, mais d'accéder au Moi originaire, là où l'effort réflexif de la *recherche du fondement* comme *fondement* nous interpelle à partir de l'accès génétique. Cela signifie que la coïncidence de soi avec la liberté, parachève le constat d'une détermination objective à partir du Moi ; de ce fait, comme Fichte l'affirme : « Tu ne peux te trouver libre, sans trouver simultanément, dans la même conscience, un objet auquel doit s'appliquer la liberté »<sup>123</sup>. Cet objet ne peut pas être rencontré sans la contrepartie d'une résistance, conséquence de tout poser relative au Moi. Le dépassement de cette résistance, comme Fichte le signale à juste titre, constitue l'effectivité de l'action.

Ainsi, le choix nous paraît judicieux au moment de traiter la liberté et la conscience à partir de l'autodétermination. Un tel parti pris se justifie en ces termes : « Il s'agit alors de savoir comment, à partir de cette autodétermination pulsionnelle, intelligence et liberté sont possibles »<sup>124</sup>. De ce fait, la lecture entreprise par Jean-Marie Vaysse sur le *Système de l'éthique* est éclairante, car elle interprète le devenir de la conscience, par la pulsion.

Si donc le problème de la liberté dans la doctrine des pulsions fait son apparition à un moment donné, c'est en convoquant un conflit apparent entre la pulsion naturelle et la pulsion pure ; là où d'une part la liberté est associée à la capacité à satisfaire la rencontre effective de différents objets dans le monde en tant que pulsion naturelle, et de l'autre, à la pulsion pure, elle s'identifie à la primauté de la raison. Une telle opposition nous donne à penser ces deux éléments sans lesquels la liberté ne pourrait pas être à son tour conçue.

---

<sup>122</sup> GA I.5, p. 70 ; trad. fr., p. 61.

<sup>123</sup> GA I.5, p. 79 ; trad. fr., p. 79.

<sup>124</sup> VAYSSE, Jean-Marie, *L'Inconscient des modernes*, op. cit., p. 244.

Ainsi, à la lumière de la pulsion naturelle, la liberté serait uniquement bornée à une *économie des pulsions*<sup>125</sup>. C'est de ce fait par le biais d'un enracinement que l'on peut à la fois situer dans la pulsion naturelle et dans la pulsion pure, qu'il devient possible de parler de *pulsion morale* ; autrement dit, aussi bien *l'économie pulsionnelle*, que *l'autodétermination* par la raison, nous donnent à penser la liberté. Le parcours que nous entreprenons découle donc du dénouement de notre problématique, suivant lequel nous sommes parti de Freud pour traiter l'économie pulsionnelle à l'œuvre dans la surdétermination organique, afin d'aboutir, lors d'une deuxième instance à la rencontre de l'autodétermination, notamment dans la *Grundlage*. Ainsi, la critique préalablement adressée à la primauté de l'étiologie freudienne de la pulsion, trouve ici son écho. Dans la mesure où la pulsion saisie dans son stade ultime (en tant que pulsion morale) comprend également le développement d'un agencement économique, il ne pourra exclusivement se souscrire à ce dernier.

Il convient pourtant de préciser, à la lumière de la définition du Moi comme identité de l'objet et du sujet par *X en tant qu'activité*, que : « Mon objectif déterminé par mon subjectif donne le concept de la *liberté* comme d'une faculté de l'autonomie »<sup>126</sup>. Ainsi, la rencontre fondamentale du Moi par l'agir sur soi en tant de pulsion, dès lors qu'elle est posée comme son *essence*<sup>127</sup>, institue la liberté, sans que ceci implique à son tour, une rupture face à ce qui doit être *nécessairement* reconnu comme un facteur insurmontable sur lequel la liberté a effectivement une prise. Ainsi, le Moi désormais défini par le biais de son agir, se veut libre dans la mesure où il détermine également une chose. Autrement dit, la liberté est conditionnée par la rencontre nécessaire de l'objet. Fichte convoque aussitôt l'essor de la loi comme synonyme du nécessaire, par la détermination de l'objectif sur le subjectif. Liberté et loi sont donc co-déterminées. Il faut toujours penser la liberté avec l'intelligence comme détermination de soi<sup>128</sup>. En ce sens, en tant qu'*intuition intellectuelle*, la pensée s'avère être une *conscience immédiate* ou *intuition* de la

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 248 : « La difficulté est que la détermination vers laquelle la liberté tend spontanément est la pulsion naturelle. Le problème de la liberté ne se pose plus dans les termes d'une souveraineté de la raison sur les passions, mais en termes d'économie pulsionnelle ».

<sup>126</sup> GA I.5, p. 64 ; trad. fr., p. 55.

<sup>127</sup> GA I.5, p. 55 ; trad. fr., p. 44.

<sup>128</sup> GA I.5, p. 60 ; trad. fr., p. 50.

détermination de soi comme intelligence<sup>129</sup>. Ceci nous permet de comprendre en quoi la pensée de l'intelligence, en tant que conscience immédiate de la détermination de soi, bien qu'à certains égards libre dans sa conception de détermination de l'objectif, ne peut s'absoudre de la façon dont elle est pensée comme loi. Autrement dit, lorsqu'elle est rattachée à la liberté, l'intuition intellectuelle ne peut aucunement s'abstraire *des lois déterminées*<sup>130</sup>. Notre approche est donc validée comme une intuition intellectuelle de la jonction entre liberté et pulsion, dans la mesure où il est question de concevoir, en tant que pensée, la conscience immédiate de la détermination de soi dans sa détermination de l'objectif. Nous reprenons donc en ce sens le geste instituant et transcendantal de la genèse fichtéenne, pour penser la liberté à partir de son actualisation en tant qu'intuition intellectuelle. Une telle démarche valide donc notre emprise sur un champ transcendantal qui acquiesce non pas à la seule pensée de la liberté comme étant celle de sa conscience immédiate, mais qui s'avère également, en tant qu'intuition intellectuelle, être une pensée de la manière dont elle se rapporte à la liberté. Par conséquent si l'intelligence en tant que *détermination de soi*<sup>131</sup>, et la pulsion comme *auto-détermination*<sup>132</sup>, sont ici convoquées dans leurs définitions respectives par leur homologation, elles seront reprises à partir de la pensée transcendantale sur la liberté. La liberté tout autant que la loi, caractérisent *l'être raisonnable doué d'intelligence*<sup>133</sup>. Ici considéré, *l'être raisonnable*, redevable à la fondation sur soi-même, comme Fichte tient à le préciser, n'est *rien* au sens strict<sup>134</sup> ; il est toujours en devenir au moyen de son agir, il s'oppose à l'être simple dans ses finitude et limite préétablies. Cette même définition de l'être raisonnable, opposée à celle de la chose définie dans sa totalité, caractérise ultérieurement le Moi défini par la négative d'un *être ou subsistance*<sup>135</sup>. Une telle ouverture du Moi au rien de son propre devenir, sera reprise par Henri Maldiney dans sa lecture sur la spécificité de l'existant. Non clôturé, le Moi ouvert au Rien à partir duquel il doit néanmoins devenir, opère une sortie constante de son indétermination constitutive sans que l'être simple de la chose déterminée lui soit assigné.

---

<sup>129</sup> *Ibidem*.

<sup>130</sup> GA I.5, p. 66 ; trad. fr., p. 57.

<sup>131</sup> GA I.5, p. 50 ; trad. fr., p. 50.

<sup>132</sup> GA I.5, p. 109 ; trad. fr., p. 108.

<sup>133</sup> GA I.5, p. 63 ; trad. fr., p. 54.

<sup>134</sup> GA I.5, p. 53 ; trad. fr., p. 53.

<sup>135</sup> GA I.5, p. 105 ; trad. fr., p. 102.

La proximité du Moi à l'égard de sa conscience est immédiate ; Fichte se prononce ainsi de façon révélatrice : « Le moi n'est jamais simplement ; il n'est rien qu'il sache, son être se rapporte immédiatement et nécessairement à sa conscience »<sup>136</sup>. Cependant, un tel rapport entre le Moi et sa conscience se fait par le biais du sentiment dans l'effectivité, mais dans le registre originaire, il est toujours posé avec une pulsion :

Si donc le moi est posé originairement avec une pulsion, en tant que détermination objective de ce moi, il est nécessairement posé aussi avec un sentiment de cette pulsion. De cette manière, nous obtenons une conscience nécessaire et immédiate à laquelle nous pouvons rattacher la série du reste de la conscience. Tout le reste de la conscience, la réflexion, l'intuition, l'acte de concevoir, suppose une application de la liberté et celle-ci, à son tour, suppose bien d'autres choses<sup>137</sup>.

Le lien entre conscience et pulsion est ici indépassable pour autant que celui-ci définisse un Moi. En ce sens, il est à présent question d'un rapport avec une conscience basale, sur laquelle «tout le reste de la conscience» peut s'ériger. La première forme de conscience implique donc le moment nécessaire, celui de la détermination objective de soi ; la deuxième forme, dès lors qu'elle fait intervenir le sentiment en tant que preuve effective du poser de l'opposé au Moi comme objet, concerne précisément le traitement du moment subjectif comme une détermination de soi face à l'objectif, ce qui revient à la pensée préalablement décrite de la liberté. L'écart où se place la détermination de l'objectif par le subjectif, est la liberté elle-même. Pour reprendre notre raisonnement, l'assomption du nécessaire en tant que loi de pulsion, à savoir la détermination objective du Moi, se résout immédiatement dans sa prise de conscience par le sentiment, sans que la contrepartie de liberté soit négligée; c'est-à-dire que la conscience de la pulsion détermine ici, à son tour, l'objectif. La genèse de la liberté est ainsi redevable à celle de la pulsion en tant qu'autodétermination. On explique donc l'essor, aussi bien de la conscience, que celui de la liberté, à partir de l'auto-détermination, faute de quoi, la validation du parcours entamé jusqu'à présent n'aurait pas été faite.

Un tel partage de la conscience peut être opéré sur d'autres instances de la *Doctrine de la Science*, et suivant ce dernier, il est possible de reconnaître d'une part la *conscience*

---

<sup>136</sup> GA I.5, p. 105 ; trad. fr., p. 103.

<sup>137</sup> *Ibidem*. (Nous remplaçons, encore une fois, le terme « tendance » de la traduction originelle au français, par celui de « pulsion », selon les raisons préalablement énoncées.)

*interne* en accord avec l'intuition intellectuelle, aussi bien qu'une *conscience externe*<sup>138</sup> avec la limitation de l'objet, de l'autre. Il convient de poser ainsi schématiquement une pensée *comme activité déterminable*<sup>139</sup> rapportée dans le premier cas au Moi, dans le second, au Non-Moi. En même temps pour la suite de nos propos, nous verrons en quoi le questionnement propre autour du poser du Non-Moi, ouvre une intuition qui permet d'atteindre au sein du déploiement de la WL, ce qui est à définir ultérieurement en tant que monde ou objet. Fichte se montre très clair sur ce point, selon lui, ne pas entamer l'effort pour démontrer un tel lien entre Non-Moi et monde<sup>140</sup>, risque d'oblitérer la continuité de la genèse, et serait à comprendre dans ce sens, au sein de la philosophie populaire.

Or, si d'après nous l'intérêt de cette démarche consiste à observer dans quelle mesure la clarté du lien nécessaire entre conscience et pulsion est ici mise à jour, notre analyse ne pourra se limiter aux seuls propos du Système de l'éthique. Encore faut-il discerner à quel degré la *Doctrin de la Science Nova Methodo* de 1800 est un apport quant à la question qui nous occupe dans l'intérêt de nos analyses. Ainsi, l'un des éléments sur lesquels il conviendra de revenir plus avant afin de démontrer ce que «monde» veut dire selon nous, est celui du cadre des phénomènes situés dans l'espace et dans le temps, faute de quoi, la raison ne pourrait ainsi devenir effective :

En deux mots la Doctrine de la Science dira ceci : l'essence de la raison consiste en ce que je me pose moi-même ; mais je ne peux pas le faire sans poser face à moi un monde, et plus particulièrement un monde déterminé, situé dans l'espace, et dont les phénomènes se succèdent dans le temps. Tout cela se produit d'un seul coup ; au moment où se produit l'un, se produit en même temps tout le reste<sup>141</sup>.

Il nous semble pertinent, en l'état actuel de nos analyses, de mettre l'accent sur la manière dont Fichte accède à la conscience dans son acception transcendante, et nous permet par la suite de saisir une définition propre au questionnement philosophique, et ce selon une tendance particulière (*la tendance à la philosophie*<sup>142</sup>). On a convenu sur le point précédent, quant au type de conscience qui découle vis-à-vis d'une détermination

---

<sup>138</sup> Cf. RIVIALE, Philippe, *Johann Fichte, Éveil à l'autonomie*, Critique de la Politique Payot, Paris, 2012, p. 110.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>140</sup> GA IV 3, p. 327 ; trad., fr., p. 47.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> GA IV 3, p.359 ; trad., fr., p. 52.

spécifique, qu'un acte premier de la détermination de soi ouvrait la possibilité de la conscience, tandis que le deuxième acte, eu égard au positionnement purement objectif ou effectif en tant que poser du Non-Moi, s'avère être celui de la conscience externe. Conséquemment, ces déterminations de même que les états de conscience qui en découlent, seront qualifiées de «représentations»<sup>143</sup>. Ainsi, dès son origine la philosophie se construit selon Fichte à partir de ces faits de conscience ; sa tâche vise essentiellement la reprise du parcours génétique jusqu'à présent décrit, afin de lui accorder l'acte qui vise la recherche du possible des fondements des états de conscience. Par conséquent, encore une fois, la philosophie rigoureusement prise dans son acception transcendantale, ne peut être exclusivement fondée soit au moyen de l'assomption de la forme du nécessaire (Kant), soit de l'assomption d'un fait de conscience (Reinhold). Plus précisément, si la philosophie s'empare de la tâche qui consiste à comprendre les fondements des faits de conscience, elle ne le fait pas à la manière d'un constat, mais d'un acte possibilisant. Si la philosophie tient donc à sa possibilité, elle le fait depuis la reconnaissance du nécessaire qui amalgame les faits de la conscience comme autant de représentations diverses, et ce en raison d'un agir qui dépend exclusivement d'un Moi qui se pose. Or ce nécessaire est également, selon Fichte, une représentation du lien entre les représentations et les choses.

La philosophie transcendantale dont Fichte se réclame, puise dans une quête constante du fondement sur l'agir du Moi, et ce dans un sens qu'il convient de nuancer dans le propos devenu à présent le nôtre, consistant à mettre à jour le lien entre pulsion et conscience. Il conviendra en effet de comprendre que la pulsion saisie à partir de *l'effort qui se produit soi-même*<sup>144</sup> est envisagée comme l'instance de l'agir-même qui s'entretient. Autrement dit, l'agir crée sa propre situation, son propre lieu d'émergence comme *agir retenu*<sup>145</sup>, à l'intérieur duquel, comme Fichte l'énonce à juste titre, un agir nouveau peut s'enclencher. Il faut donc s'entendre sur la duplicité à l'œuvre d'un concept du type de celui de pulsion qui comporte en lui-même la contradiction de l'être et de l'agir ; c'est-à-dire que, tout en ratifiant nos propos précédents, la pulsion est l'*auto-activité*. Or si l'agir est retenu, il l'est dans la mesure où il résulte de l'auto-affection et la résistance qui s'y

---

<sup>143</sup> GA IV 3, p.359 ; trad., fr., p. 52.

<sup>144</sup> GA IV 3, p. 375 ; trad., fr., p. 107.

<sup>145</sup> *Ibidem*.

créent à partir de là ; il devient ainsi son propre motif. Pourtant, un tel accueil à partir du soi de l'agir en tant que lieu est nécessairement dû à une limite, c'est précisément à ce moment qu'il atteint un sens. Si l'activité n'était autre chose qu'une pure auto-affection sans limite, le Moi n'aurait aucune conscience : « De la tendance résulte la conscience. Si le Moi était uniquement activité et si aucune limitation ne se présentait en lui, il ne pourrait pas devenir conscient de son activité. »<sup>146</sup>. La constance des propos tenus par Fichte dans cet exposé de 1800 par rapport à ce qui a été énoncé dans le *Système de l'éthique*, révèle le perpétuel recours à l'effectivité en tant que lieu de l'agir qui va à la rencontre d'une résistance, cette dernière étant vécue comme un sentiment qui lie le Moi, lui confère sa cohérence. Toujours est-il que d'après Fichte il s'avère important de remarquer dans ce passage, l'opposition apparemment à l'œuvre entre activité idéale et activité idéale, qui introduit fréquemment la question de savoir ce que la conscience est dans un sens courant, là où une séparation serait constatée. On ne fait pourtant pas référence ici à la conscience médiate qui opère un partage entre activité et p<sup>â</sup>tir, mais bien plutôt à cette conscience immédiate qui unit ces deux facteurs d'un seul et même coup (*auf demselben Stoss*) dans un sentiment, allant même jusqu'à la jonction entre Moi et Non-Moi. Une telle réunion de l'actif et du passif, du Moi et du Non-Moi, inaugure la conscience immédiate en tant que sentiment qui précède toute conscience de la chose, l'instance *première et originaire*<sup>147</sup>.

Dans cette mesure la diversité des sentiments, preuve de la limitation du Moi qui pose son agir, est conçue à partir d'une activité interne en tant que détermination de soi ou intelligence ; cette libre détermination de soi, doit nécessairement se souscrire, comme Fichte l'énonce à juste titre, au fondement de la pulsion<sup>148</sup>. Ainsi, dans la présente section de la *Doctrine de la Science Nova Methodo*, Fichte met l'accent sur la spécificité de sa méthode, car il est question d'après lui d'un procédé synthétique caractérisé par le questionnement du pratique, et qui fournit à son tour les bases pour toute explicitation d'ordre théorique ; telle a été la voie esquissée à plusieurs reprises, selon laquelle l'accès à la pulsion est compris par le poser le plus évident qui soit, traverse une réflexion sur sa limitation, s'investit dans la saisie intellectuelle du sentiment, pour aboutir à la pulsion en

---

<sup>146</sup> GA IV 3, p. 376 ; trad., fr., p. 108.

<sup>147</sup> GA IV 3, p. 377 ; trad., fr., p. 109.

<sup>148</sup> GA IV 3, p. 380 ; trad., fr., p. 113.

tant que principe de l'agir. On ne peut réduire la complexité de la genèse de la pulsion à la dernière proposition, certes schématique, au risque d'en venir à stagner sur ce qui doit nécessairement demeurer pour nous principe d'effectivité et donc limitation de l'activité. Toutefois il y a bien là une preuve de la façon dont Fichte s'engage à ne pas restreindre le libre cours de sa pensée à la seule énonciation d'un postulat. Etant donné la liaison immédiate entre pulsion et sentiment, pour autant qu'il soit possible de reconnaître concernant ce dernier l'existence d'une union entre Moi et Non-Moi comme il en a été question dans le paragraphe précédent, il convient de dire qu'un tel propos s'étend tout autant à la pulsion : « Il faut admettre de façon immédiate, avant toute détermination à la liberté, quelque chose en quoi moi et non-moi soient réunis, une pulsion, un effort »<sup>149</sup>. De la sorte, le fondement de l'activité du Moi ne peut être explicité que par l'activité qui se cherche en tant que fondement et se limite aussitôt dans son explicitation, comme étant tout autant le parcours même de la genèse du concept de pulsion. Le Moi est en mesure de se limiter, grâce au Non-Moi, auquel on ne peut lui assigner directement la force de son impression sur le Moi. Le Moi qui pose, encore une fois, n'est pas, et s'avère en opposition constante au Non-Moi auquel convient la caractérisation de l'Être. Or, le Moi agissant que l'on rencontre dans son fondement en tant que pulsion, retrouve chez celle-ci sa nature<sup>150</sup>. C'est à ce moment précis, selon Fichte, qu'il convient de repérer une scission de l'activité en tant que Moi, entre le principe qui la fonde comme activité en tant que *Pulsion de réflexion* d'une part, et la pulsion vers l'objet ou *Sachtrieb*. Or, la satisfaction de la première est constamment entretenue, tandis que la seconde ne l'est pas, suivant la preuve de son effectivité par la rencontre du Non-Moi.

Plus avant, au cours de la réflexion que Fichte développe en partie en rapport à la pulsion, un nouveau terme fait son apparition, et ce en raison de la conjonction féconde entre le vouloir et l'effort que nous avons préalablement mise à jour<sup>151</sup> ; il est ici question de *désir*. Sans doute s'avère-t-il révélateur d'assister à l'emploi d'un terme qui n'a jamais eu jusqu'à présent grande importance, pourtant : «Le désir vaut pour toute raison finie :

---

<sup>149</sup> GA IV 3, p. 380 ; trad., fr., p. 114. Encore une fois, nous avons cru pertinent de devoir remplacer « tendance » par « pulsion ».

<sup>150</sup> GA IV 3, p.386 ; trad., fr., p. 121: « La nature du Moi est une tendance (Trieb) ».

<sup>151</sup> Voir supra, p. 18.

celui qui veut être délivré du désir veut être délivré de la conscience»<sup>152</sup>. Il convient en ce sens mettre en avant le lien puissant sans lequel la conscience ne pourrait être à son tour saisie. Dans cette mesure, l'enjeu consiste à associer le désir à la conscience selon le facteur indépassable de la limitation du vouloir. En effet, si nous nous entendons bien sur l'emploi des termes, le vouloir pur, envisagé comme celui qui se complaît dans sa pure réflexivité sans être effectif, doit nécessairement se transposer dans son extériorisation en tant que désir. Disons-le ainsi, tout en reprenant les termes employés par Fichte, un vouloir pur ne pourra s'exprimer que dans la mesure où il sera traduit en termes d'une activité finie, et deviendra par ce biais, conscience de quelque chose. Le lien est à retrouver selon Fichte entre l'activité idéale, à savoir celle qui concerne l'intelligence comme détermination de soi, et l'activité finie en tant que limitation de soi. Ce n'est qu'à partir de ce moment précis qu'on peut parler de conscience, dans la mesure où celle-ci exprime le passage en apparence obscur, entre activité idéale et activité finie. Or cette charnière entre le vouloir pur et sa conséquente limitation comme activité finie ne pourra advenir, selon Fichte, que sous la forme d'un désir qui rend possible le pouvoir de sentir. Dès lors, tout sentiment, du fait qu'il résulte de ce pouvoir d'affection, implique à son tour une conscience immédiate de ce sentiment, tel que cela a été signalé à plusieurs reprises. Si toute limitation du vouloir idéal est donc un renvoi direct à une endurance dans le pathique, au sens où tout avènement de la conscience à soi comporte une part de passibilité, on aurait dès lors tort d'envisager une contradiction exprimable sous la forme de *conscience infinie*. Si par conséquent la conscience consiste en un renvoi à la capacité à sentir, et même à exprimer le vouloir pur par le désir, ce désir ne pourra être conçu comme quelque chose d'infini. Autrement dit, si on ne peut qu'assister à la tâche d'un devenir conscient par le désir, en raison de la définition de ce dernier comme étant toujours déjà limité, *La conscience de Dieu est inexplicable*<sup>153</sup> (car infinie). Le vouloir pur, saisi dans son moment objectif en tant que pulsion<sup>154</sup>, cherchera constamment sa limitation par l'expression de sa propre définition comme le seul désir qui soit, à savoir, celui redevable à une conscience. La transformation de ce vouloir pur qui relève d'une indétermination foncière, de même que celle qui

---

<sup>152</sup> GA IV 3, p. 441 ; trad. fr., p. 190.

<sup>153</sup> *Ibidem*.

<sup>154</sup> GA IV 3, p. 448 ; trad. fr., p. 201.

caractérise la pulsion, est également à considérer dans la transition du vouloir à la volonté ; on peut aussitôt dire que la pulsion se cherche dans une limite par le vouloir d'un désir conscient en tant que volonté. Sur ce point : « Si l'essence du Moi est pulsion, le vouloir doit se penser à partir d'elle comme tendance ou indétermination absolue, la tendance absolue du Moi inconscient ne pouvant accéder à la conscience que sous la forme de la volonté. »<sup>155</sup>. Pour reprendre ces propos, la pulsion devra se chercher dans la contrainte de soi, d'après l'exigence définitoire de la conscience ; elle ne pourra ainsi demeurer dans le dessein aveugle d'elle-même : « La difficulté tient à ce que la conscience ne peut pas être une pulsion, mais que le Moi doit devenir conscient de soi comme pulsion. »<sup>156</sup>. Le Moi s'inscrit dans un devenir conscient, et ce malgré la pulsion toujours déjà à l'œuvre en tant que condition de possibilité d'un tel devenir. Le pur vouloir non-effectif, c'est-à-dire non transposé en volonté par le désir, au sens où l'affectivité n'est pas encore intégrée comme conscience de la capacité à pâtre, demeure sans ambages inscrit dans le registre de l'inconscient. Cet inconscient de la pure productivité qui n'est pas une expérience, n'est pas ici redevable au Moi travaillé de l'intérieur, par le sentiment. On peut même affirmer, que la saccade affective issue d'une productivité inconsciente, voire compulsive, n'est pas identifiable au *sentiment de quelque chose* produit par un agir limité. L'avènement à soi de la conscience, présuppose le moment fondateur du Moi qui s'accorde l'agir en tant que principe, à l'emplacement même de la distinction entre le pratique et le théorique. Encore une fois, il est ici question de ramener le registre inconscient de ce qui *va de soi* sans limitation, comme pure pulsion malgré soi, au domaine de ce qui doit (soll) venir de soi par l'exigence d'une volonté qui acquiesce au destin de l'auto-détermination. Le moment inconscient identifié à la pulsion peut aussi être défini de la sorte :

« L'inconscient désigne le lieu d'une archiproduction, en lequel s'originent *theorein* et *praxis*, expliquant comment le Moi sera toujours «agi» à partir d'un fond pulsionnel aveugle »<sup>157</sup>. Ainsi, le Moi est à sa propre demeure en suivant simultanément, la pulsion qui constitue le fond de son propre agir, tout comme la rencontre de son propre désir, par le rapport conscient qui le lie au monde effectif. En ce sens, la notion de désir

---

<sup>155</sup> VAYSSE, Jean-Marie, *L'Inconscient des modernes*, op. cit, p. 245.

<sup>156</sup> *Ibidem*.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 241.

qu'on veut mettre à jour, n'est aucunement aveugle et contient en elle des conséquences majeures par rapport à une lecture de la pulsion qui ne peut aucunement être rabattue au seul dessein d'un enchaînement mécanique. Par conséquent si le Moi ne peut pas être «agi», alors le seul agir possible à partir duquel il pourra entamer sa définition, concerne celui qui est entretenu par lui-même, sur lui-même, en tant qu'effectif et autodéterminant à la fois : « Car le Moi ne peut poser quelque chose dans l'espace sans s'y trouver lui-même ; il ne peut s'y trouver qu'en posant un objet »<sup>158</sup>. Le Moi conserve en lui par la volonté, l'opposition d'un pôle subjectif et objectif, à l'intérieur de laquelle, selon l'interstice ou l'écart qui doit être nécessairement préservé en tant que tension d'un espace de réflexion, une intention est engendrée. Cela relève donc d'une nécessité spécifique que l'on rencontre à l'intérieur de la réflexion sur le devoir, et qui ne devra pas en ce sens s'enliser dans une acception erronée de la liberté régie par le dessein d'un Esprit méconnu, au risque de séjourner dans le trouble : « Fichte précise encore qu'il n'est jamais question d'un «agir libre» qui serait une «monstrueuse exaltation de l'esprit» : l'agir du Moi sur lui-même est nécessaire. Le caractère de ce nécessaire est toute la question : je dois n'est pas je fais. De toute façon, tout agir est limitation, seul importe le mode de celle-ci »<sup>159</sup>.

En suivant l'enchaînement de nos propos, il n'est pas absurde de dire que si la rencontre de l'objet présuppose une limitation, en raison de cela même qu'en tant que pur agir se reflète effectivement sur un *cran d'arrêt*<sup>160</sup> face à une éventuelle *infinetisation de la réflexion*, alors, la sollicitation de Fichte qui repose sur la genèse de sa pensée, ici retravaillée à notre compte à partir du concept de pulsion, ne porte pas seulement sur le devenir conscient pratique, mais aussi sur la manière dont on se rapporte à ce devenir conscient, en tant que construction du lien de celui qui se découvre à son tour interpellé par la *Bildung* fichtéenne.

On ne peut que renforcer la position selon laquelle, la rencontre de la pulsion en tant que nature du Moi, rendra aussitôt possible sa libre détermination. De ce fait, l'affirmation de l'agencement du Moi sur un *fond pulsionnel aveugle*, est tout aussi bien ouverture à sa possibilité de liberté. La teneur du Moi lié à l'acte, doit en ce sens s'instituer

---

<sup>158</sup> RIVIALE, Philippe, *Johann Fichte, éveil à l'autonomie*, op. cit., p. 102-103.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>160</sup> VAYSSE, Jean-Marie, *L'Inconscient des modernes*, op. cit., p. 241.

comme le fondement réfléchi qui se rapporte à son fond. Autrement dit, le Moi ne sera «agi» que dans la mesure où sa capacité à s'opposer comme agissant par son propre poser, et ceci dans la mesure où il pose le Non-Moi, soit mise en œuvre. Un certain risque se laisse toutefois entrevoir par rapport à la constatation de ce fond d'action en tant qu'espace potentiel d'une libre affirmation de soi. En effet, si le possible demeure ouvert dans sa non-limitation, comme rien d'autre que possible sans une emprise effective, le fond relatif à la réflexion infinie, risque de se convertir en abîme, et ceci au point de devenir cela même qui agit machinalement sur le Moi. Autrement dit, il échoit au Moi la tâche de mettre en avant l'identification de soi dans un acte qui puisse simultanément, unir le réfléchissant et le réfléchi, le pensant et le pensé ; à savoir conduire à la réunion du posant et du posé. C'est dans un tel régime de codétermination qu'on assiste à l'essor de la conscience<sup>161</sup>. Ainsi, comme l'affirme à juste titre Jean-Marie Vaysse, coïncident nature et liberté : «Fichte affirme ainsi que le Moi est bien un produit organisé de la nature, dont la nature est une pulsion qui ne procède en rien de la liberté, mais qui en même temps pousse le Moi à se déterminer librement.»<sup>162</sup>. On conviendra de ce fait que l'adéquation se rejoue constamment entre nature et liberté, entre un fond pulsionnel et sa limitation. Comme il a été signalé au cours de notre section précédente, c'est bien au cœur de la pulsion morale qu'une telle opposition entre liberté et nature parvient à sa résolution.

En d'autres termes, Fichte ne se montre plus clair dans la *Wissenschaftslehre Nova Methodo* que dès lors que le problème revient à saisir une définition de conscience, selon l'instance de la libre détermination, elle-même pensable uniquement sur un fond ouvert d'indéterminé ; tout comme l'auto-activité qui, en étant pure comme une pulsion non limitée, doit devenir effective, et donc limitée : « Toute conscience de l'auto-activité est une conscience de la limitation que nous fixons à notre activité ; or, je ne peux pas m'intuitionner comme limitant sans poser un passage de l'indétermination à la détermination,

---

<sup>161</sup> Cf. VAYSSE, Jean-Marie, « Dynamique et subjectivité selon Fichte : effort, pulsion, aspiration », in *Revue Germanique Internationale*, tome 18, 2002, mise en ligne le 26 septembre 2011, p.149 – 160, p. 159 : « Il est ainsi une causalité du Moi sur le Non-Moi, qui est en fait l'origine de la conscience, mais qui suppose en même temps une causalité du Non-Moi sur le Moi, lequel n'agit sur la nature que parce que lui-même appartient à la nature ».

<sup>162</sup> *Ibidem*.

donc sans poser en même temps l'indéterminité, et l'opposer au déterminé. Ce point revêt une grande importance »<sup>163</sup>.

La subtilité consiste plus précisément à devoir repérer et avant tout *pouvoir sentir* le passage de l'indéterminité à la détermination en tant qu'avènement de la conscience toujours déjà inscrite dans le désir. Sur ce dernier point, on ne peut que se complaire dans un rapport qu'on essaiera également de mettre à jour dans la suite de nos démarches, entre la réflexion sur la genèse du concept de pulsion fichtéen et une certaine *éducation esthétique* ; là où s'agence une compréhension de l'agir qui vise sa propre conscience par le désir, selon un effort qu'il conviendra de limiter, scander, distinguer, pour entendre en même temps ce que l'analyse de cette acception de la pulsion nous donne aussitôt à voir en tant que *psychanalyse*.

La transition redevable à la reconnaissance d'un soi effectif et capable de poser une limite à l'activité, est aussitôt concevable dans une certaine endurance dans l'ordre pathique. Nos analyses postérieures confirmeront à quel point ce qui est à présent mis en jeu par le registre du pathique au moyen de la genèse du concept de pulsion fichtéen, retrouvera des échos dans la manière de comprendre l'inscription de la pulsion dans la constitution du sujet.

Or, si on fait référence au moment constitutif de la subjectivité en raison d'une conscience première, immédiate dans la saisie du Moi en tant qu'auto-activité, et donc non rapportée à un objet comme conscience d'objet, alors, un sentiment spécifique s'avérera manifeste comme *sentiment de la conscience immédiate*<sup>164</sup> de ce Moi. En droit alors, si nous évoquons ce qui *doit venir de soi* en tant qu'injonction du nécessaire en tant que forme basale du poser sur soi, la préséance d'un type de conscience, s'impose : « Dans le paragraphe précédent, nous avons prouvé que toute conscience doit-être précédée d'une conscience immédiate, mais cette conscience immédiate n'a jamais le caractère de l'objet, elle est toujours le subjectif en toute conscience. »<sup>165</sup>. Cette saisie du Moi, comme étant celle de sa conscience médiatisée et immédiate, peut être respectivement interprétée à son tour dans son rapport au Non-Moi en tant qu'intuition (une telle saisie du Moi s'avère donc

---

<sup>163</sup> GA IV 3, p.351 ; trad., fr., p. 75.

<sup>164</sup> FICHTE Johann Gottlieb, *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*, PUF, 1985, Paris, p. 55.

<sup>165</sup> GA IV 3, p.353 ; trad. fr., p. 77.

effective), et comme pure pensée du Moi nécessaire (conçu de manière isolée, indépendamment du lien entretenu avec le Non-Moi). Le Moi, explique Fichte, est susceptible d'être pensé isolément, tandis que le Non-Moi ne l'est pas : « Le moi n'est intuitionnable que dans l'action réciproque avec le non-moi. Il peut être pensé hors de cette liaison, mais il n'est pas effectif, il est nécessaire. Le non-moi par contre ne peut pas être pensé hors de la raison. Le moi est premier, le non-moi second ; c'est pourquoi le moi peut être pensé isolément, le non-moi pas »<sup>166</sup>. Dans ce même sens, on peut affirmer que si la conscience de quelque chose relève d'une intuition, elle s'identifie plutôt dans l'ordre de son rapport au transcendantal, avec un *faire possible* ; tandis que la pensée du Moi prise de manière isolée, demeure pour sa part dans son seul ancrage au nécessaire, une pensée de la *condition*.

C'est bien au cœur de d'une telle instance basale que nous voudrions situer la suite de nos réflexions, là où précisément Fichte rend possible le questionnement de cela même qui est mis à l'épreuve par la saisie de soi, en tant que *constance du subjectif*. Bien qu'un tel rapport au Moi puisse apparaître à nos yeux de l'ordre de l'évidence, pour affirmer ce qui, en tant que conscience immédiate dans la saisie du Moi, *va de soi* au sens colloquial, il faudrait plutôt dire que celui-ci tient comme lien par le biais de l'intuition qui nous donne accès au nécessaire, et dans ce sens très précis, qu'il *doit pouvoir* aller de soi. Qui plus est, ce rapport deviendra problématique lors de la deuxième section de nos questionnements, au moment de repérer une certaine *perte de l'évidence naturelle* qui se donnera à voir en tant que vécu entravé (on verra jusqu'à quel point, en tant qu'interprétation philosophique, une telle emprise demeure viable) par l'intuition immédiate du Moi.

En suivant la trace de la genèse opérée tout au long du présent chapitre (destin, auto-détermination, liberté), nous souhaitons articuler un tel moment avec la mise en valeur de ce qui, à partir d'une réflexion redevable à l'idéalisme transcendantal fichtéen, laisse entrouverte la possibilité pour la pensée d'une faille dans la subjectivité. Cette pensée de la faille, tout en suivant le legs de la pensée d'Henri Maldiney, interviendra en même temps dans la suite de nos analyses pour ouvrir la question de la folie, tout comme celle qui, à partir d'un ancrage pertinemment phénoménologique, se veut aller dans le sens d'une invitation pour penser l'événement. Ce rapport particulier à l'événement demeurera

---

<sup>166</sup> GA IV 3, p.372 - 373 ; trad. fr., p. 104.

indépassable dans le lien qu'on cherchera à tisser avec une pensée de l'institution symbolique.

Plus concrètement, la pensée que nous voulons mettre à jour est celle qui retrouve son assise dans l'accès à toute genèse qui, dans son geste fondateur consistant à *rendre possible* l'intuition du nécessaire en tant qu'hypothèse catégorique contenue dans tout poser, veut aussitôt s'affirmer comme la pensée qui confronte l'impasse échéante du faire lui-même qui ne parvient pas à s'ériger en tant que rencontre d'une expérience, n'ayant aucun dessein à l'image de soi. En effet si une certaine réflexion sur la capacité d'autolimitation de la pulsion a ici été mise en avant, elle a eu pour intention de montrer ce qui, périlleusement, est susceptible de ne pas pouvoir rencontrer une limite en tant que mécanisme livré à sa propre échéance ; autrement dit, l'auto-activité doit nécessairement être effective pour conserver une définition de Moi.

## CHAPITRE 2. PULSION ET EVENEMENT.

### 2.1. *Pulsion et présence.*

Afin de poursuivre le raisonnement tenu jusqu'à présent, il a été pour nous question de mettre en valeur le concept de pulsion, en ceci que son explicitation est rendue possible dans des termes choisis par Fichte, comme l'*essence du Moi*. D'autre part, l'enjeu a consisté à assigner au concept une valeur fondatrice ou basale, mais tout aussi susceptible d'être comprise d'après sa scansion ou limitation, afin d'entrer ultérieurement dans une *psychanalyse* qui sera elle-même déjà circonscrite dans le registre symbolique. Voici quels seront nos propos dans les chapitres à venir<sup>167</sup>.

Plus précisément, avant d'aboutir au moment analytique, celui d'une parole qui assiste à la compréhension de son sens selon la configuration d'un inconscient *qui se structure comme un langage*, il s'agit de repérer le fondement de la conscience accordée au sentiment, c'est-à-dire au soubassement affectif qui ne pourra aucunement être dissocié en tant que conséquence de toute effectivité.

Au cours du présent chapitre, nos réflexions auront en partie pour tâche de reconnaître chez Henri Maldiney le penseur qui opère une avancée qui nous interpelle, dans la mesure où il se positionne dans l'interstice problématique de la philosophie (idéalisme transcendantal fichtéen et phénoménologie) et de la psychiatrie. Dans l'un de ses ouvrages majeurs, *Penser l'Homme et la folie*, Maldiney décortique une série de concepts, notamment celui de pulsion, pour mettre en œuvre une pensée originelle articulant en son sein une démarche propre à la *Daseinsanalyse*, la *Schicksalanalyse*, et l'idéalisme transcendantal. Selon cette approche novatrice, l'homme, qu'il convient de qualifier d'*existant*, apparaît comme un sujet privilégié de pensée, dans la mesure où ce n'est pas un *être* prisonnier d'une définition assignée au préalable, bien au contraire : « un homme ex-iste, se tient *hors*... hors de toute contenance, à commencer par celle que lui

---

<sup>167</sup> Cf. ALTHUSSER, Louis, *Écrits sur la psychanalyse, Freud et Lacan*, STOCK/IMEC Éditions, Paris, 1993. Nous reconnaissons à juste titre que la lecture entreprise par Althusser sur la psychanalyse, dans un article qui recueille certains des enjeux principaux de la méthode et la scientificité de la psychanalyse, est stimulante.

assignent nos mesures habituelles de capacité, celles notamment de nos langues »<sup>168</sup>. Il en va ainsi d'une tenue<sup>169</sup> spécifique, suivant laquelle l'existant maintient constamment son poser caractéristique en tant qu'acteur. Or, la défaillance de l'existant peut survenir précisément lors de sa dépossession en tant qu'acteur, au moment même où le rôle en atteint la primauté. De ce fait, Maldiney reprend à juste titre la remarque de Binswanger au sujet de la *pose*, du maniérisme comme symptôme de fixation par la forme débordante du geste. De ce fait, nous pouvons dire qu'aussi bien le *Moi* (auquel convient l'«essence» d'une activité foncièrement indéterminée, mais pourtant ouverte à sa détermination), que l'*existant*, qui ne peut se soustraire à la déterminabilité de l'être, s'entrecroisent dans leurs définitions respectives. La préservation d'un écart par rapport à l'être est en ceci de la plus grande importance, car elle implique l'espace d'un agir réfléchi différent de tout *être agi*<sup>170</sup> synonyme de passivité. Or, lorsque Maldiney fait un renvoi à la notion de *Moi*, selon la duplicité de sa manifestation, en raison des effets et des causes de son agir, il met l'accent sur l'impossibilité de faire de l'effet la seule cause (qui n'est pas cause de soi). En effet, précisément, le risque à l'œuvre dans la schizophrénie réside dans l'impossibilité de subvertir le donné sur lequel le soi doit néanmoins avoir une certaine prise, un *pouvoir*. Autrement dit, l'ordre de la facticité échappe, selon Maldiney, à la capacité du Soi à s'en emparer. Maldiney précise : «Embarqué dans le convoi – ici cahotant – des effets et des causes, le moi consiste dans l'entrecroisement de nombreux états de choses ; il est *fait*. La subversion du Soi est encore plus intime : il est *pu*. Le schizophrène a cessé de se pouvoir. Il se trouve dans une injustification totale où il lui est impossible de rendre possible celui ou celle qu'il est dans sa facticité. Il ne transcende plus l'étant vers le monde.»<sup>171</sup>.

<sup>168</sup> MALDINEY, Henri, *L'Existant dans Psychiatrie et existence*, MILLON, Grenoble, 1991, p. 24.

<sup>169</sup> Cf. *ibid*, p.28 : « Exister c'est tenir l'être en ayant ma tenue hors de l'étant auquel je suis livré, lequel me donne une contenance qui risque de me combler (aux deux sens du mot) : une contenance, par exemple de personnage public ou intime. (...) Un homme y joue un personnage qui n'est autre que lui-même en position d'acteur ».

<sup>170</sup> Fichte, dans la partie relative au savoir théorique de la *Grundlage*, mentionne la passivité en tant qu'élément constitutif de l'action du *Moi*. Il faut selon lui distinguer la cause, du causé, tout comme il est possible d'opposer l'activité de la passivité de l'action : « Le terme auquel l'**activité** est attribuée, et non pas, dans cette mesure même, la **passivité**, est la cause (la réalité originaire, la réalité positive absolument posée, qui est excellemment exprimée par ce mot), le terme auquel la **passivité** est attribuée, et non pas l'activité, dans la même mesure, est l'**agi** (l'effet, c'est-à-dire une réalité qui n'est pas originaire, mais qui dépend d'une autre réalité). Les deux termes pensés comme liés constituent une **action** (Wirkung). On ne devrait jamais nommer l'effet une action », FICHTE, Johann Gottlieb, *Œuvres choisies de la philosophie première*, Vrin, Paris, 1999, p. 48.

<sup>171</sup> MALDINEY, Henri, *L'Existant dans Psychiatrie et existence*, *op. cit.*, p. 36.

Concernant ce point, il sera important dans les chapitres à venir, de mettre en exergue cette nuance particulière de transcendance (de l'étant vers le monde), dans la psychothérapie des psychoses menée par Wolfgang Blankenburg, là où se met en jeu, comme le signale Maldiney à juste titre, un pouvoir de soi fondamental. Une telle transcendance est à entendre en d'autres termes, pas seulement comme une découverte du rapport à autrui, mais qui plus est, d'une double altérité en raison de l'apprentissage de soi, dans la réponse de l'appel à l'autre.

Il convient de mettre en exergue la condition de l'existant contraint par son indétermination, que l'on ne peut pas rabattre dans le formalisme de l'être. C'est précisément sur cette ouverture de ce qui doit pouvoir advenir en termes d'événements, que l'existant atteint sa transcendance. Le caractère *sui-transitif*<sup>172</sup> de l'être, selon Maldiney, permet de mettre en valeur ce qui doit devenir à dessein de soi, comme cela même qui est à *être*. Pourtant, cette tâche doit se préserver dans son inachèvement, dans la non-conformité entre l'existant et son monde. En effet, si l'on puise dans la question de la transcendance moyennant la réflexion opérée par Maldiney, nous voyons que l'*être à dessein de soi* et l'*être au monde*, devront agencer leur concordance. Ainsi, il convient d'avancer l'hypothèse que la notion de monde ici mobilisée, n'est pas celle d'un ensemble de tous les étants, mais qu'elle est plutôt à comprendre comme l'endroit par lequel l'existant *se laisse annoncer*<sup>173</sup> (ceci nous emmènera à la suite de nos analyses, vers une compréhension accrue du *sens* par la parole). D'autres écrits tout aussi suggestifs de Maldiney, quant au lien entre compréhension et psychanalyse, reprennent le même propos sur la saisie de sens chez l'existant, comme étant celui de la découverte de son propre lieu d'énonciation<sup>174</sup>. Nous nous attarderons plus tard sur ce point nodal, qui thématise sous un nouveau jour le rapport entre existant et psychanalyse<sup>175</sup>. D'autre part, il sera question de concevoir le déploiement de l'agir, selon l'existence du *là le plus basal* qui, de même que *Leib*, est à la recherche de son propre monde. Si un accord avec une interprétation heideggérienne portant sur le *pouvoir être*, mobilise en effet l'image d'un *être à dessein*

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>173</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>174</sup> Cf., MALDINEY, Henri, *Comprendre in Regard, Parole, Espace*, Éditions l'Âge d'Homme, Lausanne, 1973, p. 27-86.

<sup>175</sup> Cf., MALDINEY, Henri, *Comprendre in Regard, Parole, Espace*, *op. cit.*

de soi, ce pouvoir impliquera à son tour la faculté foncière d'un agir sur l'agir de soi. Ce pouvoir réfléchi suivant lequel l'existant est en mesure de se poser à l'égard de son agir, s'avère ainsi défailant chez le schizophrène qui se retrouve cette fois-ci *pu* par l'environnement (en ce sens précis, il ne se rapporte pas à un *monde*, mais à un entourage à caractère envahissant et menaçant). Dans cette mesure, poursuit Maldiney, le sens de la spatialité est en ceci perturbé, qu'il empêche le schizophrène de faire la distinction primordiale entre *espace propre* et *espace étranger*<sup>176</sup>. Par conséquent le problème de comprendre ce qui est au cœur de la possibilité de tout type de distinction en vient à se poser. L'existant doit pouvoir demeurer au plus près de soi, sans que l'écart réflexif qui le fonde, en tant qu'espacement dû à son propre poser, soit en ce sens compromis. Autrement dit, pour entretenir n'importe quel rapport avec ce qu'il n'est pas, l'existant doit en effet s'extraire de toute symbiose avec l'environnement. Un tel positionnement réfléchi présuppose la communication entre *l'espace propre* et *l'espace étranger*.

L'existant se distingue aussi du *vivant* en ceci qu'il a la capacité à accueillir l'événement. Cette notion d'événement, en partie comprise en tant que fond à partir duquel chaque expérience s'agence, ne peut faire l'économie de l'endurance pathique requise pour aboutir à la limitation de soi. Une telle endurance, évoquée sous le terme *πάθει μάθος* selon la devise d'Eschyle, et haussée au rang de concept en tant que *transpassibilité* (on s'attardera sur ce point par la suite), s'origine dans le sentiment de la détermination de soi emprunté à l'analyse fichtéenne des pulsions, développée dans la *Sittenlehre* et la *Grundlage*. Or il nous incombe de repérer une distance réflexive qui récupère l'ampleur de la *Trieblehre*, tout en critiquant ce qui, chez Maldiney, tend à s'enliser dans la saisie objective de la pulsion, faute d'une compréhension complète de sa genèse. Toutefois, il deviendra clair par la suite dans quelle mesure Maldiney parvient à récupérer de manière féconde les notions d'autodétermination et liberté.

Dans cette section, on consacrera une lecture attentive à l'article de Maldiney *Pulsion et présence*, qui marque pour nous l'avènement du basculement de la pensée transcendante vers une compréhension particulière de la psychopathologie. Ainsi, il sera possible d'avoir une emprise théorique qui aménage une voie afin de définir l'humain à

---

<sup>176</sup> MALDINEY, Henri, *L'Existant dans Psychiatrie et existence*, op cit., p. 36.

partir de la faille selon laquelle, l'existence demeure pensée en résonance avec une subjectivité à l'avant de soi, en quête de sa définition.

L'interprétation maldineysienne de la *Trieblehre* inscrit sa différence de manière novatrice lorsqu'elle met en avant une dynamique pulsionnelle entretenue par sa double directionnalité. C'est bel et bien la démarche vectorielle d'une pulsion centrifuge, complétée par une pulsion centripète, qui pourra décrypter la forme d'une activité ultérieurement définie comme une expérience. L'activité vise ici son identification, dans la mesure où, par rapport au geste enveloppant de toute genèse, elle advient à partir de son propre constat. Tout au long de sa réflexion, Maldiney rapporte l'origine de la pulsion aux sources proprement philosophiques<sup>177</sup>, indépendamment de son inscription postérieure dans la structuration de la psychanalyse, là où le concept devient finalement opératoire lors de la constitution de la nouvelle *science*. Cette manière d'accéder à la philosophie, renforce notre parti pris pour Fichte, ainsi que l'imbrication extraite sur la base de ce dernier, au moment de recourir à Maldiney en tant que penseur contemporain qui saisit la portée de la genèse de la pulsion en tant que concept.

La Notion de pulsion intervient pour la première fois d'une manière décisive comme concept crucial de la compréhension de l'homme, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle en Allemagne. Elle apparaît simultanément dans deux œuvres publiées en 1795 : dans la troisième partie de *L'assise fondamentale de la doctrine de la science* de Fichte et dans *Les lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de Schiller<sup>178</sup>.

Ce serait partir sur de bonnes bases que de rejoindre Maldiney sur quelques thèmes interprétés à la lumière de la doctrine de la pulsion. L'une de ces voies d'accès affirme la pulsion comme essence du Moi<sup>179</sup>, et ce dans un sens très spécifique qu'il ne faudra pas confondre avec une ontologisation de la subjectivité à la manière d'un élément figé ; la pulsion *est* pourtant l'auto-activité. Si le Moi *est* donc son activité, il convient de préciser qu'il demeure au plus près de soi (ou de son essence) lorsqu'il entretient un agencement continu défini comme poser, moyennant le constat de son effectivité par le Non-Moi.

---

<sup>177</sup> MALDINEY, Henri, *Pulsion et Présence dans Penser l'homme et la folie*, MILLON, Grenoble, 2007, p. 108.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 108. Au moment de poursuivre avec le versant analytique de la pulsion, toujours dans la direction frayée par la genèse fichtéenne du concept, il sera question pour nous de reprendre la réponse fournie par Fichte à Schiller quant aux *Lettres à l'éducation esthétique*.

<sup>179</sup> *Ibidem*.

Autrement dit, tout en faisant appel à notre démarche initiale, un espacement doit être constamment entretenu eu égard au Moi, afin que celui-ci puisse assister à sa rencontre définitoire en tant qu'auto-activité. C'est dans un tel contexte conceptuel de la pulsion, quant à la distance requise pour toute distinction à soi de quelque *chose*, qu'une réflexion devient possible. Ce poser réfléchi est mis en valeur par Maldiney qui récupère les notions de *liberté* et de *sentiment* préalablement esquissées dans la *Grundlage* et la *Sittenlehre*. Le Moi est ainsi contraint à se poser comme *sentant*. Autrement dit, l'ancrage de tout agir se fait par rapport au sentiment, faute de quoi, l'activité serait exempte de toute possibilité de concrétude comme conscience de quelque chose. Maldiney rattache la définition du sentiment à celle de la conscience immédiate : « Le sentiment est une conscience immédiate qui d'une part est nécessaire et de l'autre prépare la mise en œuvre de la liberté. Par conséquent sentiment, et liberté s'opposent et s'appellent tout à la fois. À travers leur opposition s'exprime l'opposition plus générale du lié et du libre »<sup>180</sup>. Autrement dit, un *pouvoir faire* en tant que pur exercice de la liberté (rappelons qu'elle est comprise d'après la *Sittenlehre* comme une détermination du subjectif sur l'objectif), s'oppose à la contrainte du sentiment en tant que condition qui exprime le nécessaire de l'expérience. Une codétermination de ces deux facteurs est à saisir lors de la définition de l'essence du Moi. La condition de tout agir dû au Moi, demeure selon les termes de Maldiney, celle de son investissement par l'épreuve du sentiment ; ce sentiment advient comme constat subjectif d'une imposition venue *de quelque chose d'étranger*<sup>181</sup>. À nouveau, la limitation du Moi par le sentiment, demeure fondamentale pour exercer la liberté comme poser à *dessein de soi*.

Dans cette reprise de la liberté à partir de l'auto-détermination de la subjectivité, Maldiney conserve la spécificité du concept en tant que pur agir sur l'action (pouvoir) qui tend à la rencontre de sa limite par le poser. Si nous nous rapportons en effet à Fichte, la question de la liberté peut aussitôt être comprise en termes de *dépendance*, en ceci que la *manière* de penser et d'agir dépendent de la liberté ; tel n'est pas le cas du sentir, en ce sens opposé à la liberté. D'après cette prémisse, la *manière de sentir*, ne dépend pas de ma

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>181</sup> *Ibidem*.

liberté<sup>182</sup>. L'épreuve préalable à l'avènement de toute conscience selon Maldiney, est ici entendue sous la forme du sentiment qui s'impose comme un choc ou *Anstoss*. Autrement dit, pour que la liberté soit effective par la rencontre de quelque chose, comme conscience de quelque chose, il faut que celle-ci soit *sentie*. Il est important de relever ici à quel point la notion de limitation contenue dans un *choc* (*Anstoss*) inhibitoire, bascule pour Maldiney dans le registre du vocabulaire psychanalytique, qu'il interprète sous la forme de *résistance*. Or, la résistance elle-même n'est pas de l'ordre de l'imprévisible, elle se laisse annoncer comme Maldiney le précise à juste titre, par l'agir du Moi. Autrement dit, le Moi doit vouloir sa propre résistance, de sorte à entretenir à son tour le sentir car c'est bien au prix d'une altérité conçue comme le complètement Autre, que le Moi effectue sa sortie dans l'expérience du sentir. L'aspiration ou *Sehnen*, à savoir le pur renvoi au besoin du Moi face à l'inconnu, ne peut aucunement se complaire dans cette caractérisation d'un *désir nostalgique*<sup>183</sup>, du jamais été, mais doit cependant se transmuier, tout en passant d'une pure aspiration à l'inconnu indéfinissable, au devenir d'un *désir de quelque chose* que le Moi doit pouvoir définir. L'aspiration peut ainsi être considérée comme une pulsion spécifique caractérisée par un versant centrifuge. Toujours est-il qu'il s'avère pertinent de remarquer, par rapport à cette dynamique pulsionnelle spécifique à Maldiney, que l'aspiration correspond, dans son ouverture au pur fond d'altérité, à la rencontre du Non-Moi. Une telle manière de lire la *Grundlage*, énonce la raison d'être de la pulsion d'après le principe explicatif qui unit le Non-Moi au Moi. Si par conséquent le penchant centrifuge de la pulsion, qui va de pair avec l'aspiration, sert à déterminer l'altérité qui ne peut aucunement devenir le motif d'égarement pour le Moi au point de ne plus définir une expérience, alors une pulsion centripète doit impliquer le retour à toute identité. C'est donc le maintien d'une contradiction moïque fondamentale qui va traduire au mieux la portée d'une image physique dans le psychique. Le Moi est de ce fait à la croisée d'une tension fondamentale contenue dans la sortie à soi, et s'avère antérieur (au sens purement transcendantal) à la scission d'un *ici* et d'un *au-delà* qui expliquerait le rapport entre sujet et objet. On n'aura de cesse de préciser à quel point il est crucial de mettre en valeur la condition qui rend possible tout espacement de soi à soi (à savoir, la réflexion), en partant

---

<sup>182</sup> *Ibidem*.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 110.

de l'évidence de l'agir en tant qu'hypothèse catégorique qui traduit le pouvoir de tout poser, vers la recherche de sa cause. Maldiney contribue de façon aiguisée au développement d'une emprise sur la notion de pulsion, tout en mettant en avant, quant à cette tournure, ce qui doit pourtant devenir cause de soi à partir du causé, en tant que tout conscient dû à l'inconscient. Ce qui en fait la recherche d'une cause sur la base du causé, advient comme principe de toute conscience. Une telle dialectique du conscient et de l'inconscient permet d'entrevoir une subjectivité prompte au destin qui fait de soi une cause. À cet endroit précis, Maldiney évoque pertinemment l'analyse concernant le caractère destinal des pulsions de Léopold Szondi, précurseur de la *Shicksalanalyse*, sur qui on s'attardera par la suite. Autrement dit, il s'agit bel et bien d'une certaine lecture de la pulsion pratique, qui se réclame dans sa préséance par rapport à la pulsion saisie sous l'égide du *destin* spécifique (qui fait du Moi sa propre cause comme acte, et non comme essence). La limitation fonde l'agir, c'est bien sur une telle base que s'annonce tout destin entendu comme *destination*<sup>184</sup>. Et Maldiney de dire, par rapport à tout avènement de la conscience inévitablement fondée sur le pratique : « La finitude du moi qui l'aliène de son infinitude est la condition de sa conscience. Sa destination pratique est d'intégrer les deux, c'est-à-dire d'étendre sa conscience de soi, limitée à sa finitude, jusqu'à l'infini de son être inconscient. »<sup>185</sup>. Si on suit cette manière d'interpréter la conscience, elle sera à comprendre sur le plan de la finitude, tandis que l'inconscient, toujours à rattraper, sera identifié à l'infini, là où la tâche d'infinie finitisation qui est celle de toute destination, atteint son sens plein. Par ailleurs, un tel passage se confirme selon l'interprétation de Maldiney entre nature et liberté, tout comme celui qui s'opère entre inconscient et conscient. Encore une fois, c'est au Moi qu'il convient d'assigner la fonction de processus libérateur, qui se trouve aux prises à cette fonction de passage, le Moi est donc sa propre fonction. Sur cette base la terminologie psychanalytique trouve son écho de la manière la plus puissante : « Le moi est l'acte de s'égaliser en se dépassant soi-même de l'inconscient au conscient, de la nature à la liberté, et d'exister son propre fond, qui est la première

---

<sup>184</sup> Il n'est pas absurde de reprendre en guise de rappel, l'acception de destin issue du bel ouvrage de Fichte, *La destination du savant*, qui s'accorde bel et bien à l'image asymptotique d'une infinie finitisation, au sens de la rencontre permanente d'une limite requise pour toute inscription du sujet dans le plan pratique, à l'image de la rencontre de celui qui souhaite faire sienne une inscription perfectible de soi dans le socius.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 112.

expression du ça »<sup>186</sup>. Or, c'est bien sur la base d'une voie frayée par le Moi qu'existe malgré lui son *fond moi*que *inconscient*<sup>187</sup> (en tant que Moi qui, par principe, se pose absolument), qu'un «Moi limitable», à la *première personne*<sup>188</sup>, doit pouvoir assister à son propre devenir conscient.

Maldiney reprend la lecture du Moi qui cherche l'identification constante propre à toute genèse, entre l'agir et l'agi, entre le pensant et le pensé. L'absolu poser propre à l'être de l'agir, confère ainsi le motif principal d'une activité ayant *tendance à remplir l'infini*<sup>189</sup>. La pulsion absolue ainsi décrite selon Maldiney, est à la croisée des penchants centrifuges et centripètes. Il est alors question de voir quelle est la portée de ces deux moments, qui dans leur simultanéité, dessinent la forme de l'expérience. Si par conséquent l'adoption de termes redevables à la physique intervient au moment de capturer (l'*en tant que*) l'intégralité de la forme de l'action, une autre expression qui nous rappelle à nouveau les battements du cœur, complète un tel besoin représentationnel. En effet, précise Maldiney, les tendances centripète et centrifuge de l'agir absolu coïncident avec les moments *égo-systolique* et *égo-diastolique* propres aux vecteurs *p* et *k* repérés par Léopold Szondi, au sujet duquel on s'attardera par la suite dès lors qu'il sera question de montrer la spécificité de l'analyse destinale des pulsions. Ce qui nous intéresse pour le moment, est de mettre en relief la portée représentationnelle d'un mouvement qui, à la manière d'un circuit, retrace la visée initiale de l'agir toujours porté par la quête de son objet, suivant lequel s'appose le moment de l'avoir, c'est-à-dire, celui de la limitation de l'action.

C'est donc précisément par rapport à un tel enveloppement propre au circuit de la pulsion, à savoir celui de son *état enveloppé*<sup>190</sup>, tout aussi identifiable au mouvement de sa genèse en tant que concept, que Maldiney place le but du *moi pratique*, comme étant celui de l'identification à jamais inachevable, entre le Moi et le Non-Moi. Or, c'est bien une telle directionnalité propre à la quête du sens de l'action, qui définit la *raison idéale* chez Fichte. Il convient donc à cet égard de s'entendre sur ce que Fichte définit comme ***raison réelle*** d'une part, et ***raison idéale*** de l'autre. En ce sens, il est nécessaire de dire plus précisément

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>187</sup> *Ibidem.*

<sup>188</sup> *Ibidem.*

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>190</sup> *Ibidem.*

que le Non-Moi, en tant que *raison idéale*, doit devenir fondement d'une passivité dans le Moi comme *raison réelle*. Une telle manière de penser, déclare *Fichte*, apparaît comme réticente aux yeux d'un esprit dogmatique : « la raison idéale doit devenir réelle, c'est là ce que ne peut admettre l'esprit humain en vertu de sa tendance dogmatique »<sup>191</sup>. Si donc, comme il a été signalé à plusieurs reprises, le Moi est à la fois *quelqu'un* et *quelque chose*, cela signifie qu'il reprend en lui-même l'objectif et le subjectif, dans une instance préalable à toute scission sujet/objet qui ne pourra s'enliser dans une essence, mais sera plutôt à considérer, d'après *Maldiney*, en termes d'*essence*<sup>192</sup>. Une telle tournure ne concerne pas exclusivement un choix stylistique déterminé, mais comprend en elle-même le mouvement de destruction du concept, comme pure réflexibilité ou manière de se rapporter au concept en tant que réflexion de la réflexion : « Ce Moi entier, en tant qu'il n'est pas sujet et qu'il n'est pas objet, (ce qui ne signifie rien d'autre qu'une place vide de la pensée) a en soi une tendance à l'absolue auto-activité, laquelle, si elle s'abstrait de la substance même et est pensée comme fondement de son activité, est une pulsion qui la pousse »<sup>193</sup>. C'est par conséquent le moment abstraitif qui confère la teneur au concept de pulsion qui, en étant relatif au circuit de l'auto-activité (à savoir, celui du renvoi réfléchi par un Moi en quête permanente de son propre agir fondateur), fait écran en tant que représentation ou concept ; ainsi la réflexion sur l'auto-activité, advient aux yeux de *Maldiney* en tant que *Trieb*. Or, c'est sur une telle base que l'interprétation de *Maldiney* apparaît novatrice, car elle avance un lien jusqu'à présent improbable, entre les deux directions (centripète et centrifuge) de la pulsion fichtéenne, pour lui assigner une unité dans le vecteur  $kp$ <sup>194</sup> originaire esquissé par *Léopold Szondi*, et qui traduit la simultanéité de l'agir dans la recherche de son propre motif. De la sorte si une compréhension de la pulsion par vecteurs est ici esquissée, elle renvoie d'une part, à juste titre, au poser absolu du Moi, tout en visant sa limitation permanente. Une telle compréhension de la pulsion valide l'accès à notre expression, à savoir celle d'une *infinie finitisation* qui traduit l'exigence du Moi dû au poser sans relâche de sa propre conscience effective. *Maldiney* s'exprime de manière très claire à ce propos :

---

<sup>191</sup> GA I,6, p. 325 ; trad. fr., p. 74.

<sup>192</sup> MALDINEY, Henri, *Pulsion et Présence* dans *Penser l'homme et la folie*, MILLON, 2007, Grenoble, p. 116.

<sup>193</sup> *Ibidem*.

<sup>194</sup> Soit, encore une fois en guise de précision, la direction  $p$  comme équivalente de la diastole ou moment centrifuge, et la direction  $k$ , comme analogue au moment systolique ou centripète.

« Le Moi nie sans fin sa finitude. Mais ce mouvement n'est possible que par sa tendance à être infini »<sup>195</sup>. Dans une telle perspective nous pouvons évoquer l'expression que l'on doit à Jean-Christophe Goddard au sujet d'une *simultanéité contradictoire*<sup>196</sup> qui sous-tend les deux directions de l'agir. Un processus dialectique est en ce sens entretenu comme la constante d'une négation, suivant laquelle le Moi préserve son ouverture (car étant foncièrement indéterminé, on l'a vu, c'est bel et bien une *essance* qui lui échoit), tout en visant le redoublement réflexif qui lui permet de se positionner face à son propre agir conçu comme une pure pulsion. Maldiney signale la correspondance entre le Moi absolu et le facteur *p* (c'est-à-dire celui de la négation de la finitude). De la sorte, le mouvement expansif désigné sous la forme *p+* anticipe ou présuppose sa propre limitation, à partir de l'intégration (de quelque chose), tout en ayant recours à la direction vectorielle sous la forme *p-*. Cette explication va de pair avec le facteur d'introjection *k*, toujours corrélatif à celui de la projection (*p*). Autrement dit, l'introduction de *k* met en valeur le moment qui survient de manière logique au moment *p-* qui correspond à l'arrêt de la projection, en tant qu'intégration positive ou *k+*. Cette analyse permet à Maldiney de récupérer de la *Grundlage* une distinction opératoire, utile pour la suite de notre étude, entre *monde réel* et *monde idéal*<sup>197</sup>. Conformément à celle-ci, ledit *monde réel* est bien celui de l'introjection de la différence comme poser de l'agir en tant que non-moi, qu'il convient de distinguer d'un *monde idéal* où toute réalité est à comprendre de manière hypothétique selon le dessein d'un monde absolu (versant exclusivement projectif ou expansif). Si donc, toute conscience réelle, effective, est conscience de quelque chose en tant qu'introjection *k+*, elle présuppose bien la limitation de la phase projective *p-*, relative à un *monde idéal*. Ainsi, la direction vectorielle correspondant au terme *k-* est bien celle de la phase négative de la finitude. Afin de reprendre notre propos, nous pouvons dès lors repérer les quatre directions vectorielles, selon des termes tout aussi exprimables d'un point de vue psychanalytique. Une interprétation si novatrice faite par Maldiney sur la base du test szondien, puise dans les sources de la genèse des pulsions, nous retenons donc : *p+* pour projection, *p-* en tant que limitation de la projection, *k+* en tant qu'introjection ou moment

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>196</sup> Cf. GODDARD, Jean-Christophe, *Violence et subjectivité*, VRIN, Paris, 2008.

<sup>197</sup> MALDINEY, Henri, *Pulsion et Présence* dans *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 117.

de la conscience effective, et k- en tant que négation de l'instance propre à toute finitisation (seule ouverture pour une nouvelle projection en vertu de l'agir absolu du Moi). Corrélativement, selon Maldiney, le facteur  $p+$  est à l'origine de la cohérence de l'ensemble du système szondien, c'est bien l'ego diastole qui s'affirme comme son motif central. Le Moi s'épanouit d'après la tendance du poser absolu, auquel correspond la tâche infinie et sans relâche du devenir conscient. Or, la *conscience intégrale* selon les termes de Maldiney, unie à une *infinie liberté*, ne s'accomplit jamais. Un tel Moi surtendu ( $k+p+$ ) serait celui de *l'Idéal sans lutte dans le monde*<sup>198</sup>. Autrement dit, l'aspiration coïnciderait ici de manière immédiate au moment de la possession, selon la caractérisation qui pourrait échoir au Moi absolu. C'est de ce fait une telle impossibilité qui sous-tend l'ouverture du Moi à l'avènement de l'événement.

Selon Maldiney il est question pour le Moi de pouvoir opérer un parcours intégral de tous les radicaux qui ont été évoqués, en raison même de ce qu'il dénomme un *simultanéisme*, faute de quoi, le Moi ne saurait rentrer dans la dialectique de sa destination, à savoir, celle de sa liberté. Cette dialectique particulière du Moi, comprise à la lumière d'une notion de destination, se voit enrichie de surcroît par l'interprétation que Maldiney fait des *Lettres à l'éducation esthétique* de Schiller, à partir desquelles les deux instances (sentir et auto-détermination), qui ont préalablement été énoncées lors de la compréhension autour de la genèse fichtéenne de la pulsion, présupposent le mouvement vectoriel plus haut décrit avec Szondi. Dit autrement, tout en reprenant les expressions utilisées, le versant centripète du Moi est en effet à comprendre selon sa qualité éminemment passive, au sens d'une faculté de sentir qui ne peut pas être déterminée mais qui, tout au contraire, détermine à son tour ; d'autre part, d'après le versant actif du sens vectoriel inhérent au Moi, il est question d'une capacité à déterminer (comme détermination de soi) qui reprend la direction centrifuge du vecteur szondien. De plus, la figure de la simultanéité atteint ici son sens plein à partir de l'expansion et la retenue permanentes de la subjectivité. Ceci situe encore notre discussion précédente, dans le sillage d'un partage entre liberté (du côté de la capacité de détermination de soi, à savoir celle concernant la détermination du subjectif sur l'objectif) et nécessité (comme pur avènement du sentir indépendant de la liberté, c'est-à-dire, celui d'une détermination extérieure au Moi). Une telle

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 118.

compréhension de la pulsion par Schiller sera d'autant plus enrichie par Fichte à partir d'une lecture psychanalytique, en tant que *Réponse aux lettres sur l'éducation esthétique*. Or, ce moment analytique de nos réflexions, dont nous sommes tout aussi redevable à Fichte, concernera un transfert particulier, à savoir celui d'un éveil à l'auto-activité, en tant qu'accès à l'attention qui doit être portée sur le désir de dépasser les résistances dans un processus d'apprentissage. De la sorte, sur ce plan, il sera question pour nous de repérer la pertinence d'une pulsion esthétique qui soit au cœur du dépassement de telles résistances. Une véritable poïesis se met en œuvre à partir de la jonction de ces deux éléments, que sont la sensibilité et l'agir, qui décrivent la double détermination (soit celle venant de l'intérieur comme pur agir centrifuge, soit celle émanant de l'extérieur en tant que constat de la résistance par le sentiment) à l'œuvre dans le Moi. Autrement dit, le pouvoir du pur agir par soi, c'est-à-dire celui du poser corrélatif au Moi absolu, de même que le sentir nécessaire qui indique au Moi son lieu, ce que Maldiney tient à préciser, décrit le mouvement en expansion et retenue de l'existence. Une telle simultanéité à l'œuvre de l'agir par le sentir, et du sentir par l'agir, se veut en ce sens renvoyée à la figure évoquée par nous au préalable, d'une spirale en expansion (c'est bien *le facteur p+ de Szondi qui est comme l'aimant secret de tout le système*<sup>199</sup>). Ce moment est pour nous avant-coureur de la thèse fondamentale de la transpassibilité comme intellect passible. En effet, le résultat de l'agir par le pâtir est ainsi traduit sous le terme de *pathei mathos* (à savoir ce qui est appris par le pâtir). En ce sens, nous analyserons en profondeur par la suite dans la réponse adressée par Fichte à Schiller dans les *Lettres*, le double mouvement dû aux dimensions esthétiques et pratiques de la direction vectorielle de la pulsion. Cet écrit mettra en œuvre une pulsion formelle et une pulsion esthétique. La pulsion formelle impliquera donc le moment idéal, celui de la pure détermination de l'agir, tandis que la pulsion sensible ou esthétique opérera un renvoi à la capacité à sentir. Dans ce foisonnement de ces deux pulsions fondamentales selon Maldiney (nous verrons en quoi une seule pulsion fondamentale est néanmoins reconnue par Fichte dans la réponse aux Lettres), Schiller met en évidence que le Moi est au centre. Si par conséquent la personne, tel que Maldiney le soulève à juste titre, est traversée de part en part par la nécessité de devenir son propre fondement, celui-ci impliquera la mise à l'épreuve du nécessaire par le pouvoir. C'est bien

---

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 118.

une telle articulation qui ouvre selon Maldiney la notion de monde, comme étant le *contenu informe du temps*<sup>200</sup>. Un monde se crée ainsi lors de la tracée toujours en expansion de l'affirmation par l'agir, sans que le mouvement ne soit aussi tendanciellement ramené à son centre, en tant qu'exigence de retour à soi, c'est-à-dire celle du mouvement centripète. Il convient en effet de s'entendre sur ce qui fait précisément un monde selon Maldiney, qu'il s'agit de ne pas confondre avec une instance clôturée du rapport à soi déjà achevé. Il faut plutôt au contraire comprendre le sens immanent à l'épreuve de l'ouverture du projet. Cette allusion projective, de souche heideggérienne certes, devra comprendre une autre dimension d'après Maldiney, à savoir celle de l'avènement de l'événement. Cette notion d'événement s'avérera importante pour la suite de nos démarches, car elle inclura le passage à la dimension symbolique. Il convient de dire à juste titre, si on suit le sillage des expressions employées par Maldiney, que cela même qui fait la différence entre l'insertion ou non des pulsions dans le monde, concerne la différence entre le vivant et l'existant<sup>201</sup>. De plus, cette transition opère comme une figure de transcendance, de passage entre un fond pulsionnel en *sous-oeuvre*<sup>202</sup>, et son existence ou son expression en tant que fondement. C'est à partir de cette instance, selon Maldiney, que l'éveil de ce fond voit le jour : *il y a*<sup>203</sup>. Le moment transitoire, comme existence à soi de la pulsion, est celui de l'ouverture même. Or, ce rapport d'existence du fond pulsionnel met en œuvre une dynamique de la rencontre particulière, celle du *là* du projet, ce par rapport à quoi une distance réflexive doit être constamment entretenue. Maldiney énonce cet *espacement* fondamental en termes de présence (*prae-sens*<sup>204</sup>), celle qui concerne l'avènement du fond pulsionnel en tant que condition de possibilité de l'existence, différente de toute assignation en termes d'essence. Il s'agit par conséquent d'un faire de la rencontre, de ce qui apparaît initialement en tant que condition nécessaire de toute singularisation par l'affectivité centripète. La présence implique donc pour Maldiney le séjour dans la faille.

---

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>201</sup> Cf. *Ibid.*, p. 130.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>203</sup> Nous verrons plus avant, en quoi cette acception précise de la notion de *il y a* est à distinguer de celle donnée par Levinas dans la *diastase de deuxième degré*, à savoir celle qui concerne la dispersion de la subjectivité eu égard à l'institution symbolique du sujet. D'après Levinas, la notion de *il y a* est plus proche de ce qu'on pourrait traduire dans les termes du *réel* lacanien. Autrement dit, il est ici question selon Levinas du pur affect insituable dans une instance de schématisation.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 132.

Or il s'agit de saisir cette notion d'espacement qui suppose d'une part, le séjour dans la faille, et son franchissement, un écart qui est en ce sens préservé pour être aussitôt suturé dans le moment de l'avoir. Dit autrement, la présence est, selon Maldiney, *à être*. Concernant ce double mouvement d'écart et de rapprochement auquel la tragédie d'Œdipe nous renvoie, il se prononce en effet en ces termes :

La question qui sous-tend et anime la tragédie d'Œdipe est : « Qui suis-je ? » Mais la tragédie plus encore dans la démarche dans la réponse consiste dans la découverte de la question. L'énigme d'Œdipe, plus profonde que celle qu'il croit *entendre* dans la question de la Sphinx est bien celle de l'homme. Elle est celle de chaque Moi dont l'existence consiste à être, entre ses propres contraires, à la fois la faille qui les sépare et le franchissement qui les unit<sup>205</sup>.

L'agencement sera donc constamment entretenu, selon Maldiney, entre la pulsion et la présence. On convient donc qu'il s'agit de se tenir à l'avant de soi comme présence, tout en reprenant deux notions de destin. La première implique le séjour dans le fond pulsionnel tout en accomplissant son dessein, l'autre concerne le fondement de toute existence, en tant que destination sans cesse entretenue par l'agir qui se sollicite à son tour. Il en résulte, comme il a été question de le souligner, que se pose de manière conséquente la notion de pulsion sous les termes d'une auto-activité. La sollicitation qui se met en œuvre est précisément celle de celui qui se retrouve *agi* par son propre agir, hormis toute sollicitation extérieure, là où il peut effectivement faire preuve d'un sens quelconque tout en s'accordant un fondement. Or, c'est d'un tel renvoi à l'agir dont il faudra comprendre la nature, non comme une emprise dans une mécanicité au préalable identifiable en tant que destin de la pulsion (on l'a vu chez Freud), mais tout au contraire, comme instance d'objectivation relative à une conscience de ce que l'existant est *à être* dans l'écart entre le choc (Anstoss) affectif qui le singularise, et le déploiement de son agir comme étant celui de son propre positionnement.

Cependant, pour ce faire, il sera question de dépasser la stase d'une crise constitutive, à partir du *pouvoir pâtir du nouveau*, telle est la définition donnée par Maldiney au sujet de la Transpassibilité.

---

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 133.

## 2.2. De la Transpassibilité.

Un moment majeur de notre parcours concerne la découverte d'un concept fondamental dans la pensée d'Henri Maldiney (celui de *Transpassibilité*), et que l'on retrouve au carrefour de plusieurs traditions philosophiques (*Idéalisme allemand, phénoménologie, Daseinsanalyse*). La Transpassibilité s'inscrit dans le sillage fichtéen de la réflexibilité moiïque analysée jusqu'à présent, et reprend sur de nouvelles bases le moment d'auto-détermination de la genèse de la pulsion (qui est aussi celle du parti pris pour la liberté). On cherchera donc à rethématiser le versant actif/passif du double mouvement pulsionnel ayant caractérisé l'existant dans *Pulsion et Présence* (par rapport au *faire* et au *sentir* correspondant aux directions centripète et centrifuge de l'existence). La condition passible de la subjectivité met en valeur sa définition de sentante, sans que l'intérêt de nos recherches soit restreint à l'étude de l'*acte commun du sentant et du senti*<sup>206</sup>. Notre tâche demeure celle d'une emprise théorique qui puisse mettre en valeur la compréhension de ce qui trouble la subjectivité au sein de sa *constitution* (il sera question de saisir par la suite dans quelle mesure une telle *constitution* demeure présente en tant que motif central pour la pensée du psychiatre Wolfgang Blankenburg).

Il s'agit pour nous de reprendre le critère de réflexivité suivant lequel nous avons affaire au tournant transcendantal fichtéen de la *Tathandlung*, comme étant premier par rapport à la découverte des formes de l'entendement. La question revient à accompagner le geste fichtéen afin d'orienter les deux directions pulsionnelles (centripète et centrifuge) dans un seul et même coup (*auf demsselben Stoss*). Le poser absolu du Moi ne peut se soustraire à l'avènement immédiat du poser du Non-Moi (comme opposition en tant que condition nécessaire de toute mise à l'épreuve). Il est à présent temps de construire une voie suivant laquelle notre lecture de l'agir pulsionnel sera en même temps celle du parti pris pour la compréhension de son sens ; ce dernier, c'est-à-dire la direction immanente à l'épreuve de l'autolimitation, s'articulant entre un *agir pur* et un *agir impur*. L'agir du Moi vise son identification avec un devenir conscient qui ne devra pas être caractérisé comme un simple avènement. S'il est en effet question d'un agir qui *survient* simplement en tant

---

<sup>206</sup> MALDINEY, Henri, *De la Transpassibilité* dans *id., Penser l'homme et la folie*, MILLON, 2007, Grenoble, p. 264.

que conséquence immédiate d'un acte précédent, autrement dit, si l'agir est enlisé dans la définition d'auto-activité, il faudra aussitôt en venir au processus réfléchi qui aménage une voie pour la déprise du mécanisme. Dans cette mesure, nous pouvons comprendre l'agencement inhérent à la *Tathandlung*, qui opère sur l'espace *créé* à partir d'une *activité pure* et d'une *activité impure*<sup>207</sup>. La recherche d'une direction particulière de sens est coextensive de l'interprétation fichtéenne de l'activité, qui tient à la permanence idéale d'un faire aussitôt contraint à sa limitation par le choc (c'est-à-dire à la réflexion sur l'avènement sensible, affectif). Dans cette perspective, il est possible de nous rapporter à l'homologation vers laquelle nous achemine Maldiney, et qui tient au partage entre le moment centrifuge de la pulsion (en tant qu'affectivité *ad infinitum*), et le moment centripète immédiatement redevable au poser de la limite<sup>208</sup>. Enonçons donc nos propos en d'autres termes : nous assistons dans une première instance à une activité qualifiée de pure qui concerne la «nature» du Moi (le Moi est *activité*) en tant que pur et simple acte de *se poser* ; dans un deuxième moment, s'appose une activité dite impure, et qui peut échoir ou non dans la mesure où c'est un appel à la concrétude. Cette activité «impure» intervient comme poser de l'objet en tant que Non-Moi, y compris la rencontre de sa condition comme opposition.

Une telle interprétation de l'activité ouvre selon nous la discussion portant sur l'intelligence conçue aussi bien par rapport à son versant pathique (et qui convoque d'après Maldiney la dimension centrifuge de l'activité), que poétique (là où une deuxième réflexion centripète pose la limite de l'opposition première du Non-Moi). La pensée de Maldiney sur la Transpassibilité, inscrit deux approches de l'intelligence qui se convoquent

---

<sup>207</sup> « Le Moi qui se pose soi-même en tant qu'activité pure oppose donc à soi-même une activité qui n'est pas pure. Dans cette position, deux activités s'annulent mutuellement. De cette neutralisation ne résulte pas un pur néant, mais la «*trace (Spur)*» de cette double direction, c'est-à-dire cela même que Fichte appelle une «*matière (Stoff)* possible», un «substrat de la force» *en tant que simple produit de l'unification des activités opposés* (ce que signifie qu'il n'est en rien présupposé !) Selon Fichte, ce produit, cette trace, est le fondement de toute matière et de tout substrat déposé dans le Moi », SCHNELL, Alexander, *En voie du réel*, Hermann Éditions, 2013, Paris, p. 374.

<sup>208</sup> Alexander Schnell se prononce par rapport à une compréhension de l'agir susceptible de structurer notre compréhension du réel. Cette distinction, comme il a été dit à plusieurs reprises, est bien celle qui travaille de l'intérieur notre accès à la WL fichtéenne: «Il s'ensuit que toute affection – le premier rapport à un «réel» possible – en tant qu'elle repose sur une activité que le Moi attribue au Non-Moi implique en réalité une double activité : celle, centrifuge, de la réflexion du «choc (*Anstoß*) » et celle, centripète, d'une réflexion de cette réflexion qui fait que l'intuition *en général* devient intuition *déterminée*. Et cette double activité met en jeu une double direction caractéristique du conflit entre les activités du Moi », *ibid.*, p. 373-374.

mutuellement, de manière à traduire la puissance d'un mouvement qui ne soit pas compromis lors de sa saisie, aux seuls critères de la forme ou du contenu. La compréhension qui se dégage de la devise «ce qui est appris par l'épreuve» fait appel à la concrétude à partir de l'affection réfléchie. Or le «moment centripète» que l'on trouve dans la pensée de Maldiney, rend justice à une notion de *poïesis* structurée sur un premier moment de réflexion sensible (celui du choc advenant au poser de l'opposé en tant que Non-Moi).

La notion d'intelligence intervient chez Maldiney à partir de son emprise sur la tradition grecque, que l'on retrouve plus précisément chez Aristote, qui met en œuvre une notion d'intellect différente de la simple adéquation passive du sensible au formel. Aristote est en quête d'une issue à la conception des intelligibles *en acte*<sup>209</sup>, au sens où ces derniers auraient été conçus à partir de leur simple assomption, comme s'ils avaient déjà été donnés dans un monde des idées (selon l'approche platonicienne); pourtant, les formes intelligibles doivent se dégager, selon Aristote, du sensible. Maldiney se prononce par rapport à cette impasse concernant l'intelligence : «Aristote est aux prises avec un dilemme. Il doit admettre l'impassibilité de l'intellect à l'égard des intelligibles et la nécessité de les dégager du sensible »<sup>210</sup>. Dans ce devenir formel de l'intellect qui fait écran sur lui-même à partir d'un «intelligible», il est question d'un agir en permanence correspondant à la notion d'intellect agent. Maldiney se prononce avec beaucoup de clarté quant à la cohérence interne qui doit caractériser tout accès au domaine de l'imagier dit intelligible. Autrement dit, pour que le φάντασμα atteigne un certain sens, il doit être mis en lumière par l'intellect : «L'intellect est le plasmateur des formes intelligibles qui lient la φαντασία et l'éclairent du dedans en lui prescrivant une direction significative. La conformité du φάντασμα à sa propre loi le rend capable d'une reconnaissance intérieure indéfiniment renouvelable.»<sup>211</sup>. Par conséquent, si le rôle de l'imagination est repris à partir d'une *typique kantienne*<sup>212</sup> qui lui accorde son importance en tant qu'élément foncier liant les intuitions sensibles aux synthèses de l'entendement, et permet à ce titre de construire

<sup>209</sup> MALDINEY, Henri, *De la Transpassibilité* dans *id., Penser l'homme et la folie, op. cit.*, p. 263.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>211</sup> *Ibidem.*

<sup>212</sup>: Cf. MAESSCHALCK, Marc, «Typique transcendantale et typique phénoménologique - III. Le dépassement fichtéen de la typique kantienne », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°63, 2000.

une expérience subjective, alors l'intellect intervient comme critère de réflexibilité qui rend possible la saisie de sens dans l'enchaînement d'images redevables à un Moi. Autrement dit, la question revient sur ce point précis à celle de l'homologation entre un *rendre possible* la saisie d'un sens, et la réflexion en tant que prise de perspective par rapport aux images qui, autrement, seraient éclatées les unes par rapport aux autres. Dans cette direction, Maldiney ouvre le traitement du *rendre possible* et l'articule à la lumière du *pouvoir être* : « Ce que je suis a sens à raison de mon pouvoir-être propre qui ouvre la dimension du possible à l'étant de fait auquel je suis livré »<sup>213</sup>. Or, si on a convenu de la distance et de l'impassibilité que l'intellect doit entretenir à l'égard des intelligibles *en acte*, cela n'implique pas pour autant qu'il faudra confondre passibilité et passivité. Les propos de la Transpassibilité convoquent en effet le dépassement de la passivité, mais ceci dans la mesure où l'intellect peut maintenir à son tour, sa condition passible, toujours à l'avant de soi comme *existant* les formes intelligibles, dans le *rendre possible* le *passible*. À ce stade de nos réflexions, il est clair qu'il s'agit de développer une conception d'intelligence dans la direction d'un *noûs poietikos*, opposée au versant médiéval qui met en avant le côté pathique du *nous patetikós*. La passibilité, comme l'affirme à juste titre Maldiney, suppose la *capacité de pâtir*. Une telle *capacité* redéfinit l'intelligence en tant que possible et passible à la fois, elle agence différemment le concept de ce qui n'était au préalable conçu que comme osmose ou attirance vers des formes pures de l'intelligible. Encore une fois, cette démarche qui tient à mettre en avant le *rendre possible*, indique pour nous la pertinence de la *Tathandlung* fichtéenne en tant qu'instance préalable à l'avènement de l'expérience *comme si elle était déjà donnée* dans sa forme. L'impassibilité de l'intellect est en ceci requise, qu'elle doit pouvoir assumer son propre lieu du possible, comme étant celui de l'engendrement des formes ultérieurement intelligibles : « Impassible a un second sens. L'impassibilité de l'intellect est une indifférence absolue à l'égard des formes dont il est le lieu possible ; de sorte qu'il n'en est pas affecté »<sup>214</sup>. Nous l'avons dit, si dans un premier sens l'impassibilité s'avère requise pour contrecarrer la pure affection ou passivité suscitée par une forme déjà donnée, cela ne signifie pas pour autant qu'il s'agisse de couper la subjectivité de sa dimension passible, celle de son endurance en

---

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>214</sup> *Ibidem*.

rapport à l'ouverture de ses propres possibilités. Autrement dit : l'impassibilité à l'égard de la passivité, veut dire aussitôt ouverture à la dimension passible du *pouvoir faire* le possible. Nous assistons donc à la compréhension de la genèse du Moi en fonction de l'agencement continu par le couple *passible-possible*.

Il sera question d'accéder à la démarche de Maldiney, envisagée comme différente de la visée heideggérienne qui prône le dépassement du passible par la projection des possibilités (en tant que Transpassibilité). En effet, nous insistons sur l'idée que le *faire lieu du possible* n'est envisageable qu'en ceci qu'il permet d'inclure la dimension passible (pas passive) du Moi. La compréhension du lieu en fonction du *choc*, de l'affect qu'un poser déterminé en tant qu'ouverture des possibilités met en œuvre, correspond à la nécessité qu'a le Moi de faire sienne toute rencontre, et ceci en accord avec la compréhension du savoir pratique contenu dans la *Grundlage* fichtéenne. Il est important de mettre en valeur la direction que fait prendre Maldiney à sa pensée, au sujet de l'existant qui se retrouve à l'avant de soi, au moment de faire sienne toute rencontre à partir de son *là*. Ce qui est ici compris comme étant le *là*, ne peut s'annoncer ni s'articuler selon le dessein d'une *ontologie négative*<sup>215</sup>. Il est important au stade présent de nos réflexions, de nous pencher sur la définition que Maldiney donne de la Transpassibilité, afin de comprendre dans quelle mesure la notion d'intellect mentionnée plus haut, se retrouve entre la passibilité constitutive de son ouverture, et l'impassibilité qui lui est requise face à tout dessein du possible donné par avance :

La transpassibilité consiste à n'être passible de rien qui puisse se faire annoncer comme réel ou possible. Elle est une ouverture sans dessein ni dessin, à ce dont nous ne sommes pas a priori passibles. Elle est le contraire du souci. (...) Elle existe pour rien. Pour le fond qui la libère de toute attache préalable à l'étant et qui signifie en elle que son existence est originaire. La transpassibilité sans souci implique l'insouciance qui est le contraire de l'esprit de poids, le contraire de la *Schwermut* qui tend vers le fond dans un rapport obscur<sup>216</sup>.

---

<sup>215</sup>MALDINEY, Henri, *De la Transpassibilité* dans *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 265.

<sup>216</sup>*Ibid.*, p. 306.

En tant qu'ouverture au fond du Rien<sup>217</sup> ou d'indétermination à partir de laquelle l'existant cherche son propre fondement, la transpassibilité fait appel à la conjonction de l'avènement et de l'événement dans un devenir constant<sup>218</sup>.

Henri Maldiney reprend la pensée de la vie signée par le moment pathique et s'achemine sur des nouvelles bases vers la distinction entre vivant et existant, préalablement appréhendée par Heidegger sous la forme vivant/Dasein. Dans cette perspective qui cherche à contrecarrer la visée heideggérienne selon le rapport de la vie à l'être qui se dégage à partir de l'analytique existentielle, Maldiney suit la réflexion du biologiste Viktor von Weizsäcker selon lequel il est possible de penser l'existence à partir de la vie. Or une telle démarche ne vise pas l'inversion de la démarche ontologique, mais plutôt sa suppression :

Mais une compréhension de l'être qui, pour intégrer la vie, se fonde sur l'analyse du Dasein peut-elle se restreindre jusqu'à être en reste de celui-ci ? Von Weizsäcker au contraire privilégie la vie par rapport à l'être. Non pas en inversant, à proprement dit, le sens du passage prescrit par l'ontologie existentielle, mais plutôt en l'annulant. Ainsi n'est-il pas en reste du Dasein, car ce n'est pas à lui qu'il demande l'ouverture de l'être<sup>219</sup>.

Dans cette perspective, Von Weizsäcker tente de mettre en valeur le rapprochement entre vie et Moi, au point où, selon Maldiney, ils auraient l'un et l'autre tendance à s'identifier. Le projet de Von Weizsäcker tient précisément à l'ouverture de la dimension pathique du sujet : « D'où l'énoncé de son projet fondamental : « l'introduction du sujet en biologie. » »<sup>220</sup>. Cette tentative se nourrit en partie de la pensée heideggérienne, mais rend aussitôt poreuses les frontières de ce qui, chez Heidegger, reposait sur une différence ontologique entre animal et Dasein. Dans le premier cas de figure, la compréhension de l'animal repose sur une analyse pulsionnelle au moyen de cercles concentriques qui rendraient compte de l'obnubilation (*Benommenheit*) de l'animal par rapport à son *Umwelt*, en fonction duquel, il y aurait certes une désinhibition suite à une inhibition précédente, mais toujours suivant un mode de donation spécifique à la chose, qui ferait défaut selon

---

<sup>217</sup> En ce sens, comme Maldiney le fait remarquer à juste titre, le Rien est pour lui ce qu'il y a de plus proche en tant que concept de la notion d'ἄπειρον chez Anaximandre. *Ibidem*.

<sup>218</sup> *Ibidem*.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 277.

Heidegger, à l'animal : « L'ordre régnant dans la vie animale est celui des pulsions, dans le cercle desquelles l'animal est enfermé. (...) « Il ne s'agit pas de savoir », dit Heidegger « si et comment l'animal saisit le donné, mais si en tout état de cause il peut percevoir quelque chose en tant que quelque chose, quelque chose comme un étant »<sup>221</sup>. Ainsi, l'enjeu pour nous consiste à comprendre la nature de l'ouverture, tout en repérant la forme spécifique de pulsionnalité qui concerne l'existant, et qui constitue à partir de son là passible, la possibilité de construire un monde pour lui. Il existe certes une distinction à faire entre *Welt* et *Umwelt*, toutefois cette différence ne doit pas être reprise sur la base du critère d'une analytique existentielle qui met en avant la question de l'être. Ainsi, il devient fondamental de comprendre ce qui permet à Maldiney de parler d'un monde. Si on établit une différence entre homme et animal, d'après Von Weizsäcker cela est possible dans la mesure où il relève entre les deux vivants, une distance qui s'instaure de manière graduelle : « Entre l'homme et l'animal il ne conçoit de différence que de degrés »<sup>222</sup>. Or le terrain commun sur lequel on identifie la distance, d'après la primauté qui est accordée à la vie dans son rapport à l'être, est bien celui du sentir : « Sentir est le propre du vivant, lequel est de tous les étants le seul capable de rencontre. « Le monde du sentir est le monde commun à l'animal et à l'homme ; en lui nous nous rencontrons avec les animaux »<sup>223</sup>. Il faut donc pouvoir comprendre le changement du régime pulsionnel qui va de l'animal à l'homme, et implique, selon Maldiney, la tendance à l'appropriation infinie de soi, selon le dessein qu'il attribue au Moi absolu de Fichte. La figure qui décrypte le parcours de la pulsion, n'est donc pas celle relative à un enfermement par cercles de satisfaction comme chez l'animal, mais plutôt celle d'une ligne qui dévoile la direction de la rencontre du tout Autre. Il faut par cela entendre l'adaptation particulière que fait Maldiney du texte fichtéen, et qui reprend la tendance du Moi à s'ouvrir (pulsion centrifuge), tout en agençant le mouvement d'appropriation de soi (pulsion centripète). En d'autres termes, le Moi contient en lui la contradiction à l'œuvre de devoir s'épanouir selon une détermination d'ordre spirituel, tout en répondant à la vie en tant que critère d'expression. Cette expression est bel et bien redevable à la liberté du Moi absolu dans l'acte pur de se poser. Dans le cas de

---

<sup>221</sup> Ibid., p. 270.

<sup>222</sup> Ibid., p. 276.

<sup>223</sup> Ibidem.

l'animal, tout comme chez l'homme (pour qui la conscience survient à l'effectivité), existe un rapport à la limitation pulsionnelle qui s'avère constitutif (le vivant en général, selon Maldiney, pose quelque chose et s'auto-positionne par l'immédiat) ; cependant, c'est la manière d'accéder à la limite qui fait la différence entre une acception de monde chez l'homme, et d'Umwelt chez l'animal :

Il y a toutefois une différence. Le dépassement, dans le moi et par le moi, de sa limite ne s'ordonne pas en cercle mais progresse en ligne droite ouverte vers l'infini. C'est là précisément ce qui distingue l'esprit de la vie. La vie est sous-jacente au comportement de tous les vivants et chaque cycle unitaire «organisme <==> Umwelt » en est une expression partielle. Au contraire chaque moi fini – s'il est un moi – est une expression intégrale du moi absolu de la liberté.<sup>224</sup>

Il ne va pas sans dire que la conscience ici visée (toujours et nécessairement conscience de *quelque chose*), ne vise pas la chose en particulier, celle-ci est plutôt à considérer comme le motif *ad infinitum* de l'appropriation de soi par le Moi absolu, et cela à la manière de la remarquable interprétation entamée par Maldiney : « Cette tendance à l'appropriation de soi lui est aussi originaire que sa tendance à s'ouvrir à l'infinité. Elle ne peut se réaliser que comme conscience de soi »<sup>225</sup>. Dans la perspective de Maldiney, le type de conscience attribuée à la philosophie est celui de l'identité subjective créée à partir de l'activité ; le moi serait en ce sens la cohérence poussée à l'extrême, entre le dire et le faire : « La conscience philosophique fait ce qu'elle dit : c'est là son sens propre. Le savoir du savoir qu'elle annonce, elle le réalise en le devenant »<sup>226</sup>. Une telle inventivité sans cesse renouvelée, doit dès lors trouver l'emplacement qui, en tant que monde, sera le lieu de sa réalisation. À quoi répond le critère d'une représentation de monde sur lequel l'inventivité fait écran ? Cette question s'avère donc pour nous d'une importance majeure si le type de réflexivité qu'on cherche à mobiliser ne réside pas tant dans l'attribut de son propre dépassement comme production, que dans la capacité à aller à la rencontre d'un sens comme monde. On l'aura compris, la contradiction entre Moi absolu et Moi fini n'est qu'apparente et nous donne à voir l'emprise effective qu'a le Moi fini lors de son expansion constante. Ainsi, Maldiney identifie chez Heidegger la figure du penseur qui hérite de la

---

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 275.

conception de pulsionnalité fichtéenne : « La notion de pulsion mise en œuvre par Heidegger répond exactement au concept de pulsion que Fichte, son véritable «inventeur», introduit au cœur de l'idéalisme pour comprendre les rapports de moi et du monde »<sup>227</sup>. Nous nous pencherons plus avant sur ce point, à savoir sur la manière dont la pensée relative à la direction de la pulsion s'inscrit dans la construction d'un monde qui doit pouvoir demeurer identifiable, aussi bien par soi que par autrui, et ce dans la mesure où ce monde sera conçu à la manière d'un domaine de significations traduisibles<sup>228</sup>. Il est important de préciser que l'acception de pulsion chez Maldiney est incomplète, car elle ne réussit pas son accès à partir de la genèse de la Wissenschaftslehre (on a compris de quelle manière le concept de pulsion se dégage de la réflexion concernant la capacité d'auto-détermination entendue comme volonté) ; en même temps, la dimension éthique de la pulsion, due à la réflexion sur l'auto-activité, n'est pas explicitée. En ce sens, Maldiney tient à préciser dans sa lecture que la direction immanente au progrès spirituel de la pulsion, s'agence d'une manière perfectible à l'infini, telle une droite constituée fondée sur le dépassement constant de sa limite, sans tirer les conséquences de la dimension intersubjective qui s'en dégage à partir d'une telle interprétation. Si donc il y a un poser constant de la limite dans l'élucidation de Maldiney, il est toutefois difficile de comprendre l'ampleur structurante de la limitation, car elle ne sert en ce sens que pour être outrepassée. Maldiney reconnaît certes la limitation du Moi par le Non-Moi : « Position du non-moi et limitation du moi sont une. Ce ne sont pas des états d'être, mais un seul et même acte du moi qui se limite en s'objectant un opposé »<sup>229</sup>. Cela revient à capturer l'abandon du Moi en une image<sup>230</sup> de remplissage de l'infini, à l'image du critère de *perfectibilité*<sup>231</sup> déjà énoncé par Fichte à d'autres moments de sa philosophie. La dynamique qui s'instaure par le biais de la tension à l'œuvre entre moi absolu et moi fini, suivant le présupposé d'une *incarnation*, met en suspens la valeur de la limite à partir de laquelle Maldiney extrait néanmoins son moment contraignant qu'il conçoit en aval de celui qualifié de *propulsif*<sup>232</sup>.

---

<sup>227</sup> *Ibidem*.

<sup>228</sup> Cf. BLANKENBURG, Wolfgang, *Phénoménologie et psychothérapie* in *Psychiatrie et Existence*, MILLON, Grenoble, 1991.

<sup>229</sup> MALDINEY, Henri, *De la Transpassibilité* dans *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 274.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>231</sup> Cf. *La Destination du Savant*.

<sup>232</sup> « Cette tension ouvrante lui est originale : le moi fini n'est un moi qu'à intégrer en lui l'activité du moi absolu dont l'autoposition définit la moitié et dont l'incarnation dans le moi fini s'exprime en celui-ci par une

Selon un critère de *satisfaction*<sup>233</sup>, Maldiney affirme que le Moi fini ne peut pas être borné au Non-Moi, la tâche en revient pour lui à devoir s'exprimer selon le dessein du Moi absolu. De ce fait si Maldiney affirme avec Fichte que le moi est *propulsé par la pulsion* mais *s'arrête par la réflexion*<sup>234</sup>, il sera important pour nous de clarifier la nature de cette réflexion de la réflexion (n'oublions pas que d'après la genèse du Système de l'éthique, la pulsion est définie comme un produit de la réflexion sur la faculté d'auto-détermination entendue comme volonté). Cette assumption de l'agencement continu entre le Moi fini et le moi absolu ne fait en ce sens que renforcer une condition de possibilité qui précéderait l'incarnation elle-même. Autrement dit, ce n'est pas en misant sur le côté pratique de l'incarnation qu'un ordre progressif est intégré par Maldiney. La progression n'est possible qu'au moyen d'une instance décisionnelle qui aurait une intuition de cet absolu. Or, si l'on suit les propos du *Système de l'éthique*, il faudra aussitôt convenir de la primauté de sa dimension pratique de la pulsion qui précède précisément la *matière du monde*, sans que ceci implique immédiatement son ouverture<sup>235</sup>. En effet, il convient de le préciser, Maldiney met fortement l'accent sur l'ouverture au Rien, à l'événement imprévisible qui doit se définir et s'instituer par la suite en tant que monde, et ce à partir d'une dimension symbolique qu'il nous faudra aborder dans les sections à venir. La pulsion saisie à partir de son avènement comme instance de pure production, dispose le Moi à sa nature auto-active, et le détermine à créer une série de représentations de monde, sur lesquelles il devra réfléchir. La pulsion, nous semble-t-il, n'est pas une instance objective donnée au préalable, mais un produit de la genèse. Quant à ce dernier point, nous souscrivons aux propos énoncés par Jean-Christophe Goddard : « La pulsion n'est pas quelque chose

---

aspiration à remplir l'infinité». MALDINEY, Henri, *De la Transpassibilité dans Penser l'homme et la folie*, op. cit, p. 274.

<sup>233</sup> *Ibidem*.

<sup>234</sup> *Ibidem*.

<sup>235</sup> En ce sens, les réflexions de Jean-Christophe Goddard sur le rôle de la pulsion, nous permettent d'aborder la place qu'elle occupe dans le rapport entre le Moi et le monde, et rend aussitôt possible, le passage vers une *dimension analytique* de la production des représentations. Si en effet la pulsion est redevable à la genèse de l'activité du Moi, il faudra mettre au clair ce qu'elle abrite comme facteur d'épanouissement. Quant à la présence de la pulsion comme pure production : « La pulsion qui constitue objectivement le moi ne lui ouvre pas le monde, elle rend, pour ainsi dire, en matière de monde, originairement *«bedürftig»*, le place de ce point de vue «dans le besoin», de sorte que le moi est d'abord poussé par elle à la production (*Hervorbringung*) d'une réalité hors de lui. Il y a là une ligne de partage qui oppose radicalement la théorie fichtéenne de la pulsion et son interprétation maldineysienne : la pulsion est essentiellement *pratique* ; elle pousse à former la production d'un monde encore inexistant et à agir pour la production de monde. Elle est désir de monde », GODDARD, Jean-Christophe, *Pulsion et réflexion chez Fichte*, VRIN, 2006, Paris, p. 48.

d'objectif, de réel, qui peut être mis au fond de l'existence : elle est le produit de la réflexion du Moi sur lui-même.»<sup>236</sup>. Dans cette même direction, il convient de rappeler ce que Maldiney entend par l'ouverture au Rien, la nature même de l'événement imprévisible. Ce *Rien* n'est pas à comprendre sous le critère de la projection des possibles, mais bien au contraire, en tant que capacité d'accueil qui fait appel au côté passible de l'intelligence. Ceci ne fait qu'accentuer à nouveau la différence fondamentale quant à la manière dont ces deux auteurs agencent leur compréhension de la pulsion. En effet, si d'une part pour Fichte le sentiment (c'est-à-dire le composant subjectif) de la pulsion nous donne accès à la compréhension objective de l'auto-activité (objective en ceci que la pulsion est un produit ou résultat de la genèse, ce qui n'implique pas qu'elle soit corrélative à un objet spécifique), la divergence à l'égard de Maldiney réside dans l'anticipation à l'objet. Quant à Fichte, il convient d'indiquer qu'il aborde avec justesse le caractère idéal qu'a le sentiment de la pulsion, présenté sous la modalité du *pas encore*<sup>237</sup> face à la rencontre de l'objet. En ce sens, le poser de l'objet demeure toujours possible, et c'est précisément dans cette attente que le sentiment indique toujours et nécessairement au Moi son *là*. Autrement dit, selon Fichte la pulsion n'est pas impliquée dans l'attente du Rien qui dépasse l'ouverture au possible, ce que Maldiney suggère, mais instaure un rapport d'anticipation à un objet quelconque (on a insisté sur sa dimension éminemment pratique). Le sentiment de la pulsion est, en ce sens, déjà à partir de *Pulsion et présence*, selon Jean-Christophe Goddard, *l'anticipation exacte*<sup>238</sup> du concept de Transpassibilité. Maldiney met donc en avant l'Ouverture au Rien (et ce dans la mesure où il sous-tend un intérêt éthique qu'il revalorise) en tant que principe d'accès à Autrui, au tout Autre, en même temps ce qu'il anticipe une dérive pathologique étant donné que la Transpassibilité, en tant que capacité

---

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>237</sup> « Le sentiment de la pulsion n'est pas pour Fichte le sentiment de la poussée vers l'inconnu comme tel, il est le sentiment d'une poussée vers un objet quelconque inconnu quelconque qui n'est senti ni intuitionné – *n'est pas encore* l'objet d'une conscience d'objet – mais est seulement produit idéalement, comme une modification intérieure du Moi », GODDARD, Jean-Christophe, *Violence et Subjectivité*, Vrin, Paris, 2008, p. 108.

<sup>238</sup> « Le sentiment fichtéen de la pulsion est ainsi, en 1976, pour Maldiney, une exacte anticipation de ce qu'il pensera sous le terme «Transpassibilité» et qui définit à la fois une *capacité* – la «capacité infinie d'ouverture» de celui qui, comme Nietzsche à Sils Maria est là «attendant n'attendant rien» - et une *impression* – *l'ursprüngliche Empfindung* (l'impression originaire) que Hölderlin, dans un essai poétologique de la période d'Empédocle (La démarche de l'esprit poétique) place au commencement de tout art (...) », *ibid.*, p. 110.

d'Ouverture au Rien, est relative à l'endurance affective dans la pulsion. Il est important de faire une distinction entre le seul auto-engendrement, à savoir celui de la pure auto-activité décryptée comme pulsion, et la compréhension du sens qui advient avec le sentiment, mais plus particulièrement, avec la capacité à l'endurer. Si l'Ouverture était en effet à considérer par la seule pulsion, à savoir par la réflexion sans avènement affectif résultant du poser concret de l'objet, alors l'emprise sur un sens ne serait pas possible. L'Ouverture est à comprendre dans ce cas de figure, comme l'impossible rencontre de quelque chose, dans la mesure où cette dernière ne peut être saisie qu'à partir de la dimension subjectivante du sentiment. Le rapport à l'Ouverture, abstraction faite de son motif, est une relation dénuée de sens, ce en raison de quoi nous pouvons nous rapporter qu'en termes de l'irreprésentable ou du Réel<sup>239</sup> (Levinas, par exemple, se réfère au Réel en termes de l'*Il y a*), c'est-à-dire comme étant cela même qui, selon nous, n'a aucune emprise ou ancrage dans *l'Institution symbolique du Sujet*<sup>240</sup>. Ainsi, la direction immanente à l'épreuve de l'autolimitation en tant que sens (toujours relatif au sentiment de la pulsion), diffère en ceci de Fichte, qui est à comprendre chez Maldiney à partir de l'aspiration du Moi à faire de soi le lieu de toute rencontre. Dans cette mesure, cette dernière est une pensée qui indique un devenir par le sentiment, à même d'accueillir le tout Autre, ce qui n'est pas sans échos sur le plan éthique. Elle suppose la mise en œuvre d'une démarche foncièrement libératrice<sup>241</sup>. Si d'autre part le Moi s'avère défaillant quant à sa Transpassibilité, au point d'être enlisé dans la seule Ouverture de la pulsion, si donc il ne peut pas advenir à soi par sa condition sentante et l'effectivité relative à son propre poser, une station psychotique risque d'advenir, ce que l'on entend en d'autres termes sous l'expression *maladie mentale*<sup>242</sup>. Une telle assertion anticipe le mouvement à venir pour le tournant de nos analyses, et qui consiste à comprendre la manière dont l'agir sur soi ne peut aucunement être dépourvu de son inscription dans une direction de sens (et donc de mise à l'épreuve par l'autolimitation), seulement à partir de laquelle il est possible de parler d'effectivité de la pulsion. Autrement dit, l'agir piégé sur son propre mécanisme risque

---

<sup>239</sup> « Et cet auto – engendrement est en même temps ouverture à ce qui excède la totalité déterminée de sens, ouverture à l'espace total, indéterminé, où seul advient la vraie rencontre – c'est-à-dire le Réel. » Idem.

<sup>240</sup> Cf., MURAKAMI, Yasuhiko, *Levinas phénoménologue*, MILLON, Grenoble, 2001.

<sup>241</sup> Cf., GODDARD, Jean-Christophe, *Violence et Subjectivité*, Vrin, Paris, 2008, p. 108-109.

<sup>242</sup> Cf. *ibid.*, p. 113.

d'être assouvi par un destin encore plus abyssal (car tout simplement, il est porté à vide) que celui décrit par Freud dans *Pulsions et Destin des pulsions*. Il y va ici des destins relatifs à une crise psychotique<sup>243</sup>. Cette crise qui fait jour dans le Moi au niveau de sa constitution, relève d'un manque ou d'une défaillance de *Transpassibilité*<sup>244</sup>. En d'autres termes, selon la lecture maldinéysienne, cette défaillance est à comprendre comme à l'origine des *troubles fondamentaux* de la subjectivité (nous verrons en quoi il est judicieux de parler d'un registre «fondamental» du trouble, à partir de l'étude de Wolfgang Blankenburg portant sur un cas de schizophrénie). Or, nous ne constatons pas seulement qu'il est possible de parler ici d'une défaillance fondamentale dans son lien avec la transpassibilité, mais aussi de saisir la nature de ce trouble comme étant corrélative à l'arrêt de la genèse (en ceci qu'elle est définie comme une quête permanente de l'identification entre l'agir et le dire) ; plus précisément, la scission se situe entre l'instance définitoire du Moi comme pulsion, et le moment de subjectivation relatif à la réflexion sur la passibilité. Ce n'est qu'à partir du maintien d'un écart réflexif qu'il a été possible d'extraire le concept de pulsion à partir de la genèse transcendantale fichtéenne. Quant à l'arrêt de la genèse comme corrélatif de la crise psychotique, nous évoquons à juste titre les propos de Jean-Christophe Goddard: « Par elle (la psychose) s'opère une brusque métamorphose existentielle en laquelle est annulée toute genèse, toute constitution à partir d'une origine comme toute formation d'avenir »<sup>245</sup>. De surcroît, ceci met en avant le besoin d'étudier la particularité d'un événement en ce qu'il est défini comme imprévisible. Nous insistons sur l'idée que la psychose compromet aussi bien la genèse du Moi, que la saisie de tout événement ; elle est en ce sens un contre-événement. Si donc l'invalidation suscitée par la psychose se situe au niveau *constitutif* de l'identité subjective, c'est-à-dire, dans la mesure où la folie affecte le sujet dans sa totalité (en ceci qu'il ne peut pas rapporter la série du vécu à soi sous le mode de l'appréhension), alors, le *Je* ne pourra pas anticiper ses expressions en tant que symptôme de *quelque chose* (sa maladie) dans l'ordre du prévisible ou anticipable, d'où le leitmotiv : « ne devient pas fou qui veut »<sup>246</sup>. Cette manière de

---

<sup>243</sup> Cf. *ibidem* : « Mélancolie, manie et schizophrénie sont ici trois destins pathologiques d'une même crise, que nous avons identifié comme la crise existentielle psychotique en laquelle s'éprouve l'humain proprement dit ».

<sup>244</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>245</sup> GODDARD, Jean-Christophe, *Mysticisme et folie*, Desclée de Brouwer, Paris, 2002, p. 81.

comprendre phénoménologiquement la maladie mentale relève d'une tentative de l'approcher indirectement, à défaut d'un critère de prévisibilité qui soit fourni à tort par des indices ; ceci exprime en même temps le besoin de faire face à certains présupposés d'ordre normatif qui brouillent l'écoute des expressions du malade, tout en anticipant leur diagnostique d'après une grille de classification psychopathologique. On peut dire à juste titre que si la compréhension du phénomène de la psychose est visée dans sa justesse, alors il ne restera plus à celui qui *veut* décrypter les signes avant-coureurs ou les symptômes du dit fou, qu'à s'étonner de la manière dont son propre geste anticipatif de la folie, ne fait qu'attendre. Du point de vue de Maldiney, seul un procédé rigoureux du point de vue phénoménologique, non-anticipatif, et en ce sens véritablement scientifique, peut faire justice aux expressions de la folie.

Suivant cette prémisse, il est question de témoigner de ce qui, par rapport à la spécificité de chaque expression du sujet considéré comme psychotique, relève d'une désintégration du rapport à la réalité (comme on le verra plus tard) ; l'expression doit être saisie comme faisant partie d'une constellation, d'un foisonnement d'expériences à prendre dans leur intégralité. De ce fait, on aurait tort d'envisager la chute dans la psychose d'après la capture d'une expression<sup>247</sup>.

L'intérêt pour nous, on l'aura vu, ne consiste pas à rentrer dans la compréhension étiologique de la crise psychotique, mais plutôt à saisir ce que la folie inspire comme questions à la philosophie par rapport à la constitution de l'existant, de l'humain. Si Maldiney, dans *De La Transpassibilité*, s'empare en effet partiellement de la distinction, au préalable faite par Heidegger, entre l'animal et le Dasein, ce n'est que pour réintégrer dans un nouveau geste (grâce à Von Weizsäcker) ce qui est à comprendre du vivant, non pas en termes du rapport à la question de l'Être, mais pour voir dans quelle mesure l'identité de celui-ci s'avère remise en question depuis sa condition pathique. L'existant a ceci de commun avec le vivant en général, qu'il *endure la vie*<sup>248</sup>. Il est donc important de signaler que dans aucun cas, un rapport de passivité ne vient s'instaurer en tant que lien

---

<sup>247</sup> « Notre méthode ne peut être que phénoménologique. Nous mettons hors-jeu toute prise de position préalable, en premier lieu toute position normative, ou même théorique, entre normal et pathologique. La seule réalité dont nous puissions faire état est le phénomène nu, dans son intègre intégralité, c'est-à-dire les expressions du psychotique, prises en elles-mêmes et non pas à titre de symptômes ou d'indices », MALDINEY, Henri, *Psychose et Présence* dans *id., Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 8.

<sup>248</sup> MALDINEY, Henri, *De la Transpassibilité* dans *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 278.

entre le vivant et son milieu. Comme le précise Maldiney à juste titre, la notion d'endurance comporte en soi un élément de passivité, mais requiert aussitôt un côté actif qui s'actualise en tant que résistance, et donc comme arrêt de passivité, tout en décuplant par la suite cette résistance initiale à la passivité, pour advenir comme activité, ce qui nous rappelle la notion de résistance à la deuxième puissance (comme force ou *dynamis*) chez Aristote. Maldiney met en exergue cette phase d'endurance pour la traduire dans l'instance décisionnelle propre à toute vie qui cherche une issue à la crise constitutive, car si la crise est en amont de la décision, elle s'instaure en tant que vide à partir duquel s'engendre le renouveau de l'agir :

Le vivant subit la vie : c'est ce qu'exprime le terme pathique. Il subit cette part de la vie qui est la sienne : le pathique est personnel. Serait-ce à dire que le vivant se définit par sa passivité ? Son statut est pour le moins équivoque : car s'il endure la vie ce peut être en deux sens : endurer c'est subir ; mais l'endurance implique une résistance ou un consentement qui sont actifs. La crise d'autre part est un en rien efficace. Elle conduit d'un acte à l'autre et « l'origine de l'acte est la décision »<sup>249</sup>.

Ainsi, selon la lecture que Maldiney fait de Von Weizsäcker, la dimension pathique est à l'origine du devoir et de la volonté. Nous remarquons ici le volet proprement biologique de Von Weizsäcker qui poursuit l'objectif de ramener la subjectivité à la vie, et diffère en ce sens de l'idéalisme fichtéen qui prône la pensée de la volonté à partir de l'auto-détermination.

Or s'il n'existe pas de différence radicale entre *le* vivant et le Dasein, car ce dernier se retrouve à l'intérieur de la condition pathique qu'il partage avec tous les vivants, et que donc la différence (néanmoins là) serait à saisir d'après une certaine gradualité (ce par quoi Von Weizsäcker répondrait à une démarche *monophysiste*), selon Maldiney, il faudra par conséquent saisir la spécificité de l'homme comme étant celle qui introduit une distinction à l'intérieur du régime des vivants en général. Ce problème ne peut pas être oblitéré, au point que Maldiney affirme que : « Pourtant vivant et existant sont tous les deux de l'homme. Et la question de leur unité se pose. Heidegger ne la résoud pas. Mais il ne la colmate pas non plus. À la différence de Von Weizsäcker il séjourne dans la faille. Il prend

---

<sup>249</sup> *Ibidem*.

en compte le rien.»<sup>250</sup>. Or si l'unité de l'homme dans la mesure où il existe et est vivant se pose en tant que possibilité, ceci nous donne à voir une scission implicite ou contenue dans la jonction supposée en aval. Von Weizsäcker, on l'a dit, résout l'impasse de la distinction entre l'homme et l'animal, par la compréhension du vivant. Selon Von Uexküll, nous l'avons vu, l'homme serait situable dans un monde, tandis que l'animal serait pour sa part emporté par la répétition du geste nécessaire à sa survie. Si donc Heidegger ne fournit pas les éléments définitoires d'une lecture sur la spécificité de l'existant par rapport à la totalité des vivants, il n'empêche qu'une interprétation de sa pensée (qui ne soit pas biaisée par le présumé quant à la présence de la question de l'Être) peut contribuer à penser la question du Rien, dans sa réintégration au domaine du vivant. Or ce Rien dont on fait l'épreuve par l'angoisse (et en tant qu'angoisse, affirme Maldiney, elle n'est attribuable qu'à l'homme), ne découle pas du rapport original à l'existential de *l'Être pour la Mort*<sup>251</sup> propre au Dasein heideggerien, mais se donne plutôt à comprendre comme arraisonnement de Non-sens. L'angoisse est donc *une puissance de signification frappée d'insignifiance*<sup>252</sup>, elle saisit d'une manière pathique ce qui ouvre l'existant au renouveau de son agir par l'endurance. Dans l'angoisse il y va de l'indécidabilité même :

« L'angoisse néantit l'essence de l'être et du non-être, du possible et de l'impossible. Il n'y a pas d'absence ou de présence, ni de y pour aucun là dans cette compacité en laquelle s'engloutit le sens de la compacité. Abîme de l'inane. Inanité de l'abîme »<sup>253</sup>.

Il faut comprendre ainsi ce qui, du côté de l'angoisse, revêt une indécidabilité foncière préalable à tout agir. L'angoisse précède en effet, de par son ouverture, tout sens possible qui ne peut advenir comme tel, qu'à partir d'un avènement initial. C'est à ce moment que la maxime d'Eschyle *πάθει μάθος* (ce qui est appris par l'épreuve) rejoint notre questionnement initial sur la conception de l'intelligence pathique. Nous insistons sur l'idée que Von Weizsäcker extrait la dimension pathique redevable au *πάθει μάθος*,

---

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>251</sup> L'Être pour la mort du Dasein est défini en ceci que : «Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. (...) Dieses Struktur-moment der Sorge hat im Sein zum Tode seine ursprünglichste Konkretion.». HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2006, p.250 – 251.

<sup>252</sup> MALDINEY, Henri, *De la Transpassibilité dans Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 280.

<sup>253</sup> *Ibidem*.

mais l'inclut dans le plan de la vie, et non dans celui redevable au dessein de l'analytique existentielle. L'analytique existentielle, rappelons-le brièvement, est structurée autour de la question de l'être, qui se manifeste chez le Dasein en tant que souci. L'Être du Dasein est le souci. De ce fait, dans une démarche qui prône la direction contraire de l'analytique existentielle heideggerienne en raison du tournant pathique (comme Transpassibilité), donc non engagée dans la voie du maintien de *la plus extrême des possibilités* qui est celle de la mort du Dasein (comme Transpassibilité), Maldiney vise à comprendre la structuration de l'existant en raison de l'endurance active qui le mène à demeurer dans l'ouverture de son là, tout en accueillant l'événement imprévisible. On peut toutefois s'accorder sur l'ampleur initiale de la notion de monde mobilisée par l'analytique existentielle de *Sein und Zeit*, tout en formulant qu'elle le conçoit à partir de l'ouverture du là du Dasein, et ce dans la mesure où ce monde n'est surtout pas l'idée acquise au quotidien d'une *totalité des étants*, mais plutôt *le ce par quoi* l'existant est en mesure d'annoncer son là. Maldiney exprime ce même critère autour du concept : «Le monde n'est pas l'ensemble de l'étant. Il est ce d'où l'être-là se fait annoncer à quel étant il peut se comporter et comment il le peut. Il est un inétant. Du même coup le là est ce d'où l'ouvert, non pas se fait annoncer, mais se déploie comme le *entre* de toute manifestation.»<sup>254</sup>. La tâche revient globalement pour l'existant à s'ouvrir par l'interstice de son là, à l'ensemble des possibilités de sens qui font pour lui un monde. Cependant il sera important de comprendre ces possibilités selon Maldiney, non pas à la lumière de la structuration fondamentale de l'analytique existentielle selon le dessein du souci, mais à partir de la primauté renvoyant à l'endurance active propre à la *transpassibilité*.

Par un tour de force qui met en avant la dimension du là, Maldiney opère une critique de Heidegger quant à la projection des possibilités en raison du *jet* du *projet*, grâce à laquelle il annonce un fondement autre que celui de la dette qui *crédite de sens* : « Le projet est la justification de l'être-là. Il lui apporte de quoi s'acquitter de la dette qu'il est, en le créditant du sens, c'est-à-dire de la dimension de vérité. Mais l'être-là reste insolvable : il se projette dans des possibilités auquel il est jeté. Il n'arrive pas à être son propre fondement »<sup>255</sup>. Le Dasein se présente toujours déjà comme débiteur, et ce en raison

---

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 285.

d'un projet dans lequel il est lancé en tant que possibilité des possibilités avenantes. À partir de ce continuum des possibilités, une certaine compulsivité se dégage du Dasein qui ajourne par là le pouvoir de son propre fondement. Étant jeté dans cette débandade du possible, le Dasein se trouve abandonné à sa propre dette, détourné donc de l'ouverture de ce au moyen de quoi il aurait pu devenir en tant que monde de par son là, d'où la mélancolie qui s'empare de lui : « De là comme l'écrit Schelling dans *L'essence de la liberté humaine* «la tristesse qui colle à toute vie finie et ce voile d'accablement qui s'étend sur toute la nature, profonde, irrémédiable mélancolie de toute vie »<sup>256</sup>. Il faut certes convenir sur le fait que l'analytique existentielle trouve partiellement son ancrage dans un régime de passibilité, et ceci dans la mesure où le souci ouvre toujours déjà le Dasein *dans son organisation tonale*<sup>257</sup>. Or, on l'a bien dit, ce n'est pas grâce à l'accueil de l'imprévisible (sous l'égide de l'Autre qui abrite même la possibilité *de me donner la mort* selon Heidegger) que l'analytique existentielle entend faire face à l'indéfinition du Dasein, mais plutôt par la capacité de ce dernier à entretenir le devancement en soi de *la plus extrême des possibilités* qu'est la mort. Dans cette démarche auto-référentielle, et ceci en guise de rappel, l'être *pour la mort* se structure de conformité au *pouvoir-être-soi-même le plus propre*. La portée originaire des existentiels adhère à la manière dont le souci (en tant qu'être du Dasein) dispose d'eux. Heidegger précise : «Die Entschlossenheit holt das Dasein auf sein eingenstes Selbstseinkönnen zurück. Eigentlich und ganz durchsichtig wird das eigene Seinkönnen im verstehenden Sein zum Tode als der *eigensten Möglichkeit*»<sup>258</sup>. Le fardeau structurant du souci est à ce titre toujours déjà singularisant, dans la mesure où le faire face à l'ensemble des possibilités en tant que soucis, ne peut être saisi depuis l'existence qu'à partir du moment où le soi-même soit interpellé par l'être-pour-la-mort. D'après Heidegger, c'est bien au souci qu'échoit la fonction de donner au Dasein la possibilité de son ouverture : « Le souci a toujours déjà ouvert le monde dans lequel un étant est susceptible de faire rencontre à l'être-là »<sup>259</sup>.

C'est ainsi que dans la suite de son essai sur *De La Transpassibilité*, Maldiney aborde la question d'autrui en phénoménologie classique, notamment la manière dont elle

---

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>257</sup> *Ibidem*.

<sup>258</sup> HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 307.

<sup>259</sup> <sup>259</sup>MALDINEY, Henri, *De la Transpassibilité* dans *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 286.

a été traitée par Husserl et Heidegger, là où l'impasse découle de la difficulté qu'il y a à comprendre l'abysse entre la subjectivité transcendante et la notion d'intersubjectivité. D'une part, la compréhension qui se fait d'autrui, atteint la forme du Non-Moi, cette dernière étant aussi celle de l'objectivité. Ainsi, la notion de monde qui s'opère ici, est corrélatrice aux différentes transcendances qui le conforment : « Ainsi l'idée de monde constitue un paradoxe. Elle exige une sorte de liaison à l'impossible entre moi et autrui : l'ego transcendantal et l'intersubjectivité s'enveloppent l'un dans l'autre contradictoirement. »<sup>260</sup>. Dans cette mesure, Maldiney se situe à l'endroit critique où l'on repère la substitution de la question d'autrui, par celle de l'*être-avec* chez Heidegger. Or ceci n'est pas sans conséquences majeures dès lors qu'il est question de relever l'inscription de l'être-là dans le champ d'action d'un autre être-là qui tient à l'ouverture de son horizon, de par son pouvoir-être. Heidegger se limite à dire que cet *autre* auquel l'être-là s'oppose dans le monde, n'est pas du même ordre que celui des autres étants qui font partie de la *Zuhandenheit*, il s'agit bien d'un autre *être-là* qui fait lui aussi appel à son propre horizon de significativité. Toujours est-il que la question de la nature de la rencontre de deux *êtres-là* n'est pas résolue, elle comporte en soi le moment problématique de l'annulation mutuelle des différents *pouvoirs être-au-monde*. Maldiney remarque dans cette conjoncture spécifique que la «rencontre» à proprement parler n'a pas été en ce sens faite, elle apparaît dans l'analytique existentielle de manière tangentielle, comme *être-là-avec* : « « Comme être-avec l'être-là est essentiellement en vue d'autrui. » Si, par-là même, la symétrie est réciprocité, encore faut-il que celle-ci soit fondée dans l'essence de la rencontre (et non l'inverse). Or, la rencontre n'a pas encore été produite »<sup>261</sup>. Nous entendons par cela, et ceci en mesure de ce qui viendra par la suite, que les expressions de l'existant doivent trouver leur espace dans un monde où elles soient préalablement accueillies à titre d'*expression publique ou typique*<sup>262</sup>, donc dans le registre du *on* que Heidegger tend à reléguer au plan de l'inauthenticité. C'est bien là, dans cet interstice problématique relatif à l'intégration d'une expression nouvelle en tant qu'évènement, que Maldiney va repérer la figure du schizophrène qui ne peut s'inscrire au moment du

---

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 288-289.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>262</sup> *Ibidem*.

*saisissement de sa dramatique*<sup>263</sup>. À ce niveau de l'intégration pathique, le schizophrène ne peut advenir à soi de manière corrélative à sa capacité d'accueil, dans la mesure où il demeure dans un suspens entre l'ancien monde et l'ouverture du nouveau. En effet, si on demeure fidèle à la lecture qui est faite du schizophrène selon l'approche de l'analytique existentielle, on verra chez lui la figure de celui qui, précisément, vise le maintien d'un monde à dessein de soi. Ainsi, le malade schizophrène n'étant plus capable d'intégrer l'avènement de l'événement qui se heurte de manière flagrante au jet du projet, la quotidienneté atteint pour lui une tournure menaçante. Selon cette direction, Maldiney adhère aux propos de Ludwig Binswanger :

Le délire évoluant, cette puissance abstraite ennemie prend la figure de persécuteurs établis dans le monde quotidien. Ludwig Binswanger a raison d'y voir une aggravation. Car le malade a définitivement renoncé à intégrer l'événement expressif bouleversant dans le monde autre qu'il ouvrait dans la déchirure du monde ancien ; il tente seulement de lier, dans un projet de monde à dessein de soi, les débris du monde perdu<sup>264</sup>.

Ce qui pose donc problème est l'ouverture du monde ancien et l'endurance active à partir de celui-ci, en vue de l'avènement du monde nouveau. Dans cette opposition fait son essor la psychose, comme Maldiney le précise, lorsque la capacité d'accueil est mise à mal, au point de ne plus accepter le changement que l'événement requiert. Ici on trouve la description du malaise psychotique portée à son comble, au moment où le malade s'acharne à préserver le principe d'identité à dessein de soi ; donc, en ce sens redevable au jargon de l'analytique existentielle, le psychotique est bel et bien «authentique». Étant donné la fidélité à l'ancien monde, s'instaure un rapport d'identité de soi à soi comme manque de réflexivité. Il se produit dans ce sens l'impossibilité d'un évidement fondamental (et donc d'accueil du Rien) suivant lequel, l'existant devrait être en mesure d'accueillir l'événement imprévisible comme ouverture à un *monde autre*.

Dans la suite de nos analyses, l'enjeu reviendra à celui de pouvoir comprendre le caractère imprévisible et foncier de l'événement chez l'existant, et ceci dans la mesure où une capacité d'accueil est corrélative pour ce dernier, de la mise en œuvre de sa réflexivité, tout en lui donnant accès à la dimension symbolique (et donc de la saisie du sens de

---

<sup>263</sup> *Ibidem*.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 291.

l'événement)<sup>265</sup>. Or, Maldiney met en avant l'intérêt de la notion d'appel qui suspend la primauté accordée au projet par Heidegger. Nous insistons sur ce point, la dimension d'autrui ne peut pas être déduite du rapport au jet du projet à partir du soi-même, elle requiert un appel préalable, tout comme la capacité d'accueil propre à l'existant. Autrui demeure toujours souscrit au registre de l'apprésentation, la représentation d'autrui ne pourra jamais épuiser l'ensemble de ses manifestations, autrui demeure toujours *opaque* :

Quel est cet horizon, qui n'est pas celui d'un projet, vers lequel chacun fait signe en l'autre à travers son appel ? L'amitié et l'amour sont faits d'appels silencieux dans un espace déjà ouvert par l'accueil. De l'autre il ne force pas le secret. Si l'autre nous était parfaitement transparent nous le traverserions sans rencontrer personne. Nous respectons en lui un fond opaque capable de nous renvoyer une image de nous-mêmes qu'en raison de notre propre opacité nous ne connaissons pas<sup>266</sup>.

L'horizon de l'apprésentation, c'est-à-dire l'espace de communication sans lequel un écart fondamental comme espace de réflexivité avec autrui ne pourrait advenir, *appelle à la transformation du monde dans un autre*<sup>267</sup>. Or, cet espace interprété à la lumière d'autrui qui se donne sous la forme d'apprésentations, est celui d'un abîme dans lequel s'inscrit la véritable projection des possibilités comme communicabilité des mondes. Le schéma est donc inversé quant à la préséance du passible par rapport au possible. L'existant peut advenir au nouveau monde sous condition de sa propre transformation. L'appel sous le mode pathique est d'après Maldiney antérieur au pouvoir-être et à la mise en œuvre du possible. La faille doit être comprise comme différence indépassable pour la saisie de l'appel d'autrui. Cet écart de Rien comme espacement constitutif de toute

---

<sup>265</sup> Par rapport à la question de l'évident qui ouvre l'existant au sens et l'emprise dans le monde symbolique, nous identifions dans le texte de Jacques Lenoble une source importante pour traiter par la suite, le passage vers la dimension analytique, nécessaire à l'issue du Réel. Ce passage, il faudra le comprendre à l'aune de l'apprentissage des compétences analytiques et réflexives (dans la mesure où il y va d'un apprendre à apprendre) requises pour la production de sens dans le monde symbolique. Il sera question de mettre à jour la reconnaissance d'un processus génétique de subjectivation : « Comme on l'a déjà indiqué, il importe de construire la nature de l'opération à effectuer pour faire acte de cette nécessaire construction réflexive de nos produits symboliques. (...) Il reste qu'une opération de réflexivité permet, sans doute, de produire un usage « déplacé » et non symptomatique de cette identité et, ainsi, de produire un usage de soi (une action) qui innove par rapport au blocage et à la répétition de cette forme d'arrière-plan qui n'arrête pas de se réactiver à défaut d'une reconstruction de cet arrière-plan où s'ancrent spontanément nos actions », LENOBLE, Jacques, « Le dernier enseignement de Lacan : vers une approche réflexive du Un réel », in *Les Carnets du Centre De Philosophie de Droit*, n.165, 2015, Louvain-la-Neuve, p. 20.

<sup>266</sup> *Ibid*, PHF, p. 295.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 294.

communicabilité, peut aussi se détourner contre l'existant comme pur abîme infranchissable, au point de restreindre son monde à la seule représentation à dessein du soi-même. L'existence est avant tout, pour Maldiney, conçue selon le mode pathique : « L'appel est un mode d'existence pathique, ouverte à ce qui n'est pas – c'est-à-dire à la faille, néant entre deux mondes ; celui de l'être-perdu et celui auquel l'appel s'origine : l'un qui n'est plus et l'autre pas encore. Il appelle la faille à devenir l'ouvert d'un monde »<sup>268</sup>.

Le recours à la figure de l'écart comme fondement de toute communicabilité, ne doit pourtant pas nous donner à penser l'absence d'autolimitation ; bien au contraire, celle-ci ne peut advenir qu'à partir de la différence qu'autrui me donne à voir par l'appel (comme Non-Moi selon Fichte). L'ouverture de la dimension pathique est aussi celle de la possibilité malheureuse d'une *patence sans limite*<sup>269</sup> ; cependant ce n'est que par cette patence qu'une ouverture au nouveau monde est possible. Maldiney défend encore la thèse de la passibilité contre toute possible représentation devançante de la subjectivité ; l'imprévisibilité corrélatrice de la rencontre d'autrui nous met en garde contre l'atteinte projective : « Mais le même Plotin dit aussi «il n'y a pas un point où l'on puisse fixer ses propres limites de façon à dire : jusque-là c'est moi.» »<sup>270</sup>. Même si on ne parle pas en termes d'une limitation prévoyante, la pensée autour d'un *là* absolu, basal, à partir duquel l'existant est en mesure de pouvoir énoncer son monde, fait son irruption comme énoncé du lieu nécessaire. La compréhension du *là* revêt une tournure différente de celle donnée par Heidegger qui lui confère le caractère de la chute. Le *là* en question s'avère condition de possibilité du dire réfléchi de soi dans l'espace. Ce *là* grâce auquel le soi annonce sa place, son endroit, s'avère, selon Maldiney, antérieur à toute distinction entre homme et monde, il est préalable à toute scission sujet/objet :

Sur ce là aucune analyse objective, empirique ou scientifique, n'a été prise. Il est d'un autre ordre, antérieur à toute relation de sujet ou d'objet. Il ouvre en deçà de toute situation possible, celle qui précisément n'a pas d'en-deçà et par où nous avons ouverture à l'être d'un monde lui-même s'ouvrant. Il n'est ni dans le monde, ni dans l'homme. Il est le lieu apertural de leur co-naissance<sup>271</sup>.

---

<sup>268</sup> *Ibidem*.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 296.

On verra dans la suite de nos réflexions (plus précisément lorsqu'il s'agira d'évoquer l'œuvre de Gisela Pankow) comment la capacité à énoncer le *là* est, d'une part, le critère foncier de toute distinction de soi à l'intérieur d'un monde, mais qui plus est, cela même qui rend possible le désir, ce à quoi Maldiney souscrit ses propos. Or, si pour en revenir à cette «co-naissance», il convient de préciser qu'elle fait allusion à la genèse, c'est-à-dire à l'essor de la subjectivité lors qu'elle annonce son apparaître. C'est à ce moment que l'on repère l'un des problèmes majeurs de la psychose, et qui consiste plus précisément dans l'impossibilité d'aller à la rencontre d'un horizon de significativité en tant que monde que l'on peut rencontrer à partir d'un autre. Cette impasse relative aux *troubles fondamentaux* devient dramatique pour celui qui ne comprend pas le sens de dire «je suis ici» : « Quand un schizophrène répond à la question «où», en disant : «je suis ici, mais ici pour moi, ça ne veut rien dire» il déclare qu'il n'a pas de là, qu'ici à cette place par lui parfaitement repérable, il n'est pas au monde.»<sup>272</sup>. Ainsi, le drame advient pour le malade schizophrène qui ressent la gravité de l'entrave, au point de ne plus pouvoir appréhender *quelqu'un* ou *quelque chose* (cela apparaîtra de manière plus évidente lorsqu'il s'agira de faire face aux analyses de Wolfgang Blankenburg sur la schizophrénie, ce qui rentre dans l'ordre de ce que Blankenburg aura qualifié de *troubles fondamentaux* de la subjectivité).

Immédiatement à ce stade du développement de la maladie, les existentiels de la *Zuhandenheit* et la *Vorhandenheit* se suppriment ; le désir requis pour aller dans la direction de ces deux formes d'accès à la rencontre de l'ensemble des étants, n'est plus présent. Or, si toute rencontre demeure possible à partir de deux entités (entre deux corps, ou entre un corps et un objet), encore faut-il pouvoir les penser de manière délimitée. Ce problème est d'autant plus pressant pour le schizophrène qui ne ressent pas les limites de son corps :

L'incapacité d'être en prise sur les choses thématiques en objets traduit l'incapacité dans laquelle le schizophrène se trouve d'habiter son corps, au sens du corps propre (en allemand *Leib*). C'est au niveau du corps propre que se conjoignent les deux aspects d'une existence

---

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 297.

en échec dans sa présence aux autres et dans sa présence aux choses. (...) Un corps sans limites se prête à la non-discrimination de l'espace propre et de l'espace étranger (...) <sup>273</sup>.

La représentation du corps propre acquiert une importance majeure dès qu'il s'agit de disposer d'une intuition spatiale susceptible de constituer l'expérience subjective. L'autolimitation la plus foncière, celle qui indique au Moi son *là* en tant que co-naissance de l'homme et du monde, n'existe pas, elle est absente dans un corps qui n'a plus de limites. Or, si comme nous le verrons plus tard, la reconnaissance d'autrui survient à l'identification du désir émanant de quelqu'un, et tourné vers quelqu'un (là où on reprendra la figure fichtéenne du Non-Moi comme principe de reconnaissance d'autrui), il sera important d'aménager une voie pour comprendre ce qui, venant de l'idéalisme transcendantal fichtéen, éclaire un positionnement théorique mobilisé par la psychiatrie, en ceci qu'il est direct ou indirectement redevable à une compréhension de la notion d'autolimitation en termes de Non-Moi. La corrélation immédiate entre un sujet qui reconnaît son propre positionnement dans le monde (en ceci qu'il est toujours déjà limité par le désir qu'autrui suscite en lui), et la faculté primordiale qu'il a à identifier chacune des parties de son corps comme étant *les siennes*, sera reprise par Pankow tout en utilisant la figure du Non-Moi. Lors de la lecture que Maldiney entreprend de Pankow, la corrélation apparaît comme immédiate entre l'image ou représentation du corps, et celle du monde : si l'une est morcelée, l'autre le sera également <sup>274</sup>. Étant donné l'indiscernement corrélatif de la représentation du corps, caractéristique de la schizophrénie, la notion de proche et celle de lointain s'abîme aussi ; ici le mode de l'urgence atteint son comble et imprègne la totalité des rencontres, à présent menaçantes, au point de raturer la distinction entre la personne et la chose <sup>275</sup>. Aussi, comme le précise Maldiney, dans ce cas de figure, la dissociation s'avère coextensive de la fracturation du récit de la vie, dans la mesure où les débris de corps (non perçus comme des fragments appartenant à une totalité) deviennent

---

<sup>273</sup> *Ibidem*.

<sup>274</sup> Cf. *ibid.*, p. 298.

<sup>275</sup> *Ibidem* : « « Personne et chose se rapprochent dans le plan uniforme de l'hostile (de l'antipathique, du choquant, du dangereux) et deviennent uniformément l'ennemi. » Une telle condensation est le contraire de l'ouverture. L'urgence dégrade la sympathie parce que le moi résorbe en lui ses limites, pour s'absorber lui-même avec toutes choses confondues. C'est une réplique panique à l'événement qui, ouvrant un monde autre, appelle à une transformation de l'être-là. Le malade est imperméable à l'événement imprévisible, absolu de tout a priori, parce que – c'est l'essence de la schizophrénie – il est incapable de transpassibilité ».

autant d'images ou de représentations d'une fracturation interne, par rapport à laquelle le Moi ne s'annonce pas comme un critère unitaire du récit. Le malade schizophrène ne peut donc pas se confronter comme entité à l'avènement toujours si proche de la totalité des événements, d'où son *incapable transpassibilité*. Il convient en effet d'énoncer l'un des traits distinctifs de la schizophrénie, et qui se caractérise précisément en tant que trouble, par l'extrême concentration de la puissance du regard, en direction de l'image projetée. Autrement dit, l'image, la représentation projective de soi, prennent le relais du regard attentif, censé se focaliser sur l'appréhension avenante : « En réalité le trouble est déjà dans le regard, dans l'attention *exclusive* que le malade accorde à son image. Son attention s'est déjà détournée, retranchée de toute appréhension marginale.»<sup>276</sup>. Cette exclusivité dans l'attention, comme tension venant du corps, Maldiney le précise, *converge dans l'image*, d'où, le corrélat intime entre l'image du corps et la tension effectivement subie tout au long de l'histoire d'une vie. L'image de soi est coupée de la *présence au monde*<sup>277</sup>, et ce dans la mesure où le désir nécessaire pour faire la rencontre d'autrui, n'est envisagé, à tort, de la part du malade, que par l'image de lui-même : « Cette attention est déjà de soi pathologique, et authentiquement pathologique en ce qu'elle exprime sur le mode de l'échec, le désir proprement humain d'avoir accès à l'autre, à soi-même comme un autre »<sup>278</sup>. Une telle convergence dans l'image de soi-même peut à ce point susciter de la fascination, qu'elle précipite le malade dans l'ambivalence du désir et de l'angoisse. Le malade tombe, selon l'expression retenue à partir de Maldiney, dans la *béance*. Nous pouvons interpréter cette béance comme étant à l'origine de la tentative résolument défailante, de colmater l'accès idéal à autrui par le détour vers l'image de soi comme étant celle d'un autre. À titre d'exemple, Maldiney évoque la figure malheureuse de George Rodenbach, qui s'engouffra dans la fascination de son image dans le miroir, allant jusqu'à le traverser. Autrement dit, il ne peut y avoir de véritable rencontre, lorsque la fascination projective remplace l'appréhension d'autrui ; à ce titre, la seule distance qui puisse valoir en guise de fondement de toute communicabilité, est celle découlant de l'espacement réflexif entre deux mondes (plus avant, nous mettrons à jour à ce sujet, en nous penchant

---

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>277</sup> *Ibidem*.

<sup>278</sup> *Ibidem*.

sur les recherches du psychiatre Wolfgang Blankenburg portant sur les *troubles fondamentaux*, le problème de la communicabilité des mondes). À la suite des réflexions entamées par Donald Winnicott, Maldiney affirme que c'est précisément par la lutte contre la retombée dans le gouffre, que s'instaure une *agonie primordiale*<sup>279</sup>. Cette dernière se caractérise ainsi par une *faillite de la résidence dans le corps*, et une *perte du sentiment du réel*<sup>280</sup>. L'aspect dramatique de la situation apparaît dans la dissociation de l'image de soi, en tant qu'image de soi dans la dissociation. La restitution de la capacité du malade à structurer le récit de son histoire, selon l'approche que Pankow adopte concernant la psychose, est au préalable traversée par la difficulté de recomposer le corps vécu ; cette représentation du corps propre témoigne à son tour de l'enregistrement des représentations avenantes, en principe suggestives, du monde nouveau auquel le malade ne peut se confronter. Or, il est important de mettre en avant l'interprétation qu'il se fait de lui-même en tant que critère de réflexivité, dans la mesure où Maldiney la situe précisément à la charnière du Moi et du Non-Moi (on l'a déjà dit plus haut, il ne peut y avoir d'identification complète de soi à soi). Le schizophrène suscite un grand intérêt, en ce sens précis qu'il interpelle la condition humaine, sa situation : « « Le soi n'est pas le centre – il n'est pas non plus l'inaccessible... il se trouve dans l'entre-deux du dehors et du dedans, du moi et du non-moi » du soi-même et du soi autre : ici en deux »<sup>281</sup>. Dans cette indécidabilité foncière, l'existence trouve son aître. Selon Maldiney par contre le schizophrène demeure quant à lui trop fidèle au clivage, au point de devenir à son image : « Le schizophrène, lui, est toujours en agonie. Mais comme nous l'avons dit, il ne triche pas. Il ne tente pas d'occulter l'entre-deux comme font les névrosés et la multitude des normopathes réussis. »<sup>282</sup>. Il convient d'insister sur ce point, Maldiney oriente sa réflexion à rebours de la seule visibilité des symptômes de la schizophrénie, et nous achemine vers la compréhension de la genèse de la maladie, tout en mobilisant la notion d'*identité première* de Winnicott, là où l'on retrouve l'indistinction primordiale sujet-objet. C'est bien du moment préalable à la co-naissance (c'est-à-dire au principe évoqué plus haut qui instaure la distinction entre personne et monde) première dont il s'agit ici ; ledit être est, d'après

---

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>280</sup> *Ibidem*.

<sup>281</sup> *Ibidem*.

<sup>282</sup> *Ibidem*.

Winicott, la pleine et pure identité de l'enfant avec sa mère : « En cette identité sujet et objet sont un, avant d'être séparés en deux termes. L'objet primordial – pour l'enfant, la mère – n'est pas un objet mais un espace enveloppant et constitutif. L'enfant est son Umwelt »<sup>283</sup>. La compréhension de l'être (antérieur au soi) est selon Winicott absoute de toute emprise par la voie projective heideggérienne. Ainsi, Maldiney revendique la passibilité à l'égard de l'être, comme préalable à toute approche par la dimension du possible. L'identification de l'espace de l'enfant à celui de sa mère est antérieure à la distinction entre un dehors et un dedans (ou encore entre le Moi et le Non-Moi) sur laquelle le soi se fonde ; Winicott utilise également l'expression *objet subjectif*, pour faire précisément allusion à l'objet indistinct, non rejeté sous la forme du Non-Moi. Le geste ostensif primordial qui caractérise le rapport à un «objet fichtéen», est ici repris dans la mesure où la personne se positionne, tout en entretenant une mise à distance primordiale avec ce qu'elle désigne, et Winicott de dire : « J'ai utilisé le terme d'objet subjectif pour décrire le premier objet, l'objet qui n'a pas été répudié en tant que phénomène de Non-Moi. »<sup>284</sup>. Dans le lien primordial qui se tresse entre le bébé et la mère, tout comme dans celui qui est engendré à partir de la multiplicité des zones érogènes qui entrent en fonctionnement (ce qui a été déjà explicité eu égard au circuit freudien de la pulsion), Winicott parle d'une *motion pulsionnelle*. En ce sens, c'est bien la notion d'objet subjectif qui intervient en première instance, pour faire place dans un deuxième moment seulement, au sujet objectif, c'est-à-dire, au principe de subjectivation qui rend possible la conscience d'une identité, tout comme l'impression de réalité qui va avec. Ce principe d'identité et de réflexivité s'inscrit de toute évidence dans le sillage de notre démarche, car il incorpore la notion de sentiment au cœur de la duplicité constitutive du Moi en tant que Sujet-objectivité : « J'ai utilisé le terme d'objet subjectif pour décrire le premier objet, l'objet qui n'a pas encore été répudié en tant que phénomène de non-moi. Ici, dans cette relation de l'élément purement féminin au sein, on trouve une application pratique de l'idée de l'objet subjectif – c'est-à-dire d'un soi, avec le sentiment du réel qui naît de la conscience d'avoir une identité »<sup>285</sup>.

---

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>284</sup> WINICOTT, Donald, *Jeu et réalité*, Gallimard, France, 1971, p. 111.

<sup>285</sup> *Ibidem*.

Ceci justifie davantage l'affirmation de Maldiney d'après laquelle le réel précède le possible ; toute dimension projective ne peut advenir qu'à partir d'un rapport initiatique à l'être donné dans la passibilité (en tant qu'identification pleine avec l'espace enveloppant de la mère), et de là, vers la co-naissance de la différence par le soi, là où l'espace enveloppant de la mère n'y est plus pour le bébé, tout en faisant usage de l'objet transitionnel qu'est le sein de la mère. Selon cette thèse, l'objet n'est possible qu'à partir de cette première approche du réel. L'évidence de la chose *ne va pas* dans le sens colloquial *de soi*, mais doit plutôt, au sens strict, en tant que condition de la configuration monde, aller *à partir de soi* ; la chose revêt ainsi un caractère menaçant ou surprenant<sup>286</sup>. Ce qui fait la particularité de la chose, est sa signifiance, inépuisable par rapport à la totalité des significations qui peuvent être rencontrées. Cependant, la signifiance doit faire écran dans une signification, l'objet ne peut advenir en ce sens, en tant que pure signifiance portée à vide. Dans cette mesure, Maldiney fait la distinction entre deux types d'approches de la chose, selon qu'on la considère comme source d'étonnement et de créativité, ou motif d'effroi ; là, Binswanger intervient pour dire d'elle qu'elle peut être soit la pleine *irruption d'une signifiance*, soit *la compréhension d'une signification*. De cela dépend la compréhension (au sens de l'inventivité requise pour l'enrichir avec plusieurs domaines de significations) accrue du monde ou son éclatement, en tant que corrélatif de la perte de confiance en lui. Dans cette mesure, eu égard à sa fragilité, la question primordiale qui touche le concept de monde, n'est pas celle de la manière dont celui-ci fonctionne, mais plutôt celle qui s'étonne tout simplement de son constat, du fait qu'il apparaisse<sup>287</sup>. Le fait qu'il y ait quelque chose comme l'apparaître en soi, est source d'étonnement pour Maldiney, en ce sens il y va d'un *Urphänomen*, d'où la quête d'une compréhension de l'événement comme présent de cet *Urphänomen* qui intervient dans le déploiement de la réflexion sur la Transpassibilité. En effet, l'apparaître contient lui-même un élément subversif *dans la trame du monde*<sup>288</sup>. De ce fait, l'événement renferme en lui, selon

---

<sup>286</sup> PHF, p. 302 : « Mais, dans un autre sens, le réel précède le possible. Une chose n'est pas seulement ni d'abord ce qui nous fait rencontre à l'intérieur du monde dont notre projet ouvre la signification. Dans son pur être-là elle est, comme dit Schelling, «un monstre ou un miracle d'étonnement» qui nous presse d'une autre manière, que seuls les poètes et quelques philosophes ne refoulent pas ».

<sup>287</sup> *Ibid*, p. 303 ; « «Ce qui est mystique, ce n'est pas comment est le monde, mais le fait qu'il est » énoncent deux propositions du Tractatus de Wittgenstein ».

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 304.

Maldiney, ce qui fait une cause, tout en se soustrayant au *convoi des effets et des causes*. C'est précisément à la charnière de deux mondes que se situe la spécificité de l'événement : aussi bien la possibilité de son irruption violente, que la puissance de toute transformation. On verra que Maldiney se situe par rapport à sa conception particulière de l'événement, dans la perspective de celui qui confère la primauté à son facteur imprévisible, qui engendre aussi la définition de la Transpassibilité :

L'événement, le véritable événement-avènement qui nous expose au risque de devenir autre, est imprévisible. Il est une rencontre avec la signifiante insignifiante révèle la nôtre. Il est de soi transformateur. Il ouvre un monde à l'être-là qui l'accueille en se transformant et dont l'accueil consiste dans cette transformation même, dans un devenir autre. Si la transformation n'a pas lieu, l'événement surgit dans la béance : elle est le fond sans fond de de l'être-là en perte de son là.

Nous sommes passibles de l'imprévisible. C'est cette capacité infinie d'ouverture, de celui qui est là «attendant, attendant, n'attendant rien», comme Nietzsche à Sils Maria, que nous nommons transpassibilité<sup>289</sup>.

L'imprévisibilité s'avère donc fondamentale pour comprendre ce qui en fait la spécificité de la pensée de Maldiney. Si l'on a dit plus haut que la Transpassibilité nous disposait en effet à la rencontre, et en ce sens était une éthique qui prônait l'ouverture au tout Autre, alors elle se définit par opposition à l'analytique existentielle qui est due au recentrement sur le soi-même. Ainsi, l'éthique qui se dégage de l'ontologie fondamentale de Heidegger, d'après Maldiney, s'inscrit dans une démarche de type héroïque. A l'image du héros de la tragédie grecque, le Dasein se heurte au convoi de la projection dont il n'est plus le maître, le destin qui l'anime n'est en ce sens pas perméable, ni ne lui permet non-plus de chercher son propre motif :

« L'ontologie existentielle de Heidegger est dans ce sens, et dans son fondement, tout autant mais d'une autre manière que la métaphysique de Spinoza, une éthique. Elle est une éthique «héroïque», qui intériorise le destin de l'être dans une légitimité qu'il ignore, et qui se subroge à l'arbitraire aveugle de sa pure extériorité. (...) Cette situation est la même que celle, selon Schelling, du héros dans la tragédie grecque : « luttant contre le destin et puni pour un crime qui est l'œuvre du destin » »<sup>290</sup>.

---

<sup>289</sup> *Ibidem*.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 305.

Sous l'emprise du projet le Dasein est ainsi confronté au mode de l'urgence, car son agir ne peut que répondre de manière rétroactive à *l'événement par excellence* qu'est la mort (selon Heidegger), tout en colmatant la brèche de l'être qui «*aura été*» celui de sa définition. Maldiney se montre ainsi clair au moment d'énoncer que le schizophrène est précisément celui qui rentre dans une telle adéquation avec la figure d'authenticité heideggérienne ; la notion de destin n'est plus celle relative à l'auto-détermination, mais plutôt l'instance qu'énonce la fatalité : « Le destin est la détermination de l'être dans la forme du même. C'est ce même que redoute le schizophrène quand il se hâte de combler les lacunes, les blancs, les vides de son dessin »<sup>291</sup>. Par conséquent, si ce qui prévaut est précisément le jet lié au projet, l'«impersonnel» prend alors le relais de la *co-naissance* du monde et de la personne liés au soi. Or, l'*impersonnel* est à l'origine du trouble fondamental de l'indistinction entre la personne et la chose, au point que le monde est imprégné par une *puissance ennemie*<sup>292</sup>. Ceci ne fait donc que contraindre l'existant dans des cercles de limitation.

L'événement est alors pour Maldiney ce qui s'oppose au destin<sup>293</sup> déjà frayé par la détermination de la clôture de l'existence. Maldiney pense certes l'avènement et l'événement de manière conjointe, car l'existant ne peut se définir qu'à partir de sa condition finie. Le caractère projectif de l'existant ne peut en ce sens suppléer sa condition passible, sa capacité d'accueil de l'avènement de l'événement. La provenance de l'événement précède dans cette mesure le fait qu'il soit possible, le *ce d'où* l'événement provient est précisément le Rien : « La transpassibilité à l'égard de l'événement hors d'attente est une transpassibilité à l'égard du Rien d'où l'événement surgit avant que d'être possible. »<sup>294</sup>. En tant que capacité à pâtir tel que Maldiney le précise, la transpassibilité est hors de toute attente. Ainsi, comme capacité, elle présuppose toujours un développement dont on ne peut prévoir la limite, car elle est toujours à l'essor d'elle-même lors de la confrontation de ses limites. La dimension pathique, en tant qu'instance fondamentale de

---

<sup>291</sup> *Ibidem*.

<sup>292</sup> *Ibidem* : « À mesure que l'être-jeté se condense, il est pris dans un monde arrêté, où personne et chose s'identifient dans l'impersonnel abstrait d'une puissance ennemie ».

<sup>293</sup> Il faudrait alors, néanmoins, nuancer la différence entre ce type de *destin* à caractère plutôt contraignant, (car sous le mode de l'urgence), tout en le distinguant de la *destination* promue par Fichte dans La Destination du savant, là où une compréhension spécifique de l'auto-détermination est susceptible de contribuer à l'insertion de l'individu en société.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 306.

subjectivation qui indique à l'existant son *là*, ne le borne pas à sa définition comme totalité donnée au préalable : « La capacité de subir n'est déterminée, limitée par aucun *a priori* »<sup>295</sup>. On insiste sur ce point, le pathos ouvre la possibilité pour l'existant d'advenir à soi en tant que personne toujours à l'épreuve de la limitation qu'il outrepassa en permanence, ce par à quoi il est radicalement différent de la chose *toujours déjà bornée* : «Exister n'est pas être à la façon d'une chose »<sup>296</sup>.

La condition pathique présuppose donc la mise à l'épreuve permanente de ce qui en fait un monde chez l'existant, en ceci que ce dernier n'est pas tout simplement abandonné à son ouverture, mais que son monde contient le germe d'une instance de transition (objet transitionnel selon Winnicott) capable de souder l'expérience de la crise constitutive. La crise est définie comme transition de telle sorte que : « Si donc il y a tension dans la crise, c'est entre deux mondes et entre deux façons d'exister »<sup>297</sup>.

L'enjeu auquel nous essayerons de répondre par la suite au bout d'une relecture de la question autour de l'événement, sera précisément celui de la manière dont les fractures d'une seule et même crise parviennent à se souder. Or cette façon d'accéder à la transition vers un nouveau monde s'avère, comme on le verra par la suite, éminemment symbolique, le risque étant d'oblitérer cette dimension, pour en faire prévaloir exclusivement le facteur imprévisible de l'avènement-événement. Maldiney se montre tout à fait critique face à la notion de l'objet transitionnel qui inaugure tout processus de symbolisation chez l'enfant (cela même que nous essaierons de contester par la suite) : « Il ne s'agit pas d'un passage du subjectif à l'objectif, qu'assure par ailleurs l'objet transitionnel. «L'utilisation d'un objet transitionnel symbolise l'union de deux êtres séparés, la mère et, l'enfant, en ce point de l'espace et du temps où s'inaugure leur séparation». La puissance de l'événement est plus abrupte »<sup>298</sup>.

Or si la suite de nos réflexions aura en part pour objet, la reprise de l'événement depuis son imprévisibilité, notre démarche consistera aussi à tenter de mobiliser une lecture au-delà de la seule unicité, et cela au sein de sa compréhension dans *l'institution symbolique du sujet*. En effet, bien au contraire, la notion d'*objet transitionnel* ouvre pour

---

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>296</sup> *Ibidem*.

<sup>297</sup> *Ibidem*.

<sup>298</sup> *Ibidem*.

nous le motif de la dimension symbolique. L'objet, comme instance de distinction depuis le Moi (c'est-à-dire en tant que Non-Moi) fait son apparition pour symboliser la séparation première entre la mère et de l'enfant : « J'ai soutenu que lorsque nous sommes témoins de l'emploi que fait un petit enfant d'un objet transitionnel – la première possession non-moi, nous assistons à la fois au premier usage du symbole par l'enfant et à la première expérience de jeu. (...) L'utilisation d'un objet symbolise l'union de deux choses désormais séparées, le bébé et la mère, en ce point, dans le temps et dans l'espace, où s'inaugure l'état de leur séparation »<sup>299</sup>.

Le Moi en tant que pulsion, c'est-à-dire conçu à partir de son emprise objective, est le produit de la réflexion sur son propre agir ; suivant son volet subjectif, il est le lieu de toute affection survenant le poser. Ces deux dimensions doivent donc être reprises de manière conjointe, dans un seul et même geste qui nous rappelle la portée initiale de la genèse<sup>300</sup> sur laquelle le Moi construit son propre fondement, ce qui n'est pas à confondre avec le pur fond de la pulsion qui risque d'être transformé en abîme, comme ne peut l'être qu'un agir non structuré par sa propre limite, c'est-à-dire, porté à vide.

La Transpassibilité nous procure en effet un tel accès au versant subjectivant de la constitution du Moi, et ce en contraste avec sa saisie objective dans le concept de pulsion. Le Moi ne peut donc se délier selon Maldiney, du moment qu'il précède l'appel au nouveau monde, en tant que réceptivité de l'événement. Si une telle fermeture à l'événement en tant que manque de Transpassibilité arraisonne, elle est à l'origine de la psychose : « L'ouverture à l'originaire (non à l'originel), la réceptivité accueillante à l'événement, incluse dans la transformation de l'existant, constitue sa transpassibilité. Elle fait défaut dans la psychose. Et son absence est responsable de la perte de possibilité.»<sup>301</sup>. En ce sens il nous semble tout aussi pertinent, de s'interroger sur la nuance de cette réceptivité de l'événement, à partir du moment où elle ne dépend pas exclusivement de la singularisation de la subjectivité lorsqu'elle est requise par le sentiment en tant que manifestation de la condition pathique du Moi, mais qu'elle implique tout aussi bien comme réceptivité,

---

<sup>299</sup> WINICOTT, Donald, *Jeu et réalité*, op. cit., p. 134.

<sup>300</sup> « Le moi n'est donc pas réductible à la seule pulsion, à la seule activité en sa forme objective : il faut joindre à cet élément objectif un élément *subjectif* ; cet élément subjectif, c'est le *sentiment* de la conscience de la pulsion », GODDARD, Jean-Christophe, *Violence et Subjectivité*, op. cit., p. 106.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 308.

l'insertion du Moi dans une institution symbolique. Par conséquent, la Transpassibilité, en tant que capacité pathique à endurer la réceptivité de l'événement, marque la transition de l'existant vers un autre monde, à l'endroit où il n'est pas seulement celui de la tenue dans une béance : « La Transpassibilité implique une ouverture, absolue de tout projet. Dans l'accueil de l'événement ouvrant à chaque fois un monde autre, l'être-là se transforme. Souvent quand éclate l'ancien monde, il y a un moment d'incertitude où l'être-là est suspendu à l'événement dans la béance »<sup>302</sup>.

### *2.3. L'évènement : accueil de l'imprévisible ?* <sup>303</sup>

Il apparaît opportun de nuancer quelques éléments critiques afin de comprendre ce qui sous-tend l'acception d'événement ; car d'une part on peut supposer que la définition vient de soi lorsqu'on l'associe à quelque irruption susceptible de distordre la trame de l'histoire d'une vie, là où une prétendue auto-détermination subjective serait mise à mal. Or, on peut aussitôt supposer par rapport à l'événement, que celui-ci, pour être considéré comme tel, touche un élément foncier de la subjectivité, structurant dans le registre symbolique, et donc au-delà de la pure prétention d'une création de soi faite ex-nihilo (car on l'a vu, selon Maldiney, il est question de pouvoir créer un monde à partir du Rien). Mais, au-delà de l'unicité qui lui est imputé, en tant qu'interpellation originale au soi-même par la structure devançante du souci comme être du Dasein, il se peut bien que l'événement réponde comme concept opératoire, à la souillure d'une séparation primordiale, constitutive de toute subjectivité qui tente de ressasser l'avènement d'une coupure primigène (selon Winnicott, tel qu'on l'a vu, ce détachement concerne précisément la séparation du bébé et de la mère) et inaugure par-là le registre symbolique. On peut donc penser l'événement à nouveaux frais, à partir du moment où il laisse entrevoir une dimension partageable par tout sujet dû au ressassement de soi par le symbole ; tel sera de la sorte notre objectif lors de la suite de nos réflexions, l'événement n'est pas à

---

<sup>302</sup> *Ibidem*.

<sup>303</sup> Cette section est constituée dans sa quasi-intégralité, par le remaniement de notre article portant ce même titre : « L'évènement : accueil de l'imprévisible ? », paru dans la revue de recherches phénoménologiques *Horizon* de l'Université de Saint-Petersbourg, année 2013, nr. 2, p. 38 – 49.

considérer comme cela même qui arrive à *quelqu'un*, mais plutôt à *chacun*. Ainsi, pour opérer une transition à nos yeux recevable, entre une emprise sur la notion de l'événement qui prône sa définition par la primauté accordée à l'imprévisible (résultant de la lecture de Maldiney), et celle qui ouvre la question du sens partageable dans le plan symbolique de la subjectivité, trois approches nous ont semblé propices à l'heure d'en saisir les nuances d'une question (celle de l'événement) qui ne peut pas être résorbée par sa seule assomption comme synonyme du *nouveau*. Ceci passe donc par la critique de l'ouverture au Rien de l'événement, une ouverture par rapport à laquelle, selon Maldiney, l'existant devrait avoir une capacité d'accueil correspondante (la Transpassibilité).

Commençons donc par une caractérisation de l'événement, qui selon diverses approches, nous permettra de cerner certains éléments indépassables dès lors qu'il s'agira de comprendre d'une part, son imprévisibilité constitutive, et de l'autre, sa portée structurante et productrice de sens dans le champ symbolique.

Un sens d'accueil se met à l'œuvre dans toute expérience. Ce dont nous sommes passibles s'avère le fond d'une forme identifiée, relative à notre subjectivité en tant qu'expérience propre. De ce fait, le contenu distinct du Moi s'offre dans son imprévisibilité, mais est aussitôt reconnu à partir d'un acte d'objectivation. Or, il convient de se poser cette question pertinente: de quel fond d'expériences parle-t-on ? Ce soubassement du fortuit auquel la subjectivité se rapporte, revêt un caractère d'événement. Ainsi, l'inouï de l'événement devient un enjeu fondamental de l'existence qui poursuit sa définition, toujours requise par ce qu'elle dévoile et qui l'affecte inéluctablement. Défini entre l'ouverture et son affectivité, l'événement détermine la vie subjective comme le fond même de l'expérience.

Il revient à présent de traiter la question de l'accueil de l'événement d'une part, et de l'autre, celle de l'action même qui mène à la réceptivité de cet événement. C'est ainsi que l'œuvre de Maldiney se concentre sur le concept de *transpassibilité*. Le *pouvoir pâtir du nouveau*, comme *ouverture à l'événement*, anime la tempérance propre de la vie subjective. Par conséquent, si une certaine endurance en tant que faculté de pâtir, au sens de la *transpassibilité* de Maldiney, s'instaure comme principe qui empêche l'essor des troubles dits fondamentaux (notamment la psychose, ce qu'on a dit lors de la section précédente) il convient nécessairement de s'interroger sur ce qui est ouvert; s'agit-il du pur

imprévisible, *sans dessein ni dessin* selon les termes employés par Maldiney, ou bien d'un effet issu de la projection du possible ? Si l'événement nous atteint dans son unicité, voire détourne en apparence de toute intentionnalité, est-il toujours pertinent de nous prononcer sur l'Ouverture à l'imprévisible en tant que négation de tout projet, au sens du *Rien* propre à l'événement, selon la démarche de Maldiney ?

Il a été question de repérer dans la section précédente, la manière dont Maldiney libère une compréhension particulière des troubles de la subjectivité. L'accès à l'événement, dans l'identification à soi que pose toute rencontre, requiert une endurance particulière de la part de l'existant. De la sorte, selon Maldiney, cet existant ne se fige pas dans sa condition réceptive comme synonyme de passivité, mais s'avère passible dans la rencontre de l'imprévisible, on l'a dit, comme l'*envers* du souci heideggérien.

Trois perspectives nous semblent opportunes au moment de traiter la question de l'événement et de son ouverture : celle de Claude Romano dans « L'événement et le Monde » ; aussi, la critique adressée par Renaud Barbaras à Henri Maldiney, quant à la passivité et non passibilité qui est due à l'ouverture de l'événement. Finalement on verra dans quelle mesure, les réflexions de Yasuhiko Murakami, à la lumière des recherches autour de la phénoménologie lévinasienne, nous fournit une compréhension accrue de l'événement en lien direct avec l'étude sur l'institution symbolique du sujet.

Peut-on en effet dire de l'événement et de son accueil qu'ils sont complètement dénués de toute causalité, de toute projection, c'est-à-dire, tout simplement, *imprévisibles* ? Assiste-t-on à l'épreuve du passible par l'événement, ou n'est-ce qu'une manière, selon Renaud Barbaras, de détourner la question sur la perception et son lien avec l'intentionnalité, par le sentir en tant que seule condition de l'expérience ? La conception de l'événement, à la suite des analyses complexes de diastase et d'hypostase de la subjectivité qui seront introduites par Murakami, peut-elle demeurer encore compatible avec le concept de transpassibilité ?

Ainsi, notre tâche revient à réaliser un *exercice critique de la notion d'événement*, pour voir dans quelle mesure celui-ci s'accorde à la structure de la *transpassibilité* et la valide.

Le séjour dans la passibilité comme accueil de l'événement, on l'a dit, est opposé à l'analyse existentielle heideggérienne, quant à la projection du champ des possibles. On

n'affirme pas de prime abord que ceci implique l'abandon de toute intentionnalité, mais une mise à l'épreuve pour l'existant dans l'attente du *Rien*, du fond d'événements qui détermine le possible.

L'une des clés pour comprendre l'événement est à repérer chez Claude Romano, qui s'accorde sur les prémisses de l'Imprévisible en tant qu'irruption fondatrice de l'existant. De ce fait, la portée de l'événementiel n'est pas donnée d'emblée ; elle serait reprise au fur et à mesure d'une rencontre à soi dont la logique est provisoirement absente : « D'un événement, au contraire, aucune archéologie causale ne peut livrer le chiffre ni en épuiser le sens, car il n'y a pas de *sens* à rechercher la cause de ce qui est l'origine même du sens pour l'aventure humaine »<sup>304</sup>.

Selon Romano, on peut caractériser l'événement d'après certains traits phénoménologiques fondamentaux : l'*unicité*, dans la mesure où chacun serait remis en question dans son identité, le *caractère instaurateur de monde*, et l'*anarchie constituante*<sup>305</sup>. On voit bien que d'après Romano le sens ne peut être structuré qu'à partir d'une rencontre suscitée par l'*existence ouvrante*<sup>306</sup>, et non pas selon une schématisation ou préfiguration du monde. L'*avènement de l'événement* est unique dans l'impossibilité de sa reprise et ne peut être reproduit, imité, prévu. Le sens survient à chaque rencontre et instaure une nouvelle démarche pour l'existant.

La radicalité des propos de Romano semble exclure toute entente entre événement et possibilité à l'image d'un soi. Ainsi, la relance de l'événement sans commune mesure ici évoquée, est opposée à la structure du souci, dès lors que la projection des possibilités rapportée à une totalité (chez Heidegger), repose toujours sur le *soi-même*<sup>307</sup> : « Comprendre un événement, par conséquent, c'est toujours le viser selon un projet interprétatif qui ne se déploie plus à partir d'un horizon de possibles préalables, mais se règle, au contraire, pour accéder à son sens, sur les possibles que l'événement, et lui seul, a fait surgir. »<sup>308</sup>. L'irréductibilité de l'événement que l'on cherche à comprendre peut être

---

<sup>304</sup> ROMANO, Claude, *L'événement et le Monde*, PUF, Paris, 1998, p. 59.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>306</sup> *Ibidem*.

<sup>307</sup> « Das Anrufverstehen offenbart sich – ursprünglich verstanden – als vorlaufende Entschlossenheit. Sie beschließt ein eigentliches Ganzseinkönnen des Daseins in sich. Die Sorgestruktur spricht nicht gegen ein mögliches Ganzsein, sondern ist die *Bedingung der Möglichkeit* solchen existenziellen Seinkönnens », HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2006, p. 317.

<sup>308</sup> ROMANO, Claude, *L'événement et le Monde*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998, p. 88.

également reprise à partir de l'analyse de l'œuvre d'art, en tant que singularité engendrée dans sa propre rencontre<sup>309</sup>. Par exemple, la forme de l'œuvre picturale qui atteint un degré d'originalité, selon Maldiney, ne répond à son propre motif qu'à partir de la saisie de la rencontre des couleurs ; l'enlisement dans un seul thème pourrait épuiser ce que l'artiste doit néanmoins assumer comme *présence à l'œuvre*, différente de toute présence de l'œuvre.

En outre, l'importance que confère Henri Maldiney à *l'événementialité de l'événement*<sup>310</sup>, suppose une condition passible, différente de toute passivité comme acquiescence d'un thème. En adhérant à cette perspective, Claude Romano conteste toute tentative d'égaliser l'ouverture à un dessein tiré de l'analyse existentielle heideggérienne, celle-ci étant à son tour déterminée, comme on le sait bien, par *l'événement par excellence* qu'est la mort. Romano récuse cette optique relative au *pouvoir-être* limité par la clôture de l'existence :

Il n'y a pas de *pouvoir-être* formel, déterminable, par exemple, comme devancement de la mort, qui précéderait la situation à l'occasion de laquelle il me faut me décider. Tout possible ne se destine à moi, à l'inverse, que comme déjà ouvert, et par là même, déterminé, par l'événement et par la configuration du monde qu'il fait surgir<sup>311</sup>.

La question principale repose ici non pas sur la faculté de l'ipséité de devancer par son seul pouvoir-être ce qu'elle est censée ouvrir, mais sur la faculté d'assimiler les expériences qui vont à chaque fois composer l'ouverture même. Selon les termes de Romano, l'agir répond à l'issue du possible dans *l'aventure humaine*. Dans cette mesure, *l'ipséité est structurellement en retard par rapport à l'ampleur d'un horizon toujours ouvert par l'événement*<sup>312</sup>, elle se décale constamment par son propre renvoi réfléchi en tant que mouvement. On voudrait ajouter en ce sens que, chez Heidegger, il n'est aucunement question de figer le Dasein à une totalité qu'il n'a pas franchie, mais que, cependant, le devancement du possible demeure souscrit à une dette originale. Cette dette tient à la projection des possibles par le soi. La conception introduite par Romano inverse

---

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>310</sup> Cf. MAZZÚ, Antonino, *Le Soi dans la maladie, considérations à partir de Ludwig Binswanger et Henri Maldiney*, Bulletin d'Analyse phénoménologique, p. 432.

<sup>311</sup> *Ibid.* ROMANO, Claude, *L'événement et le Monde*, op. cit., p. 120.

<sup>312</sup> *Ibidem*.

le rapport à une telle dette et saisit un sens de la responsabilité toujours à l'œuvre avec ce qu'on doit assumer comme événement. Cette assumption sans mesure préalable ou prédictible, en tant qu'exposition radicale de soi dans l'ouverture, doit préparer l'ipséité dans sa réponse comme *advenante*, en faisant appel non pas à l'avenir de l'impossibilité par le biais de la mort, mais au pouvoir d'une histoire reprise depuis son origine, qui s'avère être dès lors également, dans un sens structurel, une ouverture de possibilités. Une telle assumption de l'histoire particulière qui relève de la responsabilité n'est pas prise, comme Romano tient à le préciser, dans une visée juridique ou morale, mais comme cela même qu'il faut irréversiblement retenir, *l'insubstituable épreuve*<sup>313</sup>. L'événement nous confère désormais un caractère destinal. L'exigence de l'ipséité dans sa confrontation avec l'événement est par conséquent inscrite dans une tension insurmontable entre ce qui est retenu comme inéluctablement vécu, et l'ouverture comme ce qu'on *doit* néanmoins accueillir.

Or, il faut à présent élargir le champ d'analyse de Romano au sujet de l'événement dans son unicité, pour partir du plan singulier vers une démarche intersubjective qui consistera aussi en la rencontre d'autrui comme élément fondateur, non seulement d'une connaissance, mais de ce qu'on peut définir comme une *co-naissance* : « Naître constamment à autrui et le co-naître, c'est recevoir ainsi de l'événement les éventualités qui articulent notre histoire partagée »<sup>314</sup>. Sur ce point, on assiste bien à une rencontre avec la pensée de Maldiney, sans que ce dernier soit à son tour directement évoqué par Romano : « Rencontrer c'est se trouver en présence d'un autre, dont nous ne possédons pas la formule et qu'il nous est impossible de ramener au même, à l'identité du projet de monde dont nous sommes l'ouvreur »<sup>315</sup>. La rupture avec le recours originaire de Heidegger dans l'analyse existentielle est ici évidente. Autrui me surplombe dans son événementialité (on peut faire ici référence à la dimension d'appel caractéristique du visage d'autrui, élément décisif chez Emmanuel Lévinas, dans *Totalité et Infini*) et devient par la suite source d'une rencontre inépuisable. Il convient encore une fois de faire la distinction de base en phénoménologie

---

<sup>313</sup> « La disponibilité ne signifie pas ici simplement «passivité» ; elle n'est pas non plus l'ordre d'une quelconque «activité» : être disponible, c'est être ouvert de telle sorte que je puisse répondre de ce qui m'advient en en faisant l'insubstituable épreuve », ROMANO, Claude, *L'événement et le Monde*, PUF, Paris, 1998, p. 129.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 229.

entre la perception de l'objet d'une part, et l'apperception d'autrui dans sa transcendance radicale, de l'autre.

La critique du *soi-même*, du *sujet* déterminé par la projection de ses possibles, revêt chez Romano une tournure résolument différente, identifiable par la transformation des termes. Dans le cadre de ce changement, on ne parle pas de la passivité relative au *sujet* dans sa rencontre avec le monde en tant que pur prédicat, mais de l'*advenant* qui, de par sa condition passible, doit assister à son dévoilement, à sa *compréhension*. Selon Romano l'interprétation liée au primat du *sujet* implique son interprétation comme *substrat immuable du vécu et des expériences*<sup>316</sup>. Ces expériences ne doivent pas être comprises comme un contenu hypostasié du sujet, voire comme une conséquence inéluctable de la simple projection du possible, mais comme *traversée de soi à soi*, comme ce qui demeure pourtant *l'avènement à soi comme un autre*<sup>317</sup>.

Nous souhaitons à présent reprendre le cours des réflexions précédentes autour de l'imprévisibilité de l'événement, en adoptant une autre manière d'aborder la subjectivité, mais qui vise à relayer en arrière-plan toute conception de la *transpassibilité* en tant qu'*accueil sans dessein ni dessin*, (au sens de Maldiney). Ceci étant, une confrontation opportune avec la critique adressée par Barbaras à la *transpassibilité* comme concept selon lui homologable à celui de «désir», nous permettrait de le nuancer avec une pure réceptivité qu'il conviendra de distinguer d'une pure passivité.

Plusieurs questions nous interpellent dès lors qu'il s'agit de cerner différentes approches sur le sens d'accueil de l'événement chez Maldiney. Il nous semble pertinent de reprendre certaines critiques formulées par Renaud Barbaras quant à la contradiction inhérente à la Transpassibilité, lorsqu'elle confère aussi bien à l'existant un sens d'accueil de l'événement, qu'une capacité d'ouverture de cet événement. Dans sa conférence critique de l'œuvre de Maldiney, intitulée « L'essence de la réceptivité : transpassibilité ou désir ? », Barbaras remet en cause une notion de réceptivité du sujet qui ne prend pas en compte une activité consciente de ce qu'elle ouvre. Il faut donc sur ce point précis se demander si la réceptivité de l'événement, en tant que réceptivité de l'imprévisible, au sens d'un accueil sans pré-figuration, veut impliquer par la suite une réceptivité non-

---

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>317</sup> *Ibid.* p.195.

intentionnelle. La réponse de Barbaras est affirmative et risque d'ébranler ce qui a été gagné par la notion de passibilité :

« La question est cependant la suivante : une ouverture aussi radicalement non intentionnelle peut-elle encore véritablement ouvrir ? Une réceptivité poussée à ce point du côté de la passivité, puisque plus rien n'y est visé ni même éprouvé, est-elle encore une réceptivité ? »<sup>318</sup>. Selon Barbaras la question de savoir s'il est encore pertinent de préserver la distinction tranchée entre ouverture et projet, si on peut toujours parler du concept de *Transpassibilité* comme étant si radicalement l'antilogique du souci heideggérien selon Maldiney, demeure. De ce fait, il convient de s'interroger sur le statut atteint par l'événement au moment de renouer un sens d'ouverture pour le monde de l'existant, tout en revenant à la question de l'imprévisibilité de l'événement et de son éloignement de toute chaîne causale de la réalité.

D'après Maldiney, le pouvoir transformateur de l'événement émerge de la rencontre du Rien, de «... la dimension non-étante dans laquelle chaque étant plongé en tant qu'étant, à savoir le monde lui-même comme constitutif de la présence de tout étant »<sup>319</sup>. Or, Barbaras pose le questionnement d'après lequel l'événement n'est pas révélateur au sens strict, mais que chez Maldiney, il devient cela même qui occulte la *trame des choses* dans son imprévisibilité. L'existant, dans l'épreuve par l'événement chez Maldiney, s'avère contemporain de son issue ; autrement dit, contemporain de sa propre ouverture. Pourtant, à ce moment précis de la critique, Barbaras semble radicaliser sa posture et s'attaquer au cœur même du problème de la réceptivité : « En effet, comment parler encore de réception si le sujet procède de ce qu'il reçoit, c'est-à-dire si personne ne reçoit, n'est là pour recevoir ? Dès lors que le surgissement de l'événement est avènement de l'existant, cet événement ne peut d'aucune façon être *pour* cet existant et la transpassibilité n'est même plus alors une passibilité, c'est-à-dire une réceptivité »<sup>320</sup>. L'écueil nous semble ici évident, dans la mesure où cette critique remet en question le lieu de la réceptivité de l'événement comme étant celui du sujet qui doit, dans un sens

---

<sup>318</sup> BARBARAS, Renaud, *L'essence de la réceptivité : transpassibilité ou désir ?*, Conférence tenue le 13 octobre 2012 à l'ENS, Paris, p.1.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p.5.

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 7.

pertinemment phénoménologique, éprouver les conditions de possibilité de sa propre réceptivité.

On assiste ici à la récupération du sujet comme lieu privilégié de l'intentionnalité. L'entrave, l'écueil mis en évidence par Barbaras à partir de l'indistinction entre le sujet et sa réceptivité, celle-ci étant la condition de possibilité de l'expérience subjective, relève une contradiction inhérente aux égards du concept de Transpassibilité. On ne peut en effet, selon cet accès de la problématique, avancer des conclusions sur la réceptivité d'un sujet, si l'expérience n'a pas son propre lieu de réception. Or, d'après le concept de Transpassibilité, ce lieu de réception procède *de* l'expérience en tant qu'événement. Barbaras avance donc la thèse selon laquelle l'attente qui est *attente de Rien* selon Maldiney, qui *ne se comble que par ce qu'elle ouvre*, acquiert le caractère de désir et non celui d'ouverture à soi par l'événement ; le soi n'apparaît ici que par éclats, c'est-à-dire de manière diffuse. Il est curieux de voir ainsi comment l'argument de Barbaras atteint ici une tournure vraisemblablement psychanalytique. Parler d'une ouverture à soi, en tant qu'affection à l'œuvre d'un procès d'auto-identification, revient à poser un objet pour l'annuler immédiatement. En tant que principe de plaisir qui cherche toujours sa satisfaction, sa détente, le désir semble décrypter de façon plus pertinente, selon Barbaras, la question de la réceptivité entendue comme passibilité : « Tout se passe comme si chaque objet qu'il se donne se révélait ne pas être son véritable objet, apparaîtrait comme la négation de ce qu'il désire en vérité, ouvrirait un horizon qui les transcende tous et serait le véritable corrélat du désir »<sup>321</sup>.

Cette indistinction caractéristique entre deux mouvements effectués, au sens d'un sujet résolument actif et d'une affection correspondante comme événement, semble pourtant caractéristique de l'œuvre de Barbaras<sup>322</sup>, élément que l'on retrouve, par exemple, dans *l'Ouverture du Monde*. Ici, Barbaras reprend l'œuvre de Patocka et confère au sujet une faculté de dévoilement, en même temps que s'esquisse une actualisation de sens par

---

<sup>321</sup> *Ibidem*. P.7.

<sup>322</sup> Voir, BARBARAS, Renaud, *L'Ouverture du Monde*, Les Éditions de la transparence, 2011, Lonrai, p. 267 : « Nous sommes maintenant en mesure de répondre aux questions posées, c'est-à-dire de décrire le mouvement de la manifestation proprement dite dans l'indistinction fondamentale qui la caractérise, comme nous venons de le montrer, entre un mouvement effectué par le sujet et un mouvement qui affecte l'étant manifesté (ce que nous avons nommé événement) ».

sa capacité de *dévoilement des étants*<sup>323</sup>. La préséance du lieu de l'expérience de l'événement implique que le sujet soit ouvrier de ce qui l'affecte ultérieurement au moyen de sa faculté originale à *dévoiler les étants*.

Nous avons essayé d'opposer deux perspectives de réflexion sur l'événement, en exposant d'une part la mise en valeur de l'imprévisible (Romano) et de l'autre la critique de la conscience non-intentionnelle comme impossibilité de réception (Barbaras).

On a vu que, selon Barbaras, l'attente de l'événement aurait non pas un caractère de passibilité, mais de pure passivité, avènement *sans dessin ni dessein*. Il est pourtant fondamental d'insister sur le sens de l'ouverture remise en question. En est-elle toujours une ? Si Maldiney fait référence au Rien en tant que fond de tout événement caractérisé par l'imprévisibilité, peut-on lui ôter encore toute pertinence en critiquant l'absence de la conscience intentionnelle ?

Il nous semble nécessaire de nous arrêter sur la critique menée par Barbaras autour du non-sens de l'Ouverture dans la Transpassibilité, étant donné que ce concept demeure d'après lui homologable à la démarche du désir en tant que carence qui bute toujours contre l'absence de son objet. La question d'une véritable réceptivité (à l'égard d'un objet intentionnel) ou du sens d'accueil au sein de la transpassibilité, n'est plus viable au dire de Barbaras. Ne faisant pas référence à un objet en rapport avec une intentionnalité à l'œuvre, il est absurde de parler de passibilité.

Ces inquiétudes étant considérées, une autre voie nous semble abordable afin d'accéder à la compréhension de l'événement, cette fois-ci concordante avec les critères de la transpassibilité. Pour le dire de façon plus pertinente, la thématization de l'événement n'est pas à retrouver dans la présence d'un sujet intentionnel, mais plutôt dans cela même qui constitue son sens comme *sens se faisant*, comme conscience non-intentionnelle.

Une lecture très suggestive de la conscience non-intentionnelle et de l'accueil de l'événement, nous est fournie par Yasuhiko Murakami, chez qui on constate le déploiement d'une réflexion phénoménologique rigoureuse en rapport avec la pensée d'Emmanuel Levinas, souvent mise de côté par l'association exclusive avec la pensée de l'éthique. Il sera plutôt ici question de comprendre le passage fondamental opéré par la subjectivité de

---

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 268.

l'élément indiscernable de l'expérience comme *apeiron phénoménologique* vers son institution dans l'ordre symbolique<sup>324</sup>.

L'œuvre de Murakami présente en effet une notion d'événement découlant du concept de *transpassibilité*, notamment dans *Lévinas phénoménologue*, où l'auteur s'adonne à une réflexion autour de la conscience *non-intentionnelle*, et à la préséance qu'elle aurait par rapport à la conscience intentionnelle comme primat de connaissance. Sur ce point, se pose donc la question fondamentale du sens à partir du dépassement de l'*il y a* phénoménologique (que l'on cherchera à comprendre par la suite), en prenant pour point de repère initial l'explicitation du rôle des *diastases* et des *hypostases*.

Murakami parle de l'institution de la conscience à la lumière des concepts de diastase et d'hypostase (de premier et second ordre). Exposons ces deux versants de la vie subjective. En tant que tendance, le premier correspond à la dispersion de la subjectivité dans l'élément sensible du monde, et le second, à l'institution de la conscience intentionnelle symboliquement articulée, corrélative au sujet héritier d'une tradition de connaissance.

Reprenons ce que Murakami, à la lumière de l'analyse de l'œuvre lévinasienne, entend par Diastase et Hypostase. Les diastases de premier et deuxième degré sont définies respectivement ainsi :

La «diastase de l'identique» est la décomposition de l'homme et du monde symboliquement identifiés. (...) 1) Dans la diastase de premier degré, le monde articulé se convertit en l'élément/il y a. La conscience intentionnelle retourne au simple vivant sans concept (qui jouit de l'élément ou qui est menacé par l'il y a). La diastase de premier degré dévoile la dimension phénoménologique sans concept qui se cache derrière la dimension symbolique de l'acte intentionnel. (...) 2) Dans la diastase de deuxième degré, le vivant sans concept se dissout ou s'abîme dans l'anonymat de l'élément/il y a. C'est la participation mystique

---

<sup>324</sup> MURAKAMI, Yasuhiko, *Levinas phénoménologue*, MILLON, Grenoble, 2002, p. 15.

Note en bas de page 13, sur l'Institution symbolique, Murakami la définit en reprenant quelques propos de Marc Richir : « L'Institution symbolique est, au sens de M. Richir, correspond approximativement à ce qu'on appelle dans la vie quotidienne «culture», ou à ce que Lévinas appelle le Dit dans *Autrement qu'être*, mais elle est un concept plus précis : « Par institution symbolique, nous entendons tout d'abord, dans sa grande généralité, l'ensemble, qui a sa cohésion, des "systèmes" symboliques (langues, pratiques, techniques, représentations) qui "quadrillent" ou codent l'être, l'agir, les croyances et le penser des hommes, et sans que ceux-ci en aient jamais "décidé" (délibérément), ce pourquoi nous utilisons le terme, *anonyme*, d'institution, nécessaire pour comprendre ce qui, par l'institution, paraît comme *toujours déjà* "donné" d'ailleurs. Son paradoxe fondamental est donc de paraître *toujours déjà constituée*, tout d'abord et le plus souvent inaperçue *comme telle*, ne se livrant jamais avec son origine (...). (...) L'institution est donc *comme* une "totalité" sans dehors, et ses "parties" sont chaque fois des "*parties totales*" », M. Richir, *L'Expérience de penser*, op. cit., p. 14.

présentée dans *De l'existence à l'existant*, où il n'y a plus de distinction du soi et du monde, de l'intériorité et de l'extériorité, et où il n'y a qu'un *apeiron* anonyme<sup>325</sup>.

Ce qui est donc mis en jeu par la suite est la compréhension du monde par l'homme. Entre ces deux degrés de la diastase on voit bien que le premier suppose l'amorce de la dissolution du symbolique ; jouissance en pleine dépendance de l'objet qui n'est pas encore codée, mais qui est toutefois récupérable comme étant *mon* expérience. La diastase de deuxième degré, pour sa part, n'implique pas seulement le repli de tout ordre symbolique dans l'en-deçà du plaisir que l'objet procure en tant que jouissance indistincte du corps et de l'objet (comme dans le premier degré), mais suppose immédiatement la dissolution de l'expérience dans l'indistinction du soi et du monde.

Poursuivons donc notre démarche en définissant le mouvement contraire à la diastase, c'est-à-dire l'hypostase :

L'hypostase de premier degré est la genèse de l'*ici* et du *maintenant* du *Leib* à partir de l'anonymat de l'*apeiron*. Il est le mouvement contraire de la diastase de deuxième degré. C'est la genèse du soi. L'hypostase de deuxième degré désigne la constitution de la conscience intentionnelle et du monde articulé qui est mouvement dans un sens opposé à la diastase de premier degré. Le soi de l'*ici* et du *maintenant* (le point-zéro du *Leib*) obtient ici la faculté de possession, du travail, de la représentation au fur et à mesure que l'*apeiron* (l'il y a ou l'élément) devient le monde symboliquement articulé et maîtrisé<sup>326</sup>.

On constate ici une différence entre le surgissement du soi à partir de la jouissance de l'élément, lors de l'hypostase de premier degré, et la naissance du sujet symboliquement codé comme conscience intentionnelle, dans l'hypostase de second degré. Ainsi, le premier type de conscience relié au premier degré de l'hypostase, est celui de la conscience non-intentionnelle. Dans cette mesure, il faut bien préciser que ce n'est pas la conscience intentionnelle qui va conférer toute portée à l'expérience ; bien au contraire, celle-ci ne pourra être structurée qu'à partir de la jouissance de l'élément, de contenu par rapport auquel le *soi* s'éprouve passible, au sens de la transpassibilité. La visée de l'objet intentionnel en tant qu'objet de connaissance ne peut se délier de l'avènement de l'expérience sensible, là où le sujet devient concevable par l'unicité de sa concrétude :

---

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>326</sup> MURAKAMI, Yasuhiko, *Lévinas phénoménologue*, MILLON, 2002, Grenoble, p. 24.

Pour filer une métaphore proche de celle de Lévinas, nous disons que la conscience non-intentionnelle est le miroir où le rayon de l'intentionnalité se reflète. Ainsi pouvons-nous réfléchir sur notre vécu, pouvons-nous percevoir notre vécu de façon interne (ce qui se reflète est l'intentionnalité, mais le miroir lui-même, qui reflète l'intentionnalité, n'est ni intentionnel, ni substantiel). L'institution du sujet concret n'est pas la conscience intentionnelle<sup>327</sup>.

La naissance du soi, en tant que conscience non-intentionnelle qui saisit l'*ici et maintenant* à partir de l'expérience du *Leib*<sup>328</sup>, demeure une instance fondamentale pour la constitution de la subjectivité. En partant de ce moment indépassable, Murakami met en valeur l'événement qui doit prévenir l'existant qu'il risque de s'enliser dans la symbiose avec le milieu, et ainsi de tomber dans la mélancolie. Ce rapport pathologique surgit de la conformité excessive avec l'environnement (en rapport avec la diastase de second degré). Murakami se réfère à un *excès d'hypostase* :

« Le mélancolique, s'adaptant excessivement à son *Umwelt* et à son rôle dans la société, est en difficulté d'accueillir l'événement imprévisible et le changement de la situation »<sup>329</sup>.

On ne veut pas affirmer ici qu'il existe une association entre la conscience intentionnelle et l'impossibilité d'accueillir l'événement, mais on ne peut certainement pas nier le fond sensible et imprévisible de l'expérience qui demeure indépassable lors de l'épreuve du soi par le *Leib*. Aussi, le sujet ne se révèle à son tour transposable que par le dépassement de son propre possible en tant que pouvoir de renouvellement. Cet accueil ne peut donc pas être décrypté à partir de la seule lumière de l'intentionnalité, mais aussi de la non-intentionnalité, dans la distinction essentielle de l'*ici et maintenant* dont fait l'épreuve le *Leib*.

Avançons donc sur un autre moment de la lecture de l'événement chez Murakami, pour qui la non-intentionnalité de ce qui est requis par l'expérience sensible n'est pas le facteur d'indiscernabilité du sujet dans l'expérience qu'il procure pour soi, mais se fait bien *toujours déjà* à partir d'elle (hypostase de premier degré). Par conséquent, à l'instar de ce qui a été affirmé précédemment chez Barbaras, quant à l'événement et

---

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 224-225.

<sup>328</sup> *Ibid.* Voir p. 15 et p. 27 Le *Leib* est le *corps vivant*, à partir duquel on peut parler d'un *soi* défini comme l'*ici et maintenant* de toute expérience. C'est donc à partir du *Leib* que s'engendrent les mouvements de diastase et d'hypostase de la subjectivité.

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 113.

l'impossibilité de son accueil (au sein de la Transpassibilité) dans la non-distinction *entre un mouvement effectué par le sujet et un mouvement qui affecte l'étant manifesté*<sup>330</sup>, Murakami répond d'une part à travers une conception de l'événement rattachée à l'accueil de l'imprévisible (qui compose toute expérience), tout en lui accordant une dimension collective et inclusive. L'événement est donc bel et bien imprévisible dans la sollicitude de son accueil, mais dépasse le sens prétendument assigné à *quelqu'un*, pour se convertir en cela même qui est assigné à *chacun* : « L'instant, ou l'événement n'est pas un incident dans le cours du temps mais ce qui fonctionne comme moment instituant de l'institution sociale. (...) L'événement en tant que moment instituant est le moment de l'*Urstiftung* de l'institution secondaire de l'éthique. Mais l'origine peut-être plurielle »<sup>331</sup>. De ce fait, l'événement acquiert un sens historique fondamental qu'il faut toujours pouvoir incorporer comme étant décisif pour chacun. Ceci, on le constate bien, diffère de l'impossibilité d'accueil de l'événement chez Barbaras, au sens d'un sujet qui ne peut pas être distingué de ce qui est reçu (au moment d'adresser une critique au concept de transpassibilité). On le sait, selon Barbaras, l'événement correspond à l'affection résultant de la démarche du désir qui bute en permanence contre le constat de la carence de son objet. Une telle divergence de saisie de l'événement conduit notre compréhension de la transpassibilité sur d'autres chemins.

Il est aussi pertinent de voir, comment dans un autre écrit de Murakami, (*Le passé imaginaire pour un bébé avorté et l'appel chez Maldiney*, texte publié dans la Revue *Annales de phénoménologie*)<sup>332</sup>, la transpassibilité atteint une dimension également renouvelée, aucunement comparable à la logique du désir en tant que satisfaction d'un manque. Elle apparaît bien au contraire, comme concept fondamental dans la reprise de sens face à l'arraisonnement de la béance de *l'il y a* du monde (*L'il y a* ou le *réel traumatique* au sens lacanien sont ici des termes équivalents). La question de la transpassibilité est cette fois-ci incluse dans une étude de cas concret. Dans l'analyse qui se tisse finement autour de l'interview réalisée avec une infirmière dans une clinique

---

<sup>330</sup> Voir note en bas de page 19.

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>332</sup> MURAKAMI, Yasuhiko, *Le passé imaginaire pour un bébé avorté et l'appel chez Maldiney*, Revue numéro 12, *Annales de la phénoménologie* 2013, Association pour la promotion de la phénoménologie, p. 237-254.

d'avortements, Murakami expose deux moments fondamentaux d'un vécu initialement traumatique, infigurable, qui devient par la suite compréhensible, preuve de transpassibilité pour l'infirmière. Il est très suggestif de constater comment s'opère le partage dans la structure du discours de l'infirmière à l'occasion de l'utilisation récurrente de deux expressions, à savoir entre «yappari» (quand-même/même si) et «demo mâ demo» (mais pourtant malgré cela) ; c'est-à-dire, entre le moment de tension, préalable à la «naissance» du fœtus, et celui de la réconciliation par l'image adoucie d'un bébé en tant que *phantasia perceptive*. Un premier registre de l'expérience traumatique de l'infirmière apparaît comme étant inavouable, l'autre fait preuve d'une capacité d'assimilation, de ce qui est néanmoins figurable à l'image de soi comme totalité corporelle. Cette étude de cas expose la structure de tout événement. D'une part, l'imprévisible s'attaque dans un premier moment au cœur de l'expérience sensible subie par le *Leib*, au risque même de se transformer en l'*il y a* traumatique qui défigure l'expérience censée y être reconnaissable à l'image de soi ; de l'autre, dans un second moment, l'événement convoque non pas l'unicité du sujet comme s'il était assigné à *quelqu'un*, mais requiert son insertion dans l'ordre symbolique par la rencontre de soi dans l'image du corps.

## CHAPITRE 3. ÉVEIL ET COMPREHENSION DE SENS

### 3.1. *Éveil du sens de la pulsion*

La question du sens de l'événement nous est apparue dans la section précédente comme indissociable de son introduction dans l'institution symbolique du sujet. Ce dernier, susceptible d'intégrer la portée de son expérience, doit ainsi cerner le pur imprévisible qui se donne à voir initialement sans dessein ni dessin, pour lui assigner aussitôt une forme reconnaissable. Dans cette mesure, on le verra plus tard, l'expérience assimilable, sera aussitôt corrélative de la figuration de soi au moyen de la représentation dynamique du corps.

Pourtant, nous semble-t-il, ce moment de reconnaissance de la dimension symbolique, doit être relié au travail d'analyse de la pulsion. D'une part, la possibilité subsiste de *créer* un rapport réfléchi qui coïncide avec l'éveil d'une capacité déterminée d'apprentissage, non délié d'une *pulsion esthétique*. Si un tel éveil s'avère donc possible, ceci laisse entrevoir l'entrée en scène de l'*analyste* qui incite à un rapport réfléchi découlant du voir du voir. Il s'agit donc d'intégrer un regard particulier et attentif sur soi, susceptible d'éveiller un désir d'apprentissage.

Lors du moment critique caractérisé par une capacité d'accueil de l'événement (en tant que transpassibilité), et cela à l'instant même de la transition qui s'opère dans l'entrelacs de deux mondes (entre l'*ancien* et le *nouveau monde* selon les termes de Maldiney), une confiance basale en la réalité est mise à l'épreuve. Le symbole est le motif indépassable qui permet depuis toujours au sujet d'intégrer et de représenter l'arrachement traumatique à soi ; le symbole s'appose à la brisure, telle la répétition structurante qui permet au sujet de configurer au fur et à mesure le récit de sa vie. Or, cette capacité à faire face à la réalité, si on suit le cheminement hérité de Winnicott, présuppose l'entrée en scène d'une *pulsion créative*, celle que l'on retrouve dans la profusion des significations et l'enrichissement du monde symbolique. La construction du sens de la réalité, sujet à mettre en exergue lors de la section à venir, est éminemment corrélée à l'enrichissement du champ symbolique qui, en tant que manifestation de créativité, n'est à son tour possible que par une pulsion esthétique associée à la production des représentations.

Cependant, avant d'orienter le spectre vers l'étude de la *pulsion esthétique* (tout en saisissant l'emprise fichtéenne de cette problématique), tout l'enjeu revient à comprendre dans quelle mesure le symbole, en tant que représentation, vient «soudier» le traumatisme inaugural de toute subjectivité (ce qui a été déjà été en partie mentionné quant à l'interprétation qu'en donne Winnicott pour la séparation mère/enfant), et nous permet en même temps de traiter la question de la *pulsion créative*. En effet, on l'a dit à plusieurs reprises, la notion de pulsion à elle seule, c'est-à-dire dénuée de toute spécificité structurante, en tant que pure et simple auto-activité, est susceptible d'engendrer un rapport mécanique dont le Moi aurait du mal à s'extraire<sup>333</sup>. Autrement dit, l'objectivation du Moi comme pulsion, ne nous donne pas immédiatement la saisie de son sens en tant qu'auto-activité. Le sens<sup>334</sup>, comme résultat de l'intégration d'une expérience subjective, s'articule dans le sillage de nos réflexions précédentes sur la conscience non-intentionnelle, précisément dans l'hypostase de premier degré. Plus en avant sur cette base, l'enjeu consistera à mettre en avant la compréhension du désir, certes traversée par la pulsion, mais rendue possible par l'accès à autrui au moyen de la différence qu'elle permet d'entrevoir dans le Moi. Le désir permettrait au Moi d'avoir une emprise sur l'intuition de son accomplissement dans l'œuvre, tandis que la pulsion serait pour sa part tributaire de la condition machinale d'une carence : « Il faut alors, en suivant Lacan, distinguer le désir et la pulsion, le temps faisant la différence, puisque l'anticipation de la production de la plénitude est condition du désir, alors que la pulsion implique d'avance le manque de l'objet absolu.»<sup>335</sup>. Le désir en question ne sera donc pas déterminé par un vide à colmater

---

<sup>333</sup> Nous pouvons sur ce point rejoindre la critique heideggérienne reprise par Jean-Marie Vaysse, au sujet de l'approche objectivante du concept de pulsion, prétendument scientifique et dépourvue de la question du sens de l'humain. On dispose à présent d'assez d'arguments pour saisir la pulsion en tant que capacité structurante, que ce soit à lumière de l'auto-détermination, la liberté, la créativité, c'est-à-dire toujours liée à la quête de l'autre que soi-même, au-delà de la quête de soi-même comme pure activité : « ... ; il en résulte une obscurité foncière de la notion de pulsion, car «les essais d'explication des phénomènes humains à partir des pulsions ont le caractère méthodique d'une science, dont le domaine n'est absolument pas l'homme mais la mécanique » VAYSSE, Jean-Marie, *L'Inconscient des modernes*, op. cit., p. 437.

<sup>334</sup> Sur ce point, notre prémisse demeure articulée à la possibilité de la rencontre d'autrui dans sa dimension symbolique, structurée dans un réseau de significations susceptible d'être partagé et traduit. Nous ne pouvons donc pas souscrire aux propos énoncés par Jean-Marie Vaysse quant à l'homologation de la saisie de *sens* dans son imbrication projective à la mort : « Le sens n'est donc pas donné comme une subsistance première, mais comme projet de l'exister articulé à la mort ». *Ibid.*, 448. Un tel lien entre l'existence à la mort est certes indépassable, mais n'exclut pas la possibilité d'en constituer un sens à partir de la trame toujours déjà articulée d'une compréhension des mondes.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 499.

selon le dessein d'une carence, mais plutôt inscrit dans l'inventivité de la production elle-même, là où il y va du choix de l'objet pour le sujet qui décide de l'emprise qu'aura sa pulsion. Par conséquent si la pulsion est intimement liée à la jouissance en ceci qu'elle présuppose *l'au-delà du principe de plaisir*<sup>336</sup>, et est en ce sens susceptible d'y être entretenue indépendamment en tant que pur signifiant vide, alors, on comprend qu'un certain salut découlerait non pas de la possibilité de sa pure satisfaction, mais de son inscription dans un champ symbolique ; ce qui implique donc pour la jouissance associée à la pulsion, qu'elle puisse être historicisée, c'est-à-dire investie comme désir dans la rencontre avec le récit de l'autre. Concernant la différence entre la pulsion qui se veut associée à la rencontre hypothétique d'un objet désormais introuvable, et le désir en tant que principe de rencontre d'autrui, Jean-Marie Vaysse s'exprime en ces termes :

Il ne faut donc pas comprendre la pulsion à partir de la satisfaction, mais selon la jouissance qui implique une insatisfaction fondant la possibilité de l'historialisation. Ce que rencontre ainsi la pulsion c'est le vide, la Chose. Ce qui s'oppose à la jouissance comme relation à une chose mythique et originaire, précédant toute différenciation (le corps de la mère pour le nouveau-né), est l'appel de l'Autre comme appellation subjectivante<sup>337</sup>.

Il faudra entendre par là que si la pulsion et la jouissance qui y est associée, constituent la rencontre effective d'une chose, c'est-à-dire, à partir du moment où la pulsion n'est plus révolue dans le vide de l'objet, alors elle relève d'une orientation particulière, s'investit en tant qu'instance constitutive de la création d'une œuvre. La pulsion, initialement inscrite dans le registre de l'inconscient<sup>338</sup>, doit pouvoir devenir consciente pour le Moi, comme un désir de la reconnaissance en soi de l'Autre (on verra dans quelle mesure, ceci relève d'une lecture du désir par la représentation du corps propre chez Pankow). Or, lorsque Winnicott envisage la notion de créativité, il l'augure à l'aune d'une conception de la réalité extérieure, qui peut être abordée par le sujet (car autrement, elle serait tout simplement encombrante, soit, un amas de perceptions dépourvues de sens) : « La créativité qui m'intéresse ici est quelque chose d'universel. Elle est inhérente au fait

---

<sup>336</sup> Cf. *ibid.*, p. 456.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 457.

<sup>338</sup> « À la conscience se substitue le Moi, qui n'est qu'une partie du Ça, la perception étant au Moi ce que la pulsion est au Ça. (...) Conçu comme réservoir d'énergie pulsionnelle, le Ça marque ainsi l'absence de l'énergie de cohérence du sujet, la limite par rapport au Moi et au Surmoi étant de moins en moins nette et le Ça se caractérisant comme un chaos », *ibid.*, p. 461.

de vivre. (...) La créativité que nous avons en vue est celle qui permet à l'individu l'approche de la réalité extérieure »<sup>339</sup>. L'envers de cette capacité à faire face à la réalité, revêt la forme d'une existence pauvre en créativité, là où la réalité repose sur une détermination extérieure ; le monde ne peut pas être défini dans ce sens de la *complaisance* : « Il s'agit avant tout d'un mode créatif de perception qui donne à l'individu le sentiment que la vie vaut la peine d'être vécue ; ce qui s'oppose à un tel mode de perception, c'est une relation de complaisance soumise envers la réalité extérieure : le monde et tous les éléments sont alors reconnus mais seulement comme étant ce à quoi il faut s'ajuster et s'adapter »<sup>340</sup>. Le monde que l'on envisage ici est également en ce sens «interne» (ou subjectif, selon les termes de Winnicott), et relève de la capacité de l'individu à faire sienne son approche de la totalité des perceptions. Il ne va pas sans dire que la totale détermination émanant de ce *monde extérieur* implique l'envers de ce qui a été précisément énoncé quant à la transpassibilité, c'est-à-dire, la pure passivité, non à dessein de soi, mais de l'arraisonement dû à la condition affective relative à tout poser. La santé mentale, si on tente de la définir par opposition au trouble fondamental défini comme schizophrénie, peut être caractérisée soit par une approche dite «classique» en tant que constat de la défaillance du *sens de la réalité*, soit par une adéquation sans réserves au critère de la réalité qualifiée d'objective qui repose sur un total acquiescement face au *monde extérieur*<sup>341</sup>. Selon Winnicott la créativité est un facteur fondamental pour envisager la vie en communauté. Toujours est-il que la soumission peut apparaître au détriment de la notion de communauté et aussi de la *pulsion créatrice*. Il s'agit en effet là d'un sujet important à traiter, à ne pas reléguer dans l'étude des cas spécifiques, voire exceptionnels de l'historiographie des grands artistes auxquels on impute souvent leur prodigalité créative : il est question d'évaluer la créativité en tant que capacité à produire des œuvres en général, indépendamment de leur portée artistique dans le champ restreint de l'institution artistique. On parle plus précisément de pouvoir dissocier de soi le produit de l'agir comme œuvre.

---

<sup>339</sup> WINNICOTT, Donald, *Jeu et réalité*, Gallimard, Paris, 1971, p. 95.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>341</sup> « Certains individus peuvent mener une vie satisfaisante et même réaliser quelque chose d'exceptionnellement valable et pourtant être schizoïdes ou schizophrènes. Ils peuvent être tenus pour malades, au sens psychiatrique du terme, du fait de la faiblesse de leur sens de la réalité. Il en est d'autres, ne l'oublions pas, qui sont si solidement ancrés dans la réalité objectivement perçue, qu'ils sont malades, mais dans la direction opposée, ils ont perdu contact avec le monde subjectif et se montrent incapables de toute approche créative de la réalité », *ibid.*, p. 93.

La *pulsion créative* ainsi entendue, doit être remarquée pour elle-même, hormis une pratique spécifique, elle teinte la vie quotidienne : « La pulsion créative peut être envisagée en elle-même ; bien entendu, elle est indispensable à l'artiste qui doit faire œuvre d'art, mais elle est également présente *en chacun de nous* (...) Le thème principal se dérobe : celui de la pulsion créative elle-même. L'œuvre créée, se situe en effet entre l'observateur et la créativité de l'artiste »<sup>342</sup>. Or, il faut entendre par là que la pulsion dite créative serait à l'origine d'une satisfaction beaucoup plus ample, non fixée dans son exhaustion (comme *fin de la pulsion*, en termes freudiens) dans un objet, mais qu'elle serait couplée au *sentiment d'avoir une vie créative*, selon Winnicott. Ici on constate à quel point une réflexion sur la pulsion qui anticipe le versant affectif sans lequel la notion de vie ne pourrait pas être envisagée, s'avère pertinente. La vie vaut en effet affectivement pour quelqu'un dans la mesure où elle est considérée comme épanouie, et cela à-même ses modes d'expression créatifs. La créativité est en ce sens immédiatement corrélée à une confiance primordiale dans le milieu, qui est à relever dans les premiers stades d'une vie ; l'apport de l'environnement au bébé s'avère en ce sens décisif. Et Winnicott de dire :

Nous constatons bien que les individus vivent de manière créative et sentent que la vie vaut la peine d'être vécue, ou bien qu'ils sont incapables de vivre créativement et doutent de la valeur de la vie. Chez l'être humain, cette variable est directement reliée à la quantité et à la qualité de l'apport offert par l'environnement lors des premières phases de l'expérience de la vie que connaît tout bébé<sup>343</sup>.

Nous insistons donc sur ce point, s'il est possible de sentir que la *vie vaut la peine d'être vécue*, cela est immédiatement corrélé, d'après Winnicott, au fait qu'un *sentiment d'être*<sup>344</sup> s'est initialement développé dès le premier âge ; autrement dit, c'est grâce au sentiment d'union avec la mère, que le bébé acquiert une impression de totalité. La dissociation entre l'espace enveloppant de la mère et celui du bébé lors de la construction du soi n'est pas encore atteinte. C'est bel et bien à ce moment que la notion d'*objet subjectif* intervient pour amorcer la distinction entre le bébé et la mère ; l'*objet subjectif* (sein de la

---

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 112: « Ce sentiment d'être est quelque chose d'antérieur à *être-un-avec* parce qu'il n'y a encore rien eu d'autre que l'identité. Deux personnes séparées peuvent avoir le sentiment de n'être qu'un, mais à ce moment dont je parle, le bébé et l'objet *sont* un ».

mère) est préalable à l'objet répudié, ici entendu comme *non-moi*. La seule satisfaction du besoin initial permettra le développement d'un *objet objectivé*. De manière à rendre possible la genèse de l'objet, une première phase de satisfaction pulsionnelle est nécessaire, seule condition qui confère au bébé la possibilité d'identifier un non-moi : « Dès que l'organisation du moi est disponible, le bébé dote l'objet de la qualité d'être «non-moi», séparé ; il éprouve alors les satisfactions du Ça qui comportent la colère résultant de la frustration. La satisfaction pulsionnelle renforce la séparation entre le bébé et l'objet et conduit à l'objectivation de l'objet »<sup>345</sup>. Ainsi, d'après Winnicott, le sein se transforme dans le premier des symboles, celui de l'être : « Le sein, c'est ici le symbole non du «faire» mais de l'«être» »<sup>346</sup>.

On assiste donc de manière décisive au moment inaugural du symbolique, là où l'objet soude, pour le bébé, en tant que moyen de satisfaction pulsionnelle, la séparation initiale de l'espace environnant qui est aussi celui de la mère. Le partage de cette unité ou totalité sera aussitôt «représenté» par le sein, en tant que partage de l'organe. Ce n'est qu'ensuite que l'on approche donc, pour la première fois, la notion d'*objet transitionnel*, là où le bébé «objective» ce qui ne pourra pas être désormais subjectivable : le Non-Moi. Toujours est-il qu'il s'avère important de comprendre que l'objectivation advient de manière proportionnelle à la promptitude de la satisfaction procurée par la mère : «Le sentiment de l'existence de la mère dure x minutes. Si la mère s'absente plus de x minutes, l'imgo s'efface et, dans un même temps, cesse la capacité qu'a le bébé d'utiliser le symbole de l'union »<sup>347</sup>. Cette prodigalité des soins de la mère dépend d'un temps de réponse, qui ne pourra pas être dépassé, au risque, selon Winnicott, d'occasionner un *traumatisme*. L'objet transitionnel symbolise l'union, tout symbole recrée une union : « L'utilisation d'un objet symbolise l'union de deux choses désormais séparées, le bébé et la mère, en ce point, dans le temps et dans l'espace, où s'inaugure leur état de séparation. »<sup>348</sup>. Une telle recreation est d'une importance vitale, en tant que recours foncier pour opérer la transition vers l'espace nouveau, celui du corps qui pose sa propre totalité, voire indique constamment le lieu de son propre devenir. L'inventivité relève donc de la

---

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 134.

capacité qu'a le bébé à tirer profit de la multiplicité du champ symbolique, d'un horizon toujours en expansion dans la recherche d'objets, là où la pulsion cherche son inscription. Selon Winnicott la créativité s'annonce dans son intensité, au fur et à mesure de l'*entrée en jeu* dans la dimension symbolique. Tout objet transitionnel sera désormais conçu à partir de la fracture initiale de l'espace partagé entre la mère et l'enfant ; le jeu fait ainsi son apparition en tant que répétition structurante: « J'ai soutenu que lorsque nous sommes témoins de l'emploi que fait un petit enfant d'un objet transitionnel – la première possession non-moi – nous assistons à la fois au premier usage du symbole par l'enfant et à la première expérience de jeu »<sup>349</sup>. Le jeu se situe désormais, d'après Winnicott, dans l'espace interstitiel, celui qui relève de la créativité en tant que capacité à souder la séparation première, il ne peut être en ce sens ni saisi ni renvoyé, en tant que réalité, au seul partage entre un dehors et un dedans. L'entrée dans l'espace du jeu est en ce sens avant-coureur du monde de la culture, il est son substrat : « J'ai compris, cependant, que le jeu ne relevait, en fait, ni de la réalité psychique intérieure, ni de la réalité extérieure. »<sup>350</sup>. Autrement dit, comme rentrée en jeu dans l'expérience symbolique, le Moi *localise* ici le devenir de son *expérience culturelle*, ce qu'on a dénommé ailleurs le champ d'une *institution symbolique*. Dans cette complexification toujours croissante du jeu primordial, la culture s'institue comme le legs dont la richesse réside dans la profusion d'objets mis à la disposition de la capacité créatrice du sujet. L'homme s'avère ainsi indissociable d'un acquis déterminé d'expériences culturelles : « On ne peut parler d'un homme qu'en le considérant avec l'accumulation de ses expériences culturelles. Le tout forme une unité. »<sup>351</sup>. Ainsi, il n'est pas insensé de dire que la nouvelle unité ici prétendue, n'est plus celle liée machiniquement à la détermination du vide de l'objet à jamais révolu (c'est-à-dire à l'espace partagé en tant qu'unité entre l'enfant et la mère), mais que cette nouvelle unité vise la réconciliation du sujet avec sa capacité d'apprentissage créatif dans le vaste champ de l'institution symbolique, là où il témoigne d'un certain sens lié à son agir, comme étant celui de la découverte de son propre désir dans la rencontre effective de l'objet, à ne pas confondre avec l'agir porté à vide corrélat à la pulsion. D'après Winnicott, la continuité

---

<sup>349</sup> *Ibidem*.

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 137.

entre jeu et culture se confirme, de telle sorte qu'il explique : « Selon moi, les expériences culturelles sont en continuité directe avec le jeu, le jeu (play) de ceux qui n'ont pas encore entendu parler de jeux (games) »<sup>352</sup>. L'auteur met en avant la nuance de la créativité toujours en apprentissage ; en ce sens, les différents objets transitionnels qui interviennent pour initier le bébé dans ce «jeu», préalable à l'entrée dans le monde de la culture, sont adoptés et non créés. Le bébé a ainsi l'opportunité ou non de rencontrer cette série d'objets qui élargissent son entrée dans le champ de la culture, par le biais du jeu. La question de la créativité dépend dans une large mesure du développement primordial des capacités d'apprentissage liées à la profusion d'objets face auxquels le bébé est susceptible de se retrouver, en tant qu'objets appartenant à un héritage culturel spécifique. Les conditions matérielles de cette «heureuse rencontre» sont en ce sens indépassables : « La chance lui en a-t-elle été donnée, voici que le bébé commence à vivre créativement, à utiliser les objets existants pour être créateur en eux et avec eux »<sup>353</sup>. La privation d'objets conduit, selon Winnicott, à l'agitation, puis à l'amoindrissement des capacités d'apprentissage les plus basiques : «On sait que l'«enfant privé» (the «deprived child») est agité et incapable de jouer ; il montre un appauvrissement de la capacité à faire des expériences dans le champ culturel. (...) Dans le cas de perte de l'objet ou dans le cas où l'enfant ne peut plus faire confiance à l'environnement, cela signifie pour lui une perte dans l'aire de jeu et une perte de symboles riches de *sens* »<sup>354</sup>. Nous insistons sur l'idée que la créativité est en ce sens apprise et relève pour une grande part, de l'insertion réussie du bébé dans l'espace symbolique. Ainsi, la pulsion à considérer ne sera pas portée à vide (eu égard à sa perte comme pure jouissance), mais tiendra plutôt à sa puissance émancipatrice en tant que *pulsion créative*. Le corrélat est donc à prendre en compte, entre le développement de ce foyer d'ouverture à l'agir dans le champ de la culture (en tant *qu'espace potentiel*, pour reprendre l'expression de Winnicott), et une confiance basale qui se reproduit successivement tout au long d'une vie : « L'espace potentiel entre le bébé et la mère, entre l'enfant et la famille, entre l'individu et la société ou le monde, dépend de l'expérience qui conduit à la confiance. On peut le considérer comme sacré pour l'individu dans la mesure

---

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>354</sup> *Ibidem*.

où celui-ci fait, dans cet espace même, l'expérience de la vie créatrice »<sup>355</sup>. Le sentiment de confiance pris au sens le plus large (qu'on développera par la suite dans les chapitres à venir), s'avère en ce sens constitutif de toute emprise sur la réalité d'un monde.

Dans l'espace potentiel qui se tisse au fur et à mesure du récit d'une vie, se construit un sentiment de confiance basale, susceptible d'être rapporté sur plusieurs registres de l'existence. On suppose donc qu'une certaine aisance ou satisfaction doit ainsi être ressentie par le sujet, lors de la découverte de sa capacité de production des représentations d'une part, et de sa faculté à susciter une certaine conformité de la représentation à la chose, de l'autre (ce qui relève, pour reprendre les termes apportés par Fichte, d'une *pulsion pratique*). Cette tentative d'analyse de la pulsion, vient compléter, nous semble-t-il, la part du raisonnement qui faisait défaut à la construction de Winnicott. Le concept de pulsion créative, n'a pas été mis au clair : « Il est vraisemblable que nous ne serons jamais à même d'expliquer cette pulsion créative ; vraisemblable aussi que nous ne serons jamais tentés de le faire »<sup>356</sup>. Dans cette perspective, tout en nous engageant sur la voie explicative d'un terme toutefois présent chez Winnicott, il est important de mettre en valeur ce que la *pulsion créative* a de commun avec la *pulsion esthétique* chez Fichte, lors des réflexions *Sur L'Esprit et la Lettre en philosophie*. Il échoit en effet à l'artiste, comme on le verra par la suite, une certaine capacité d'éveiller un plaisir lié à la production des représentations. Ce plaisir, cette satisfaction basale qui découle de la découverte de soi en tant que producteur des représentations, se suffirait ainsi à elle-même pour expliquer la manière dont la pulsion intervient comme enchaînement d'un agir sur un autre (donc, en tant qu'auto-activité). Il a été important de remarquer selon Winnicott, dans quelle mesure le sentiment de confiance est directement lié en aval à l'apprentissage d'une vie créative. Or, il nous semble qu'il est également question, chez Fichte, d'un apprentissage, d'une éducation spécifique liée à l'accès à l'objet. En effet, l'objet peut effectivement apparaître sous un voile de résistance, se donner à voir sous le mode de l'inaccessibilité (du type de celles qu'il faut effectivement briser si l'homme vise sa participation dans le legs de la culture). Fichte parle plus précisément quant à lui, d'un objet repoussant, qui pose une série de problèmes pour que sa rencontre arrive à terme. La stratégie analytique qui se développe

---

<sup>355</sup> Ibid., p. 143.

<sup>356</sup> Ibid., p. 97.

progressivement dans la série des cinq lettres adressées par Fichte à Schiller, dans sa réponse à propos du texte de ce dernier au sujet de l'Education esthétique, repose en partie sur le dispositif qui se mobilise à partir de la réminiscence du processus d'apprentissage, plus précisément au moment même où s'instaure la possibilité de rediriger un certain *voir* initialement imbibé de sa propre certitude, vers un autre qui implique le détachement des déterminations formelles de l'objet (en apparence inatteignable) pour se recentrer en tant que réflexion sur le premier voir, et saisir ce que la production de l'objet elle-même donne à voir sur son propre déploiement productif comme sentiment de satisfaction ou résistance. La question de la pulsion esthétique fait appel à la réflexion entamée par Fichte, autour de la complaisance du sujet face à la découverte de soi comme capable d'engendrer des représentations, par conséquent, cela relève de la découverte de soi comme créateur. Les rapprochements s'avèrent sur ce point si pertinents qu'ils nous permettent de surmonter l'apparente difficulté à nouveau relevée par Winnicott au moment de nier son accès à l'explication de la *pulsion créative*. Dans les deux cas (quant à la compréhension de la *pulsion esthétique* et *créative*), le type de détermination qui se déduit de la réussite de la rencontre de l'objet, découle non pas de l'objet dans son apparence première en tant qu'objet attirant ou repoussant, mais de la réminiscence du sujet qui se sait satisfait dans la rencontre heureuse de l'objet. Cela relève donc d'une déprise initiale de l'objet, afin d'entrer dans une phase d'analyse sur le rapport de soi-même avec l'objet. Le repli réflexif s'avère par conséquent fondamental, ce qui ne va pas sans évoquer le rattachement à soi dans le travail de deuil. A cet égard, les propos de Paul Ricoeur nous semblent pertinents : « Trait cruel, mais pénétrant : le travail du deuil est un travail en vue de survivre à l'objet ; c'est l'attachement à soi-même qui mène le jeu de détachement de l'objet »<sup>357</sup>. Or, l'instance analytique de déprise à l'égard de l'objet ne doit aucunement induire à la pensée d'un sujet coupé de son désir ; autrement dit, l'inventivité fondamentale de la pulsion comme désir, s'inscrit nécessairement sur l'objet : « L'histoire de l'objet est l'histoire de la fonction objectale, et cette histoire est l'histoire même du désir. (...) la pulsion devient la réserve énergétique qui demeure à travers toutes les distributions d'énergie entre le moi et les objets (...) »<sup>358</sup>. La phase analytique ne peut donc pas être abordée sans une

---

<sup>357</sup> RICOEUR, PAUL, *De l'Interprétation, essai sur Freud*, op. cit., p. 135.

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 130-131.

construction préalable de la saisie de soi en tant que désir dans l'histoire d'une vie. Le thème du désir que l'on développera par la suite, relève donc de l'interprétation déjà donnée par Ricoeur quant à son substrat pulsionnel. Ici on voit l'importance de l'analyse de la pulsion, là où son interprétation s'avère intimement liée à la compréhension de son sens : « Il y a un point où la question de la force et la question du sens coïncident ; ce point est celui où la pulsion se désigne elle-même, se rend manifeste, se donne dans une représentation psychique qui «vaut pour» la pulsion (...) »<sup>359</sup>. L'élément quantitatif de la pulsion, c'est-à-dire celui qui fait référence à l'intensité de sa force (si on admet sa lecture en termes d'une «réserve énergétique»), rejoint ici l'interprétation réfléchie de son sens en tant que désir, dans le lien qui se tisse entre sujet et objet. Encore une fois, de même que chez Fichte, la pulsion rejoint l'objectivation de la subjectivité<sup>360</sup> (on a dit du Moi qu'il était en même temps quelqu'un et *quelque chose*). Prise pour elle-même, la pulsion est l'objectivation de l'agir comme Moi. Et Ricoeur de dire : « La notion de pulsion apparaît alors comme le *quid* vers lequel toute remontée au-delà du symptôme «conscience». La pulsion s'est en effet affranchie, non seulement de la référence à l'objet, mais également de la référence au sujet, puisque le «moi» est lui-même passé de l'autre côté : dans la notion de *Ichtrieb*, le *Ich* n'est plus le «ce qui», mais le «ce que» (...) »<sup>361</sup>. Le Moi risque de ce fait toujours d'être emporté par la mécanicité de son agir, s'apparentant à un enchaînement d'états de fait qui défilent devant lui, à son insu. En effet, si la pulsion apparaît donc comme le fond énergétique investi dans le rapport entre le Moi et l'objet, elle doit pouvoir être thématisée comme telle, en tant que représentation qui conduit à sa saisie comme motif de réflexion. Par le biais de l'analyse de ce que la pulsion nous donne à comprendre comme auto-activité, l'enjeu subsiste pour le Moi de devoir se positionner face à ce qui, autrement, pourrait atteindre un caractère de fatalité. L'éveil (en tant que résultat d'une éducation particulière que Fichte met à jour dans *ses Lettres sur l'éducation esthétique*) de la capacité analytique se structure donc au fur et à mesure d'une réflexion qui cherche d'une part sa saisie objective comme auto-activité (c'est-à-dire, en tant que pulsion), et de l'autre, la compréhension de son sens au moyen de la découverte de ce qu'il dénomme la *pulsion*

---

<sup>359</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>360</sup> Voir note de bas de page 281.

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 136.

*esthétique* (ce qui nous semble le plus proche d'une lecture du désir). On le verra, la relation à l'objet demeurera nécessaire, mais dans la mesure où ce dernier sera conçu comme motif pour la découverte du plaisir, en tant que sentiment de satisfaction dans l'agir.

Il en découle qu'il est possible de comprendre (sur un plan qui est certes celui de l'étude portant sur les objets transitionnels) que Winnicott parle de la satisfaction comme d'un préalable à la construction du sentiment de confiance (ceci, plus précisément, quant à la question qui a été évoquée plus haut concernant l'appauvrissement de la capacité à faire des expériences culturelles lorsque l'on parle d'un «enfant privé»). Or, cette fois-ci pour ce qui est de Fichte, le problème revient à susciter des sentiments de confiance ou de satisfaction liés à l'agir à leur tour associés au développement d'une attention réfléchie sur soi. Face à la diversité des objets de la culture, tous ne sont pas accessibles de prime abord : «Il en va de livres, comme des autres produits de l'art aussi bien que de la nature. L'un nous laisse froids et indifférents, ou même nous repousse ; un autre nous attire, il nous invite à nous attarder à son étude et à nous oublier nous-mêmes en lui.»<sup>362</sup>. Dans cette optique, le questionnement se pose au moment de retenir la spécificité des objets auxquels on confère une nature qualifiée d'attrayante (première espèce dans le texte de Fichte), tandis que ceux appartenant à la deuxième catégorie sont des objets repoussants, plutôt accessibles par un forçage de l'attention : «En un mot : les produits de la première espèce semblent posséder une force vivifiante pour le sens interne, et notamment à chaque fois pour ce sens particulier auquel s'adresse leur compréhension ; les produits de la seconde espèce peuvent posséder ordre, grandeur, profondeur, utilité, ils peuvent avoir tout ce que l'on veut, ils ne possèdent pas cette force »<sup>363</sup>. Non seulement on a affaire à un objet peut attirant, comme le dit Fichte, mais aussi à un objet qui oppose une résistance, il serait dans cette mesure peu accessible quant à la prodigalité de son sens. Pourtant, il faut encore penser les conditions à l'œuvre dans ce manque d'accessibilité. Les parallélismes avec un jargon psychanalytique se multiplient et deviennent évidents à ce stade de nos réflexions.

---

<sup>362</sup> J.G. Fichte, « Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie. », in *id.*, Gesamtausgabe, Werke, Band I,6, Reinhardt Lauth, Hans Riwitzky (hrsg.), Stuttgart-Bad Canstatt 1981, p.356. ; traduction en français par Luc Ferry et Alain Renaut, (nous utiliserons le sigle GA pour nous référer à la version allemande), FICHTE, Johann Gottlieb, *Sur l'Esprit et la Lettre en philosophie in Essais philosophiques choisis* (1794-1795), VRIN, 1984, Paris, p. 85.

<sup>363</sup> GA I 6, p. 336 ; trad. fr., p. 86.

Seule une certaine mimésis du mécanisme inhérent à la pulsion semblerait restaurer dans ce cas de figure, l'activité saccadée par le manque d'intérêt : « En revanche, un produit de la seconde classe retient et entrave précisément le sens dont on aurait besoin pour en jouir et, par une résistance tenace, finit par l'épuiser et l'anéantir, de sorte que le mécanisme spirituel qui à chaque instant échoue doit être restauré par une nouvelle impulsion en lui du principal mobile, de l'auto-activité absolue, pour être de nouveau interrompu l'instant suivant. »<sup>364</sup>. Le mobile principal de cet accès à l'objet au moyen de l'effort s'oppose, en tant que mécanisme, au recours à l'intérêt *venant de soi*.

Conséquemment, la nature de l'objet *vivifiant pour le sens interne*, ne fait aucunement appel à un critère formel qui rendrait possible sa rencontre, il aurait tout simplement la particularité d'entrer en résonance avec l'esprit : « Cette force vivifiante dans un produit de l'art, nous la nommons esprit, son défaut, absence d'esprit, et sommes donc justement en présence de l'objet que nous avons à examiner. »<sup>365</sup>. La portée de cet objet de l'esprit semble ainsi dépendre de l'artiste, de l'éveilleur qui pourrait capturer le *sens universel de l'humanité entière*<sup>366</sup>. L'artiste peut de ce fait mettre en lumière, par l'unicité de l'objet produit (en tant que représentation produite) en accord avec l'Esprit, les *points de rencontre* de la compréhension humaine. La compréhension de sens est redevable à la puissance d'affirmation contenue dans la représentation de l'artiste, autrement dit, dans ce cas de figure, la reconnaissance du spectateur est mesure d'opérer la rencontre avec un objet redevable au legs culturel. La *répétition* du geste évocateur et vivifiant de l'artiste, si ce n'est que par le fait de la présentation de sa représentation créatrice, interpelle ainsi le spectateur, et se constitue comme un geste structurant pour lui : « Là où vivent les hommes cultivés, le souvenir de son inspiration depuis longtemps éteinte sera fêté jusqu'à la fin des temps, par sa répétition. »<sup>367</sup>. En tant que résultat de la *présence à l'œuvre* de l'artiste, l'œuvre est à ce titre un produit de l'agir et revivifie pour celui qui assiste à elle, la possibilité de s'ouvrir vers le legs de son propre agir. Ainsi peut-on dire de l'artiste qu'il possède une faculté, un *pouvoir* désinhibiteur, susceptible d'agir sur l'agir du spectateur. Il suffit que la représentation émanant de l'artiste soit aussi

---

<sup>364</sup> *Ibidem*.

<sup>365</sup> *Ibidem*.

<sup>366</sup> GA I 6, p. 337 ; trad. fr., p. 87.

<sup>367</sup> GA I 6, p. 339 ; trad. fr., p. 88.

puissante, aussi imbibée d'esprit, pour qu'elle puisse réactiver la pulsion en tant que principe déclencheur de l'agir sur soi. A ce titre, les notions de pulsion et d'auto-activité deviennent équivalentes :

Or la seule chose en l'homme qui soit indépendante et tout à fait inapte à une quelconque détermination de l'extérieur, nous la nommons instinct. Lui et lui seul est le principe suprême et unique de l'auto-activité en nous, lui est ce qui fait de nous des êtres autonomes, observants et agissants. – Aussi loin que pourrait s'étendre l'influence des choses étrangères sur nous, il est à tout le moins certain qu'il ne va pas jusqu'à produire en nous ce que celles-ci elles-mêmes ne possèdent pas, jusqu'au point où leur action contiendrait exactement le contraire de ce qui est contenu en elles en tant que causes. L'auto-activité en l'homme, qui constitue son caractère, le distingue de la nature toute entière et le situe hors des limites de celle-ci, doit se fonder sur quelque chose qui lui est propre ; et ce quelque chose est précisément l'instinct<sup>368</sup>.

Fichte met ici encore une fois en exergue la spécificité de l'auto-activité, dans son lien intime avec l'auto-détermination. En effet si ce qui est visé comme auto-activité, s'avère indépendant d'une détermination quelconque venant de l'extérieur et instaure en ce sens les conditions pour l'épanouissement et la quête de la liberté, il revient à l'homme de s'extraire de l'immédiateté avenante des choses. Il doit ainsi présenter ce qui ne peut malgré tout advenir qu'à partir de soi, comme auto-activité, par le biais des représentations : « C'est seulement par l'instinct que l'homme est un être doué de représentations »<sup>369</sup>.

La pulsion indique la spécificité de la faculté inhérente à l'homme consistant à s'extraire du monde extérieur pour faire écran de sa pensée en tant que réflexion, dans la représentation. Autrement dit, au moyen de la pulsion, l'homme se donne une représentation apparaissant comme nécessaire de tout écart réflexif, c'est-à-dire, constitutive de toute mise en suspens de l'ensemble des *choses étrangères*, pour créer des *points de vue librement choisis*<sup>370</sup>. Ainsi, l'élargissement de la connaissance humaine ne peut pas se donner à voir comme déjà délimitée, car si tel était le cas, la subjectivité serait

---

<sup>368</sup> Quant à la traduction réalisée par Philonenko, l'usage du terme «instinct» y pose un problème majeur au moment de traduire le terme original *Trieb* en allemand, qui demeure toutefois équivalent pour nous de celui de «pulsion», auquel on se rapportera pour la suite dans notre lecture du texte *Sur l'Esprit et la Lettre*. Aussi faut-il ajouter à cela que Fichte fait lui-même la distinction entre *Instinkt* et *Trieb* dans le *Système de l'éthique*, GA I 6, p. 340 ; trad. fr., p. 89.

<sup>369</sup> *Ibidem*.

<sup>370</sup> *Ibidem*.

assouvie par une détermination d'ordre extérieur, elle raterait le processus d'autolimitation : « L'auto-activité est requise pour élever et élargir sans cesse notre connaissance des objets »<sup>371</sup>. Cependant, on l'a dit, la question demeure pour nous fondamentale dès lors qu'il s'agit d'assigner une nuance à la pulsion qui ne soit pas souscrite à sa seule disposition comme un enclenchement d'actions sur la base d'une première (au risque de séjourner dans le destin d'une pulsion.) La réflexion qui veille à la manière de se rapporter à l'agir propre, en tant que *réflexibilité* ou *réflexion de la réflexion*, nous permet nous semble-t-il, d'accéder à un critère de réalité qui ne doit pas être abandonné au mécanisme de la pulsion : « Ainsi, et c'est sans doute le résultat le plus important et le plus profond de l'idéalisme transcendantal fichtéen : la réalité – que ce soit celle du principe ou du phénomène – est réflexion de la réflexion »<sup>372</sup>. Ce qui fait la spécificité de la pulsion associée à la connaissance, est un certain repli sur soi en vue de la rencontre de l'objet. Or, comme on le verra par la suite, cette rencontre devient problématique à partir du moment où le sens de réalité est mis en demeure par l'impossibilité d'envisager une représentation fondamentale de soi comme entité ; pour faire face *au ce à partir de quoi* la rencontre des objets devient possible en tant que monde, le *là* de la rencontre doit s'annoncer depuis la représentation du corps propre.

Sur ce point, il convient de dire que la pulsion *se manifeste en général par son effet*<sup>373</sup>. Par cela on entend le lien entre l'auto-activité et sa satisfaction possible dans la connaissance de *quelque chose*. Or, c'est à ce moment qu'intervient pour Fichte la notion de *pulsion pratique*. La satisfaction dans la connaissance ne relève pas seulement de la conformité de soi avec la compréhension de la forme donnée de la chose, mais suppose aussitôt que la possibilité sera avertie, d'engendrer à partir de l'agir, une modification de la chose. Fichte se montre très clair quant à la spécificité de la *pulsion pratique* («instinct», dans la traduction): « L'instinct n'est pas toujours satisfait dans la mesure où il ne vise pas simplement à la pure connaissance de la chose telle qu'elle est, mais à la détermination, à la transformation et à la formation de la chose telle qu'elle doit être, et, dès lors, se nomme pratique ; cela dans un sens restreint, car en toute rigueur, tout instinct est pratique puisqu'il

---

<sup>371</sup> *Ibidem*.

<sup>372</sup> SCHNELL, Alexander, *En Voie du Réel*, op. cit., p. 380.

<sup>373</sup> GA I 6, p. 341 ; trad. fr., p. 90.

pousse à l'auto-activité, et en ce sens tout se fonde dans l'homme sur l'instinct pratique »<sup>374</sup>. Sur ce point le point de la satisfaction pulsionnelle, il faudra Fichte la différence de Freud. La satisfaction pulsionnelle devient pour Fichte synonyme d'expression, elle ne repose donc pas sur le présupposé organique de l'homéostasie. Si donc il existe une caractérisation de *la pulsion pratique* en raison d'un *devoir être*, se pose alors la question de la correspondance de l'objet avec une forme déterminée. Autrement dit, c'est la forme qui prévaut en tant que critère satisfaisant la connaissance d'un objet. Cependant, dans un autre versant de la réflexion entamée par Fichte, mais tout aussi complémentaire pour notre lecture, si on suit ce qui, à partir de l'auto-activité se donne à voir comme l'origine de la satisfaction de la connaissance, il faudra tenir compte d'un autre versant de la pulsion qui ne fera pas appel à la conformité à l'égard de la forme, d'un présupposé quelconque d'universalité ; cette pulsion sera indifférente à toute détermination qui ne soit pas celle de la satisfaction de la connaissance comme telle : on parle alors d'une *pulsion esthétique*. Et Fichte de dire : « (à partir de la différence de la pulsion pratique) ; l'instinct n'est pas non plus une certaine représentation déterminée, simplement en vue de cette représentation et nullement en vue d'une chose qui lui correspondrait, ou même encore seulement en vue de la connaissance de cette chose ; et ce dernier instinct, puisqu'il ne possède encore, pris dans une universalité, aucun nom, nous le désignerons provisoirement du nom qu'avait reçu jusqu'ici l'une de ses branches : instinct esthétique »<sup>375</sup>. Pour reprendre de manière sommaire, il suffit de dire que la pulsion pratique vise l'adéquation de la représentation à la chose, tandis que la pulsion esthétique l'adéquation de la chose à la représentation. Dans les deux cas, en tant que produit de l'auto-activité visant la connaissance, la représentation cherche un compromis, une harmonie selon Fichte, avec la chose. En ce sens, afin de revenir à ce qui fait la spécificité de la pulsion esthétique, on peut dire qu'elle ne vise pas l'adéquation de la représentation à *quelque chose qui corresponde au monde sensible*<sup>376</sup>. La pulsion esthétique aurait donc la vertu de suivre par le biais de la représentation, une *image qui est déjà donnée dans l'âme*, et non d'une raison en ce sens externe et qui ne serait pas *à dessein de soi*. Autrement

---

<sup>374</sup> *Ibidem*.

<sup>375</sup> *Ibidem*.

<sup>376</sup> GA I 6, p. 342 ; trad. fr., p. 91.

dit, quand la finalité d'une représentation est externe, on parle d'une pulsion pratique ; lorsqu'il s'agit d'une pulsion esthétique, cette finalité repose sur la découverte de soi comme pouvant agir de soi. Afin de mener les représentations au-delà de la portée de ce qui est déjà donné, pour entretenir la possibilité d'épanouissement comme pouvoir inhérent à toute auto-activité (en tant que capacité d'agir sur l'agir de soi), encore faut-il penser la représentation comme voulue pour elle-même, en tant que création :

L'instinct ne pouvait pas viser la représentation de la chose sans viser en général la représentation pour elle-même ; et de même, un instinct visant à travailler et à modifier la chose elle-même selon une représentation qui était censée aller hors de toute expérience et au-dessus de toute expérience possible, était tout aussi impossible s'il n'y avait pas en général l'instinct et le pouvoir de forger des représentations indépendamment de la caractéristique réelle des choses<sup>377</sup>.

Ceci confirme donc notre intuition mentionnée plus haut, quant au mouvement dégagé à partir de la préséance d'une attention fondamentale initialement dirigée vers soi, en vue de son expression ultérieure comme effet de l'auto-activité. Or, cette pulsion, en tant que faculté d'agir sur l'agir, voire d'éveil du pouvoir de soi, comme l'énonce Fichte à juste titre, serait néanmoins dirigée vers quelque chose. Or, cette direction de la pulsion, immanente à l'épreuve de la contingence, doit se révéler d'une façon particulière. Encore une fois, de même que dans le *Système de l'éthique*, on retrouve l'épreuve de la limitation externe, par le sentiment. Ce sont donc les sentiments de *plaisir* ou *déplaisir* qui seraient à l'origine d'un effet rétroactif du pouvoir de soi. Même si la capacité à diriger l'attention vers soi précède l'expression de la pulsion par la représentation, encore faut-il que cette attention soit apprise, voire déclenchée ou éveillée à partir d'un processus spécifique d'apprentissage. Si par conséquent l'appel à l'attention de soi est susceptible d'opérer une relance de l'auto-activité, d'une capacité à susciter l'action émanant de soi, cette attention doit être dirigée vers des manifestations, des expressions inhérentes à toute limitation de l'agir. Ces manifestations internes, symptomatiques de l'état de l'auto-activité, sont bel et bien des sentiments. Autrement dit, l'aisance de la pulsion, en tant que capacité à agir de soi, par soi, dans l'épreuve de sa limitation par la contingence, se manifeste par le biais des sentiments :

---

<sup>377</sup> GA I 6, p. 343 ; trad. fr., p. 92.

(...) , l'harmonie contingente du donné avec cette direction de l'auto-activité dans un être sentant tel que l'homme doit bien en être un, doit nécessairement se révéler par un sentiment dominant de soi-même, de sa force et de son extension – ce que l'on nomme un sentiment de plaisir - ; et en revanche, la disharmonie du donné avec cette direction doit se manifester par un sentiment tout aussi dominant de son impuissance et de son rétrécissement – ce que l'on nomme un sentiment de déplaisir<sup>378</sup>.

Cependant, il s'avère intéressant de remarquer au passage, dans cet extrait, que le mouvement suivi par la pulsion en vue de son expression, décrit le contraire du plaisir freudien. Le plaisir ici décrit, révèle un accroissement de l'auto-activité, non sa détente. Chez Freud pourtant, le principe de plaisir est éminemment corrélé à la satisfaction comme tendance à l'absence de toute stimulation, à l'homéostasie (ce qui est au cœur, on l'a vu, de la conception de *la pulsion de mort*). La pulsion esthétique correspond à la recherche de l'accroissement de l'auto-activité, sa visée n'est pas localisable hors de l'homme, mais à l'intérieur de celui-ci : « Il en va tout autrement de l'instinct esthétique. Il ne vise rien hors de l'homme, mais quelque chose qui est uniquement à l'intérieur de lui-même »<sup>379</sup>. Les artistes poursuivent donc l'enchaînement du plaisir, son accroissement par *vagues successives du sentiment esthétique*<sup>380</sup>. Cependant, même si cette aisance ou ce bien-être liés à l'accroissement du pouvoir de soi se produisent, et ceci indépendamment de l'adéquation formelle à un objet extérieur (car dans ce cas on parlerait en effet d'une pulsion pratique), Fichte ne peut s'empêcher d'énoncer la satisfaction des conditions matérielles qui doivent pourvoir le calme requis pour le bien-être intérieur (il signale au passage la nécessité de penser la politique). La satisfaction des conditions extérieures pour le bien-être intérieur, doit devenir un acquis de l'humanité toute entière :

« Le genre humain doit d'abord être parvenu à un certain degré de bien-être extérieur et de calme, la voix du besoin à l'intérieur et de la guerre doit être d'abord apaisée et écartée avant qu'il ne puisse également faire de sang-froid des observations, sans se soucier du besoin présent et, même au risque de se tromper, consacrer du temps à ses méditations ainsi que se laisser aller aux impressions esthétiques dans cette méditation

---

<sup>378</sup> GA I 6, p. 342-343 ; trad. fr., p. 92-93.

<sup>379</sup> GA I 6, p. 345 ; trad. fr., p. 94.

<sup>380</sup> GA I 6, p. 347 ; trad. fr., p. 96.

oisive et libérale »<sup>381</sup>. L'oisiveté et la liberté ouvrent la possibilité de tout rapport contemplatif dirigé vers *les trésors de l'esprit*. Ceci ne va pas sans que le foisonnement d'expressions culturelles d'une civilisation, aille de pair avec son bien-être extérieur. La contemplation esthétique des objets devenant possible, ne vise pas leur appropriation, mais se détache avec le même désintérêt commun à tout esprit qui se reconnaît dans sa définition comme une force vivifiante. Or, si on évoque la manière dont la connaissance comprend la pulsion esthétique<sup>382</sup> en tant que principe de satisfaction lié à l'esprit comme force vivifiante, il faudra penser au type de connaissance qui ne vaut qu'en tant que telle, indépendamment de son imbrication avec l'objet. La question d'une connaissance qualifiée de pure se pose ainsi pour Fichte à la suite des considérations sur la pulsion esthétique et la manière dont elle se manifeste en tant que contemplation : « Il semble que nous ayons simplement à cœur de montrer que nous possédons de façon semblable un certain sens et que nous sommes capables d'une certaine connaissance qui n'est rien d'autre que connaissance et qui ne doit conduire à rien, ni être utilisée à rien »<sup>383</sup>.

Fichte poursuit de manière notable la suite de son raisonnement, tout en puisant dans la nature de la capacité qui nous permet d'atteindre cette connaissance dite pure. C'est du *goût* dont il est question : « Ce pouvoir se nomme le goût ; on nomme également volontiers goût l'aptitude/à juger à cet égard de façon juste et valable pour tous : et le contraire s'appelle l'absence de goût »<sup>384</sup>. Le goût ainsi défini, à partir du moment où il est allié à l'instinct esthétique, se dénomme esprit. Il convient de préciser que l'esprit est atteint par un mouvement de connaissance. L'instinct esthétique ne peut en ce sens qu'être la contemplation de la force vivifiante qui se loge à l'intérieur de soi. De la sorte, comme l'énonce à juste titre Fichte, il est tout à fait possible de concevoir le goût sans esprit, tandis que l'inverse ne l'est pas : « Le goût juge le donné, l'esprit crée. Le goût est le complément de la libéralité, l'esprit est celui du goût. On peut avoir du goût sans avoir l'esprit, mais non de l'esprit sans le goût »<sup>385</sup>. En tant que goût la connaissance désintéressée, peut

---

<sup>381</sup> GA I 6, p. 348 ; trad. fr., p. 97.

<sup>382</sup> GA I 6, p. 347 - 348 ; trad. fr., p. 96. : « Si vous réfléchissez encore au fait que les représentations esthétiques ne peuvent se développer que dans et par l'expérience qui vise la connaissance, vous percevrez une nouvelle difficulté, mais, d'un autre côté aussi, un allègement des difficultés, à vrai dire le seul qui ouvre le passage du domaine de la connaissance au champ du sentiment esthétique ».

<sup>383</sup> GA I 6, p. 351 ; trad. fr., p. 100.

<sup>384</sup> *Ibidem*.

<sup>385</sup> *Ibidem*.

conduire à la rencontre de la force vivifiante de l'esprit. Cette élévation vers l'esprit ne peut advenir sans une contemplation attentive de soi, susceptible de conduire au *sentiment esthétique*, ici entendu comme satisfaction de soi (au sens contraire, tels ont été nos propos, décrits plus haut, concernant la satisfaction freudienne entendue comme homéostasie). En effet, comme il a été question de le montrer précédemment, la quête de l'esprit présuppose une certaine complaisance ou satisfaction en soi, elle-même due à l'essor vivifiant de la force de connaître (sans quoi, une création au sens strict du sillage théorique fichtéen, ne serait pas concevable), on peut alors dire que la pulsion esthétique «précède» (au sens génétique du terme) une «pulsion créative» car par conséquent, on le voit bien à partir d'ici, une création de soi devient effectivement viable, à partir de l'éducation esthétique. On l'aura compris, il nous semble qu'il s'agit là d'une voie adéquate pour expliquer ce qui a été énoncé par Winnicott à titre préalable comme une *pulsion créative*. Autrement dit, la connaissance dépourvue d'esprit, n'est pas créative. Il nous reste encore à ajouter que cette connaissance créatrice n'est atteignable qu'à partir du moment où elle est dénuée d'un sens, d'un but que seul l'esprit qui comprend la pulsion élevée au rang le plus haut, en tant qu'idéal, peut saisir : « Tout le monde peut former son goût, mais il est douteux que tout le monde puisse s'élever jusqu'à la spiritualité. Le but infini et illimité de notre instinct se nomme idée, et lorsqu'une part de celui-ci est présentée dans une image sensible, cette image se nomme idéal. L'esprit est donc le pouvoir des idéaux »<sup>386</sup>. La connaissance doit en ce sens précis, être transmise et *recréée*, pour ne pas advenir comme une connaissance vide, coupée de l'esprit ; car Fichte vise précisément l'éveil d'une pulsion fondamentale qui ne soit pas coupée de son sens. La lettre, si elle transmet véritablement l'esprit qui la travaille (en tant que constat de la présence à l'œuvre), devient une lettre vivante. La tournure que prend le texte fichtéen nous donne à penser la pulsion sous un nouveau jour, car elle est ramenée vers la profusion de ses expressions, lorsque celle-ci devient aussitôt connaissance et quête de sens, ne peut se déprendre de l'univers de la culture humaine en général ; autrement dit, la pulsion, à partir du moment où elle *se cherche* (car auto-activité) en tant que connaissance, ne peut faire l'économie de son inscription dans une institution

---

<sup>386</sup> GA I 6, p. 352 ; trad. fr., p. 100 - 101.

symbolique<sup>387</sup>. C'est-à-dire que bien que la pulsion demeure véritablement investie dans la recherche de son sens comme intelligence, elle ne peut oblitérer sa dimension intersubjective, là où elle figure toujours déjà inscrite dans le symbolique, et fait preuve de sa communicabilité en tant que connaissance, point auquel Fichte confère une attention particulière. Pour qu'une œuvre soit comprise dans le legs qui est propre à toute caractérisation de l'esprit, encore faut-il, selon Fichte, qu'elle soit mise à l'épreuve d'autrui. Cela ne veut pas dire qu'une œuvre imbibée d'esprit serait soumise au critère approbateur de la majorité, mais qu'elle devrait, par principe, être appréciée de ceux ayant su développer leur goût. Or, la question de la communicabilité apparaîtra pour nous fondamentale, pourvu qu'elle puisse dévoiler un monde transmissible, c'est-à-dire émanant de quelqu'un, pour quelqu'un (on verra dans quelle mesure, dans les chapitres à venir, ce monde est constitué de son assise sur le symbolique). Ici, pour ce qui est du texte fichtéen, l'enchevêtrement entre la culture et le monde communicable de l'artiste sont indépassables pour l'activité créative qui se sait sous l'emprise de l'esprit :

« Pour communiquer sa disposition d'esprit, comme vous l'avez remarqué vous-même, on trouve chez tous les hommes l'instinct visant à rendre ceux qui nous entourent aussi semblables que possible à nous-mêmes et à nous répéter nous-mêmes en eux aussi parfaitement qu'il se puisse faire – et cela d'autant plus que nous sommes justifiés dans ce souhait par la possession d'une culture plus élevée »<sup>388</sup>. Autrement dit, si on suit les propos de Fichte à partir d'un versant analytique, la répétition qui s'y effectue, à partir du moment où elle se veut comme désir de communiquer avec autrui, par la puissance de soi structurée comme une connaissance toujours déjà redevable au legs de la culture, ne sera pas portée à son vide, autrement dit, ne sera pas une pulsion abandonnée à son propre enclenchement mécanique, mais sera investie en tant qu'auto-activité dans un mouvement structurant de soi. La figure de l'artiste décrite par Fichte, et nous insistons sur ce point, dès lors qu'elle participe de la vie de l'Esprit et qu'elle témoigne de lui, s'avère caractéristique de cette

---

<sup>387</sup> GA I 6, p. 347 - 348 ; trad. fr., p. 354.: « L'esprit vise le développement d'une intériorité en l'homme, le développement de l'instinct et, à vrai dire, d'un instinct qui l'élève, en tant qu'intelligence, au-dessus du monde sensible tout entier et l'arrache à l'influence de ce dernier. (...) Mais les effets des produits de l'esprit sont valables en droit pour tous les hommes en tout temps et sous tous les climats, quand même ils ne le sont pas toujours en fait. (Ce que l'inspiré ressent en son sein se trouve en tout cœur humain et son sens est le sens commun de l'humanité toute entière ».

<sup>388</sup> GA I 6, p. 355 ; trad. fr., p. 104.

capacité de transmission : « Ainsi, l'artiste inspiré exprime la disposition de son esprit dans un corps mobile, et le mouvement, le cours, la fluidité de ses formes sont l'expression des vibrations internes de son âme »<sup>389</sup>. L'expression artistique ici décrite ne peut pas se traduire par l'acquis d'un geste purement technique qui serait aux prises avec un «goût» ; l'adoption du «goût» ne peut être aucunement équivalente de la contemplation de l'éveil produite par la puissance de l'auto-activité : « On a très souvent confondu cette aisance dans l'art mécanique avec l'esprit lui-même, et elle est, il est vrai, la condition sine qua non de son extériorisation : tout individu qui se met à l'œuvre doit déjà l'avoir acquise. Mais elle n'est pas l'esprit lui-même. »<sup>390</sup>. La créativité, ou selon notre lecture, l'instance objective issue de la constante des expressions de l'esprit, c'est-à-dire la «pulsion créative», doit être mise en lumière en aval de la pulsion «esthétique». En effet, il serait infructueux d'assigner un rôle secondaire à la pulsion esthétique dans le développement du rapport d'apprentissage ; aussi l'autolimitation y est intimement liée sur ce point précis : « Cette anthropologie articulée sur le Trieb esthétique insuffle son esprit dans le premier système de Fichte en se posant comme le lien créateur entre l'activité idéale et l'activité réelle. Elle n'est plus la simple étude du beau artistique mais bien celle de l'auto-poétisation, l'auto-construction de soi. Or, ce passage de l'activité idéale à l'activité réelle ne peut se faire que dans une forme, au moyen d'une auto-limitation »<sup>391</sup>. Bien que la mise en œuvre de la pulsion esthétique conduise à l'éveil de l'attention sur soi, elle ne peut s'abstraire de la dimension intersubjective qu'elle renferme dans l'éducation de l'autopoïèse, car comprise de manière isolée, elle n'inclut pas le *passage*, à savoir, la transmission, d'un produit de l'esprit accessible à tous par principe. Ceci conduit notre raisonnement à un réseau de termes proprement psychanalytiques, là où la pulsion esthétique, de par sa fonction proprement *auto-poïétisante*, implique de manière immédiate l'entrée en scène d'autrui en tant que Non-Moi. Le champ d'action de la puissance de soi en tant que pouvoir-être qui découle de l'esthétique, requiert ainsi la définition ou limitation de son expression<sup>392</sup>. Il en découle que la pulsion esthétique est tantôt le facteur

---

<sup>389</sup> *Ibidem*.

<sup>390</sup> GA I 6, p. 356 ; trad. fr., p. 105.

<sup>391</sup> DERROITTE, Élise, *L'esthétique pulsionnelle de Fichte comme théorie de l'auto-création* in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2015/1 Tome 140, p. 37 – 56, p. 38.

<sup>392</sup> Nous devons à Élise Derroitte, la mise en lumière du rapport entre pulsion esthétique comme structure servant à l'accroissement de la puissance de soi, et autolimitation inhérente au Non-Moi : « L'enjeu est de

décisif de l'autolimitation, tantôt la clé qui nous donne accès au réel (à ne pas confondre avec le Réel traumatique de Lacan). Nous insistons cependant sur l'idée qu'il nous semble possible d'introduire une instance d'objectivation relative à l'activité, et qui s'exprime en tant que production de l'Esprit ; en ce sens, il n'y va pas seulement de la primauté de la pulsion esthétique comme tendance à la contemplation de l'accroissement de la puissance de soi, mais de la conscience de l'agir de soi en vue d'un sentiment esthétique, certes, mais qui peut aussitôt être conçue en tant que connaissance de l'esprit. Autrement dit, nous introduisons cette fois-ci, par la voie fichtéenne, la possibilité de faire référence à une *pulsion créative*. Ou encore, si par le biais des prémisses auxquelles nous avons plus haut eu recours, il devient possible de retracer la compréhension du mouvement qui nous mène vers l'autocréation par l'intermédiaire de la pulsion esthétique, n'est-il pas viable de reproduire ce geste réflexif, de sorte qu'il soit viable de s'attaquer à l'instance désormais objective de l'agir sur soi de manière créative, cette fois-ci en termes précisément de *pulsion créative*<sup>393</sup> ? Dans ce cas, si une telle approche s'avère valide, nous aurons frayé une voie pour parler de ce «morceau d'activité», certes énoncé par Winnicott, mais n'ayant pas été pour autant explicité quant à sa spécificité. Toutefois, en ayant décortiqué les différents éléments qui composent aussi bien la *pulsion esthétique*, que ce que nous pouvons désormais qualifier de «pulsion créative», la question de leur éveil demeure. Quant à leur spécificité, ces deux circuits d'activité ne peuvent être mis en œuvre qu'à partir d'une éducation sur leur usage, de la manière d'agencer un rapport adéquat avec la

---

montrer que l'esthétique est comprise comme le mouvement pulsionnel qui anime l'activité réelle du sujet. Notre hypothèse est que, loin d'être réduite à une part sensuelle et méprisable de l'humain, l'esthétique est la force par laquelle il peut exister dans une réalité concrète. Elle est la capacité, la condition plastique de la mise en forme de la limitation du réel sans laquelle le sujet ne serait pas un individu libre mais un objet passif parmi les autres objets » *ibid.*, p. 39. Une telle lecture enrichit davantage le passage que nous souhaitons opérer par la suite, et qui consiste à mettre en lumière l'autolimitation par la figure du Non-Moi, en tant que critère essentiel qui conduit au désir de l'autre ; l'autolimitation, nous l'avons également dit à plusieurs reprises, implique d'une part la genèse de la réalité, et de l'autre la possibilité de s'y reconnaître comme à l'image d'autrui. Ceci va de pair en tout cas pour la psychiatre Gisela Pankow dans sa psychothérapie des psychoses, suivant le processus de la structuration dynamique du corps vécu.

<sup>393</sup> Cf. *ibid.*, p. 56 Il nous semble que l'homologation faite dans le texte tantôt cité, entre la pulsion esthétique et la pulsion dite créatrice, ne va pas de soi, car précisément, la pulsion créatrice introduit un registre de productivité seulement compréhensible en fonction du monde, et non de l'exclusive attention portée envers l'exercice de la puissance de soi à l'heure de participer de l'esprit.

puissance d'agir sur soi<sup>394</sup>. Revenons-en donc au rapport analytique qui se met en œuvre dès lors qu'il s'agit d'indiquer la primauté de l'attention sur soi.

Pour ce faire, deux «directions» seront par conséquent mises en lumière à l'intérieur du rapport qui s'instaure dans l'éducation de l'auto-activité, moyennant les figures de l'analyste et de l'analysant que l'on retrouve dans le texte fichtéen, à savoir, celles d'un certain transfert et contre-transfert, redevables à leur tour, de l'accès à l'œuvre d'une part, et de sa transmission, de l'autre.

Marc Maesschalck fait référence au rôle primordial de l'éveilleur/passeur au moment de s'acheminer vers un rapport d'éducation de soi, précisément où celui auquel échoit la tâche d'entrer en analyse, en tant qu'analysant, ne peut qu'être confronté à son tour à ses propres limitations, inhérentes à tout acquis irréfléchi d'un certain voir qui ne voit pas son propre voir :

« L'éveilleur n'est donc qu'un miroir pour l'analysant. Il renvoie au point de genèse non d'une idée ou d'une représentation, mais d'un pouvoir déterminé (*Bestimmtes*) propre aux humains ; il renvoie au point de genèse d'une puissance intérieure »<sup>395</sup>. Une telle présence, doit ramener l'analysant à la réflexion sur l'enjeu de l'attention, afin, non pas de réveiller l'angoisse souvent corrélée à la perte de l'objet de la connaissance, mais plutôt, dans une étape initiale de l'analyse, de susciter la capacité de *voir le non-voir* lié à la satisfaction (plaisir ou déplaisir) qu'à lui seul l'objet paraît nous procurer. Ainsi, dans la relation entre analyste et analysant, se configure une nouvelle voie d'accès pour le dépassement des réticences propres à tout processus d'apprentissage. De la sorte, en tant que travail réalisé à partir d'une démarche négative, l'épreuve de l'objet de la connaissance n'implique pas toujours une réflexion sur cet éprouver. Autrement dit, si on s'intéresse au non-voir de l'objet, il arrive souvent que l'on puisse voir et éprouver l'objet, sans voir *le voir* de cet éprouver. Un tel voir aiguisé, implique donc, dans ce cas de figure qui est celui de l'éducation, le voir du voir, comme étant immédiatement le voir du non-voir.

C'est ici qu'intervient une fois de plus l'enjeu pulsionnel et le maintien de sa contradiction. La préservation de l'identité productive de la connaissance se mobilise par

---

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 52 (citation de Fichte) : « L'expérience ne dépend pas de nous-mêmes, et par conséquent l'éveil et le développement de nos pulsions n'en dépendent pas non plus en général ».

<sup>395</sup> MAESSCHALCK, Marc, « Esthétique et psycho-analyse. La réponse du jeune Fichte à Schiller concernant l'éducation », *op. cit.*, p. 12.

le biais de l'accord entre les deux moments instinctifs préalablement explicités, un équilibre entre l'instinct pratique et l'instinct esthétique (pulsion pratique et pulsion esthétique) s'avère donc nécessaire. Le non-voir serait à repérer dans chacun des deux versants de la vie cognitive ; soit en tant qu'adhérence à l'objet par la primauté de l'instinct pratique (dans la mesure où les représentations correspondantes sont déterminées par lui), soit comme adhérence à l'affect par la primauté de l'instinct esthétique lié à la peur de la perte de l'objet. D'une façon ou d'une autre, le pouvoir de connaître, comme on l'a dit, doit s'agencer dans l'équilibre de ces deux pulsions ou instincts, en tant qu'auto-activité.

La communication des affects par l'analysant, à la lumière du rôle de l'analyste, devient un moment fondamental pour la découverte de l'auto-activité, celle-ci n'étant nullement appréhendable sur la base de ce qui est à combler en tant que vide de signification<sup>396</sup>.

Si par conséquent dans la première lettre que Fichte adresse à Schiller, tel que Marc Maesschalck l'énonce à juste titre, le travail analytique autour de la suspension du voir et de son attachement à l'objet se fait initialement par une réminiscence, ce n'est que dans un deuxième moment que pourra voir le jour un travail sur les attachements affectifs, qui consistera plus précisément à comprendre les enjeux de la pulsion esthétique dans son accord avec la subsistance (apparemment nécessaire) de tel ou tel objet (selon l'enjeu de satisfaction qui lui est propre). Effectivement, *la force désirante* se loge dans ces attachements, voire, elle est enfouie dans ces déterminations émanant de l'extérieur : « L'enjeu du travail de réminiscence proposé par Fichte dans la première Lettre consiste précisément à suspendre cette identification du voir et de son objet, de l'éprouver et de son résultat pour le ramener à la conscience, à travers les «motions» de plaisir et de peine, de joie et de tristesse, cette part de relation à soi comme «force désirante» qui intervient dans l'appréhension des objets du monde voire dans l'appel qui peut provenir de ces objets.»<sup>397</sup>. En ce sens, nous pouvons même parler en termes de *puissance désirante* (en amont du travail analytique), qui demeure enfouie dans l'attachement à l'objet. Suite à la découverte

---

<sup>396</sup> Les deux paragraphes qui précèdent, sont tirés d'un article rédigé par nos soins dans la revue Eikasia. ZÚÑIGA, Santiago, « La pulsion: entre détermination objective et sens de l'Auto-activité. Maldiney lecteur de Fichte », *Eikasia*, nr. 57, 2014. p. 323.

<sup>397</sup> MAESSCHALCK, Marc, Esthétique et psycho-analyse. La réponse du jeune Fichte à Schiller concernant l'éducation in *Revue Philosophie*, op. cit., p. 10.

du désir par le détachement réfléchi qui se produit par rapport à l'objet, l'instance de la surdétermination venant de l'extérieur, serait en ce sens remplacée par une auto-détermination.

Cependant, selon le développement ici proposé, le Moi retrouve sa disponibilité à l'éveil et la concentration requise pour l'apprentissage, tout en mobilisant deux approches : la première, fondée sur l'exercice de la volonté, qui par un forçage, remplace le *désir de connaître* par un lieu de vérité extérieur à soi ; la deuxième, procède précisément de manière spontanée et sans résistances, en tant que pur désir de connaître à l'œuvre, la référence à une extériorité qui détiendrait la vérité n'y figure pas dans ce cas. Dans ce second cas, la pulsion esthétique est mise à la disposition du processus d'apprentissage, on l'a déjà dit, en tant que force vivifiante de l'attention de soi :

La mise en miroir des deux situations permet de mieux les analyser et d'identifier le non-voir du voir : dans le premier cas, l'effort de surtravail fourni par la volonté interdit de voir la résistance intérieure à un modèle imposé de l'extérieur comme vérité de soi et, dans le deuxième cas, l'absence de résistance, l'enthousiasme quasi-fusionnel ne doivent pas mettre entre parenthèses la part du Soi ainsi éveillée. C'est ce Soi profond qui se met au travail sans contrainte extérieure, pour se laisser conduire par la force vivifiante qui le séduit et devenir à son tour créateur<sup>398</sup>.

La question revient évidemment à devoir retrouver l'acheminement adéquat pour apprendre selon «l'absence des résistances». L'enjeu de la démarche analytique ici exposée, suit donc la direction de la pulsion esthétique, en ceci que son expression, en tant qu'élément constitutif du désir, implique un travail de recentrement et de mise en suspens de la «fausse transcendance», celle d'un «lieu» du désir. La prise de perspective par le recentrement sur soi, indique donc l'acquis d'une conscience de la manière dont on se rapporte à l'apprentissage. Cette «psychanalyse» propose ainsi «l'apprentissage de l'apprentissage». Or, même si la volonté intervient à titre de dispositif qui déclenche l'auto-activité, elle ne pourra pas occuper la place du désir, ni non plus «suppléer à son manque d'investissement»<sup>399</sup>. Effectivement, le Moi ne peut pas entrer dans la logique supplétive du désir en faveur du vide à combler par l'âme qui cherche son support salutaire dans une promesse sur son devenir. Elle ne peut compter de la sorte que sur la potentiation

---

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>399</sup> *Ibidem*.

du *désir de communication*<sup>400</sup>. Nous pouvons affirmer, en nous basant sur les propos de Marc Maesschalck, que l'affect d'appel qui voit le jour dans la relation analytique, se révèle comme une instance à partir de laquelle la communication devient possible. Ce n'est que dans l'espace réflexif de l'appréhension d'autrui, qu'un rapport analytique peut mener vers la reconnaissance du désir envers l'autre. L'identité témoigne de sa définition par le désir, dans la mesure où elle n'est pas immobilisée ni reléguée dans l'illusion du vide à combler, de la carence qui risque de figer le Moi dans une forme prédéterminée. Cet espacement de soi à soi demeure fondamental au moment de structurer la disposition à l'action : « L'investissement libidinal du Soi s'inscrit ainsi dans une sorte d'entre-deux potentiateur reliant l'identité incertaine du sujet et l'appel du Tout-autre »<sup>401</sup>. Ceci corrobore en d'autres termes l'«essence» qui échoit au Moi en termes d'« indéterminabilité ». On l'a dit, le Moi, la subjectivité, n'est pas un «être», mais un acte, une *Tathandlung* qui vise ici de manière permanente, la représentation du désir de connaître. L'analyse reprend ainsi sous de nouveaux termes l'enjeu de la genèse en tant que tentative d'identification permanente entre le dit et le dire, entre le fait et le faire (d'où précisément, la référence à la *Tathandlung*). La genèse de l'auto-activité mise en œuvre lors du travail analytique, ne procède pas d'une déduction par principes, mais de l'expérimentation de la vie en tant que vie pulsionnelle, que reconnaissance de soi comme pouvant connaître par soi : «Pourant, le travail d'analyse qui a été effectué a procédé d'une manière différente : il n'a pas déduit l'origine pulsionnelle de la vie ; il l'a expérimentée génétiquement, en tant que *ratio essendi* ou en tant que pouvoir-être de son existence.»<sup>402</sup>. Autrement dit, dans le contexte des *Lettres*, il est question de pouvoir reconnaître l'acheminement vers le désir d'apprendre à apprendre. La découverte du *pouvoir génétique inhérent à la pulsionnalité*<sup>403</sup> précède l'assignation de signification ou du sens prédéterminé pour l'auto-activité. L'intelligibilité de ce pouvoir ne peut donc que provenir de la genèse, indépendamment de la référence à un certain mode de compréhension du sens de l'agir en tant que signification pré-donnée ; on assiste donc à une *archi-potentialité* de

---

<sup>400</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>401</sup> *Ibidem*.

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 14.

*tout pouvoir*<sup>404</sup>. Nous insistons, cette démarche génétique fait appel à la condition d'indéterminabilité de la vie subjective et comprend le désir non pas au moyen de l'idée d'une limite déjà donnée comme vide à combler, mais comme un processus de co-limitation, seul critère par lequel une entrée dans le registre symbolique peut être effectuée. L'attention à l'éveil de la force pulsionnelle, si elle se veut accès au désir, ne peut donc présupposer la primauté de la démarche volontariste. Le désir est désir de soi comme auto-actif (une auto-activité ranimée et vivifiée par la co-limitation qui ouvre le *ce à partir de quoi* le Moi a accès en tant que monde, lieu d'où procèdent les différents objets avec lesquels il fait une rencontre heureuse, au sens de Winnicott). Ainsi, si le désir donne accès au monde qu'on vient de décrire (surtout à partir de la définition donnée par Henri Maldiney), alors la multiplicité des objets rencontrés sera immédiatement assignable à la créativité du Moi, à l'inventivité dont il sera capable de faire preuve. Déjà dans cette perspective, ce qu'on a remarqué dans l'approche freudienne, l'inscription de la pulsion dans un objet relevait d'une certaine liberté, les moyens servant à sa satisfaction étant en ce sens, infinis. L'atteinte ou non d'un objet déterminé, dans la lecture de l'archipotentiation de la pulsion, devient à ce titre secondaire. C'est la découverte de soi comme répondant à une «pulsion créative», qui confère *une marge de manœuvre*, de liberté à l'approche par le désir ; dans l'autre cas, il serait question d'appréhender l'objet par le biais de la volonté, comme assigné au préalable en tant que manque. Le lien entre créativité est désir, s'avère ainsi mis en lumière : « Cette créativité est non seulement infinie, mais insatiable parce qu'elle ne procède pas d'un manque qu'il s'agirait de combler ni matériellement, ni même spirituellement »<sup>405</sup>. Encore une fois apparaît ici selon une approche différente, la structure de la pulsion dans sa duplicité : soit en tant que motif réfléchi de l'archipotentiation de soi par le désir, soit comme assignation machinique et prédéterminée d'un moyen qui fait usage de la satisfaction organique, non pas en vue d'une réflexion intérieure, mais d'un forçage par la volonté.

La figure de celui qui entreprend la tâche d'éveiller, à savoir l'artiste auquel Fichte fait référence, doit pouvoir communiquer son propre éveil dans la représentation. On l'a dit, non seulement il doit faire preuve d'un certain «goût», mais aussi d'une pulsion

---

<sup>404</sup> *Ibidem*.

<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 18.

esthétique. Marc Maesschalck fait référence au type d'éveil qui est suscité, à savoir celui qui concerne la transmission ou communication de la force vivifiante de l'Esprit, et qui ne prend pas la tournure d'une disposition, d'un message ou d'une information. L'éveil attendu est celui de la capacité d'analyse des affects ; d'où l'idée d'une *co-interpellation*<sup>406</sup>. Le surinvestissement par la voie de la volonté doit ainsi être remplacé, voire mis en suspens, par une croyance dans le rapport, dans l'interpellation qui s'instaure grâce au motif octroyé par l'artiste. Or, il semble que le type de désir auquel on se réfère, n'ait pas été mis au clair. L'archi-potentialisation de soi, doit être requise non pas d'après la prémisse d'un *va de soi* (au sens colloquial), mais comme exigence permanente qui s'instaure dans la mesure où elle doit pouvoir venir de soi (au sens strict) par l'interpellation des affects. Le pouvoir en question naît d'un principe d'autolimitation qui se crée à l'intérieur du rapport d'apprentissage, et non du prérequis issu d'un principe déterminé : « Il s'agit, au contraire, d'assumer une incertitude, d'intérioriser un non-pouvoir, une limitation, autant celle qu'exprime autrui que celle qui s'exprime en soi aussi bien à l'égard d'autrui qu'à l'égard de soi, - bref, d'incorporer un doute non *ad extra*, comme Descartes et toute la première génération de la philosophie moderne jusqu'à Wolf, mais *ad intra* »<sup>407</sup>. La reconnaissance des limites n'est aucunement celle du vide formel relatif à l'objet qui n'est pas atteint, il est plutôt question d'une limitation qu'il faudra entretenir en permanence. Par la force qui émerge à l'intérieur du processus d'autolimitation, si on entend par là une résistance à ses propres résistances, le Moi est un dépassement de soi en tant qu'expression de la force vivifiante qui l'habite, du désir et de l'esprit.

En vue de ce qui, selon nous, demeure fondamental dès lors qu'il s'agit de saisir les divers enjeux d'une compréhension psychanalytique qui se veut héritière de la genèse des pulsions, il convient de spécifier quelques traits fondamentaux concernant le type de transmission engendré dans l'analyse elle-même. Effectivement, on l'a dit, dans le rapport qui se tisse entre analyste et analysant, la question revient à demeurer dans le courant de la force vivifiante qui en tant qu'esprit, est médiée par une *pulsion esthétique*. Or, la médiation qui s'opère n'est pas celle de la lettre morte, mais d'une communication affective qu'entretient le dispositif fondamental de l'autolimitation. Dans cette même

---

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 21.

direction qui tente de revaloriser le rapport de transmission, tout aussi structurant car il amorce la construction du réel à partir d'une position réfléchie, le cas de figure repris cette fois-ci par Alexander Schnell n'est pas celui de l'analyste et l'analysant, mais bel et bien celui du maître et de l'élève (sans que ceci implique la construction d'un lieu extérieur du savoir, car il n'y a pas de *possession*<sup>408</sup>). La compréhension qui s'instaure à partir de ce rapport, prémunit la subjectivité de toute emprise de soi dans une mécanique (cette fois-ci dans le contexte de la *Wissenschftslehre* de 1804 qui est mobilisé par Schnell). Si donc la Lettre est vivante dans la parole du *maître*, ce n'est que dans la mesure où elle n'est pas prise à la lettre. Il ne serait donc pas question d'une fidélité qui lui serait, en ce sens, redevable, mais d'une saisie de l'Esprit: « Pour que la transmission puisse avoir lieu, ce qui compte, ce n'est pas la fidélité à l'égard de *telle* expression ou de *tel* mot, mais à l'égard de l'«esprit», ce qui suppose une *médiation* à la fois *temporelle* et *réflexive* : seule la *réflexion* prémunit en effet le disciple de simplement répéter *mécaniquement* la parole du maître.»<sup>409</sup>. Le savoir ici décrit est en ce sens partageable et ne peut pas être décrit dans la logique du vide à combler par l'absence déjà donnée d'un objet. Apparaît aussi, dans cette lecture sur la question de la transmission, une co-limitation des rôles, mais qui plus est, une occupation structurante de la place du désir par le maître dans la relation d'apprentissage : « Autrement dit, ce savoir est un savoir *universel* ; le rôle du maître est d'effacer sa particularité pour ouvrir la voie, par-là, à la saisie du savoir par le disciple qui pourra alors se substituer à lui (le maître est donc un *medium* dans un double sens du terme). »<sup>410</sup>. Il est intéressant de revaloriser le geste relatif à l'attention sur soi dans un autre moment de l'œuvre fichtéenne, et qui thématise le voir redoublé propre à toute réflexibilité. En effet, le même élément essentiel est extrait à partir de l'éveil relatif à l'éducation. Cet éveil est celui de la genèse qui se structure d'une part sur le moment de l'attention, puis sur celui de l'auto-potentialisation en raison de la pulsion esthétique (en tant que découverte de soi comme pouvant agir par soi). Le mouvement d'identification relatif à la genèse, en tant que quête inlassable d'une cohérence réfléchie, on l'a déjà dit (entre le

---

<sup>408</sup> SCHNELL, Alexander, *L'effondrement de la nécessité*, MILLON, Grenoble, 2015, p. 211.

<sup>409</sup> Cf. : « Le maître est ainsi non pas un *détenteur* (au sens d'un «propriétaire» (*Besitzer*)), mais simplement un *dépositaire* (*Wahrer*) d'un savoir ; dans la mesure où ce savoir n'est pas sa propriété privée, le maître n'est qu'une sorte de *medium* de ce dernier (il le saisit et lui donne une forme d'expression) », *ibid.*, p. 204.

<sup>410</sup> *Ibidem*.

dire et le dit, le pensant et le pensé) est donc relatif au regard détaché, dans un premier moment, du monde extérieur, puis ramené vers l'attention à soi, en tant que voir du voir. La genèse ouvre le questionnement fondamental pour nous, par rapport à la spécificité du comprendre : « Ce troisième terme, nous l'avons vu dans le chapitre 4, est plutôt un type de compréhension s'auto-générisant : celui-ci ne sera plus discursif, comme l'est le concept ou l'entendement, mais il sera intuitif, un type de compréhension que Fichte appelle « lumière », renvoyant au « voir » ou à la « vision » (*Einsehen* ou *Einsicht*) »<sup>411</sup>. Selon cette approche de la compréhension, elle-même issue de la genèse décrite par Fichte lors du processus d'éducation, on peut formuler que si elle n'adopte pas la forme d'une disposition par principes (car il ne s'agit pas, dans le cas du transcendantalisme fichtéen, on l'a précisé, d'une déduction par principes, mais d'une construction), elle adopte à l'inverse la forme de l'hypothéticité catégorique, comprise comme une déprise de la nécessité qui s'oriente vers la fondation de soi et permet d'agencer un ancrage au réel. En ce sens, il nous paraît pertinent d'extraire l'interprétation sur la compréhension de l'agir sur soi comme hypothéticité catégorique, et de l'articuler à ce qui a été affirmé par Maldiney par rapport à la capacité inhérente à tout existant, de se fonder à partir de Rien. Le réel se structure non pas sur la base d'un ensemble déjà donné, auquel la subjectivité se rapporterait passivement à la manière d'une inquiétante étrangeté, mais comme le *là* à partir duquel elle peut conduire son auto-positionnement par la rencontre de l'autre. Le type de compréhension que l'on souhaite dégager au terme de nos réflexions, suivant la section qui a été consacrée à l'analyse des pulsions, s'avère en ce sens avant-coureur de l'approche du réel, de l'espace intersubjectif dans lequel se tissent l'agir et le faire. Ainsi, nous pouvons affirmer qu'il y a une dimension non réfléchie du réel, liée à sa pure manifestation en tant que réel<sup>412</sup>. Si le réel est transmis, et est ainsi tout autant pure manifestation que réflexion,

---

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>412</sup> Les propos avec lesquels Alexander Schnell clôture son ouvrage sont à ce titre éclairants, et nous donnent à voir, en d'autres termes, la dimension purement pulsionnelle, inhérente à tout agir non réfléchi qui se manifeste (ne serait-ce que comme pur agir et manifestation) : « Ces interactions auront bien entendu un impact sur le statut même du réel : en dehors de sa dimension proprement transcendante (en vertu de laquelle, comme nous l'avons montré ailleurs, le réel est « réflexion de la réflexion »), la production du réel renvoie ici à sa dimension *intersubjective* : dans la mesure où toute compréhension se rapporte éminemment à celle d'un réel et que le statut de réel est déjà affecté par la réflexion, et dans la mesure encore où il met en œuvre cette dimension intersubjective se cristallisant dans le rapport maître/disciple, le réel est contaminé par ce mouvement de manifestation d'anéantissement qui n'a pas lieu sur le plan de la réflexion, mais

la tâche qui nous incombe consiste toujours à accomplir un détachement de la pure production, de l'enchaînement de la totalité avenante qui doit pouvoir être scandée, lue, réfléchie (au sens d'une hypothéticité catégorique). C'est en effet seulement à cette condition qu'il sera possible de changer la tournure avenante de la pulsion assumée en tant que destin, pour la saisir comme un motif de la destination de soi.

Notre intérêt pour la suite de nos propos, consistera précisément à mettre en exergue la spécificité de la compréhension dans sa tournure psychanalytique, pourtant dégagée de la lecture faite par Henri Maldiney sur la question. Une telle démarche, qui réintroduit en partie certaines inquiétudes sur le sens (qui vaut comme tel, selon le point de vue de Marc Richir, à partir du moment où il est redevable à une institution symbolique), ne pourra pas être dissociée d'une réflexion qui n'est pas assimilable à la seule transmission du réel (au sens de la réalité et non du Réel traumatique). La transmission n'est saisie en tant que sens qu'à partir du moment où elle convoque la sortie de la pure production, pour devenir ensuite l'élévation vers l'Esprit prônée par Fichte, c'est-à-dire, le moment de contemplation de la force vivifiante, relative à un savoir universel<sup>413</sup>.

### *3.2. Le sens de la compréhension dans l'analyse.*

La tâche consiste à présent à questionner la notion de sens en psychanalyse, abordée certes indirectement à travers le traitement des pulsions dans le texte fichtéen des *Lettres* (tout en présupposant que le sens est en partie dégagé à partir de son lien avec l'Esprit). Si on affirme que l'accès au sens apparaît encrypté dans la parole, tantôt diffuse sous l'emprise d'un réel qui est pure production (car la parole est effectivement un produit de la culture parmi d'autres, une partie du réel transmis), tantôt introduite dans une dynamique réflexive, une compréhension lui est en principe accordée. Or la compréhension, nous l'avons dit, ne peut être reléguée à la seule considération de son remplissage en tant que

---

également sur celui de l'agir et du faire. Le réel n'est donc pas seulement le fruit de la réflexion, mais encore celui de la transmission », *ibid.*, p. 212.

<sup>413</sup> Cf., *Ibid.*, p. 211.

vide de signification donné à l'avance. Le sens n'est pas donné, il se découvre à la lumière *d'un processus d'explication avec soi-même et avec l'autre*<sup>414</sup>.

La lecture que nous souhaitons mettre en avant, s'inscrit dans le sillage d'une tentative qui vise la compréhension de l'homme par le motif «mythique»<sup>415</sup> de la pulsion. Pour ce faire, nous ferons appel à la pensée d'Henri Maldiney, en ceci qu'elle déclare la spécificité de l'accès au sens qui verrait le jour dans la psychanalyse. Or, la question concernant le type de compréhension envisagé, n'est pas dépourvue, à nos yeux, d'une critique sur l'assomption d'un sens caché. Encore une fois, le mouvement génétique dont nous sommes tributaires, renvoie à l'acception d'un sens comme redevable à la construction faite sur le vif d'une réflexion, il serait ainsi «latent». Encore faut-il se prononcer par rapport à la validité de ce qui est évoqué au nom de la *latence*.

Si la thèse bien connue de Lacan selon laquelle «l'inconscient se structure comme un langage» atteint ici tout son sens, cela est dû tout particulièrement au renvoi constamment entretenu, entre l'héritage d'une institution symbolique et sa manière d'être codée, agencée. Autrement dit, l'institution symbolique, c'est-à-dire ce qu'en général l'on entend par *culture*, a des *sortes d'effets de langage*. Marc Richir se prononce sur ce point de manière très limpide et instructive:

*À condition, donc, d'entendre, comme nous le faisons, le langage dans sa dimension ou son origine phénoménologique intrinsèque (et la plus générale), et non simplement comme langage explicitement articulé (et encore moins comme ce langage, relevant d'une institution culturelle et logique, qui fait l'objet de la linguistique), on peut dire que les troubles «psychopathologiques» de l'être humain sont des troubles de langage, et que, d'une manière plus générale qu'il nous faudra préciser, puisque c'est le but du présent essai, l'institution symbolique en général est à comprendre comme découlant de sortes d'«effets» de langage, qui ne se manifestent que par des lacunes ou des trous dans la phénoménalité des phénomènes du langage*<sup>416</sup>.

---

<sup>414</sup> MALDINEY, Henri, *Comprendre in Regard, Parole, Espace*, l'Âge d'Homme, Lausanne, 1973, p. 28.

<sup>415</sup> «L'«Urmensch» de Freud, l'*Homo Natura*, n'est pas un objet. Il n'est pas même un être originel existant, Primitif ou Nouveau-Né, mais une idée plastique dont Freud lui-même déclare qu'elle fonctionne comme un mythe : «La doctrine des pulsions est pour ainsi dire notre mythologie.» Mais de quelle manière l'homme est-il impliqué dans ce mythe. (...) De fait, l'anthropologie freudienne est une anthropogenèse dont les concepts tentent d'égaliser, dans leur auto-mouvement, le passage de l'homme nature à l'homme de la culture et de l'histoire, capable de prendre position et de répondre de son monde et de soi » *ibid.*, p. 27.

<sup>416</sup> RICHIR, Marc, *Phénoménologie et Institution symbolique*, MILLON, France, 1988, p. 30.

On entend par là qu'il est question de décoder, voire de déchiffrer un message de ce premier langage ; il conviendra néanmoins d'en retrouver la clé d'accès dans sa manifestation en tant que langage articulé. Le « comprendre » auquel on fait ici allusion est la possibilité même de lire le sens latent à la lumière du sens manifeste dans le champ de la parole, et de manière plus précise, en psychanalyse. En effet, si l'on peut dire qu'il n'y a pas de *sens caché*, le dévoilement même, en tant qu'exercice assimilable à un certain *comprendre*, doit devenir manifeste par le biais de l'identification réfléchie entre le dit et le dire. Ainsi l'articulation se fera sans cesse entre un sens latent et un sens manifeste ; la dialectique qui s'agence entre ces deux facteurs, décrit selon nous, ce qui paraît être l'intention première de la psychanalyse, à savoir, l'entrée dans le mouvement d'identification de soi à soi caractéristique de toute genèse. Or, cette capacité à demeurer dans une réflexion qui n'est pas donnée d'emblée (et cela, eu égard à la présupposition d'un sens caché), prémunit l'analysant d'y rester sous l'emprise de la croyance au lieu salutaire d'une vérité extérieure. Encore une fois, selon Henri Maldiney, le sens apparaît dans le mouvement inhérent à la dialectique :

Quand Freud déclare, par exemple, que le rêve et tout rêve a un sens, il entend bien que ce sens n'est pas donné ni au narrateur dans un vécu de conscience subjectif ni à l'interprète dans un concept objectif. Le sens d'un rêve en fait n'est jamais donné. Il ne l'est que par la dialectique du sens manifeste et du sens latent ; formes équivoques dont l'évidence stable est trompeuse. En premier lieu, le sens latent n'est pas un sens caché, c'est-à-dire une signification accomplie qu'il s'agirait seulement de découvrir. C'est le sens d'une existence qui se cache et qui se cache dans son paraître<sup>417</sup>.

La tension engendrée entre ces deux pôles, tisse progressivement la cure analytique, comme étant celle de la *direction de sens d'une histoire individuelle*<sup>418</sup>. La dialectique du sens s'avère inhérente à la tâche permanente d'identification de soi, comme pouvant devenir par soi dans la compréhension. Le sens n'est pas dégagé par l'analyste, il voit le jour dans la co-limitation entre la part subjective de la prise de conscience de soi par le sentiment, et l'interprétation autour de la cause de l'avènement de ce sentiment, c'est-à-dire, entre la partie « latente » et celle « manifeste ». Ainsi, l'analyste ne se fige pas dans l'apparente évidence du mot qu'il extrait du discours de l'analysant, comme pour saisir un

<sup>417</sup> MALDINEY, Henri, *Comprendre in Regard, Parole, Espace*, l'Âge d'Homme, Lausanne, 1973, p. 28.

<sup>418</sup> Cf. *ibid.*, p. 31.

sens qui serait donné à voir ; l'analyste ne prend pas l'analysant « au mot ». L'interprétation du mot ne fait donc office d'expression susceptible de refléter le sens latent du patient, qu'à partir du moment où elle est saisie dans la pertinence interne au déploiement du récit de la vie de l'analysant.

Si nous avons dit au préalable que la compréhension de l'homme se joue en partie sur le motif mythique de la pulsion énoncé par Freud, une autre manière d'accéder à cette *compréhension mythique* relative au déploiement d'un processus de subjectivation, concerne l'anthropogenèse elle-même, à savoir, la construction explicative autour de *l'avènement de l'homme en première personne*<sup>419</sup>. Cet avènement particulier coïncide, selon Maldiney, avec *l'entrée dans la dimension de l'être*, et inclut le passage entre *principe de plaisir* et *principe de réalité*. Sur ce point on peut se référer à la transition qui s'opère lors de la genèse du soi (que nous avons étudiée chez Winnicott), et qui coïncide avec le moment même où l'enfant se sépare de sa mère, pour rencontrer ensuite dans l'objet subjectivé qu'est le sein, le motif premier qui symbolise la séparation subie par le bébé de l'espace enveloppant, du «monde narcissique» qui lui donne une impression basale ou foncière de la totalité de l'être.

Si donc, comme le soulève à juste titre Maldiney, le processus de subjectivation peut être expliqué à la lumière d'un tel « mythe », il incombe également à la psychanalyse de prendre en charge l'explication qui en découle, car elle aménage la voie constructive vers l'explication de soi-même, avec soi-même et avec l'autre. Il est pourtant important d'ajouter par rapport à la dialectique qui s'agence entre ces deux régimes de sens préalablement mentionnés, qu'elle implique aussitôt la levée des résistances, tout en mettant en avant la force immanente à la découverte du désir : « C'est dans l'entretien analytique que la négativité des résistances et la lutte pour la reconnaissance s'identifient dans l'unique procès d'une explication avec soi-même et avec l'autre. »<sup>420</sup>. Par conséquent s'il existait une valeur revendicatrice de l'agir réfléchi dans le processus analytique,

---

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 28 : « Or, comme l'a dit Jean Hyppolite dans son commentaire sur la «Verneinung», l'anthropogenèse, l'avènement de l'homme en première personne, avec la séparation primordiale de l'espace propre et celle de l'espace étranger, y reçoivent une explication qui est, elle aussi, «de l'ordre de l'histoire et du mythe». Dans ce passage du principe de plaisir au principe de réalité, dont l'équivoque est celle de toute entrée dans la dimension de l'être, l'Idée de l'homme-nature exprime – comme les mythes de la naissance-émergence – cette situation fondamentale «de ne pas encore être éliminé du non-être et cependant d'être déjà ».

<sup>420</sup> *Ibidem*.

inhérente à la capacité à pouvoir entrer en dernière instance, dans un régime d'auto-stance (car le processus de subjectivation de l'analyse, on l'a dit, implique la rupture face à la croyance d'un lieu extérieur de vérité), alors elle doit immanquablement donner lieu, cette fois-ci d'après notre interprétation, à la notion d'hypothéticité catégorique.

L'identification de soi entre le dit et le dire qui décrit le mouvement de la genèse, s'agence donc entre le sens de la libération de soi par la négativité des résistances, et le déploiement de la faculté explicative (comme ce qui est dit) qui témoigne donc de ce décuplement de force vivifiante (pour faire référence à l'Esprit). En suivant Hegel, Maldiney fait référence à la permanence d'un effort dans le concept lors de l'analyse, là où une tension envers celui-ci doit être dirigée en tant qu'*in-tentio* : « Pour accéder à leur objet (auquel conviendrait mieux ici le mot forgé par Francis Ponge d'*ob-jeu*), l'analyste et l'analysé doivent assumer, à travers le mouvement et l'ouverture du dialogue, ce que Hegel appelle « l'effort tendu du concept » »<sup>421</sup>. L'intention ne peut donc pas être comprise sans l'emprise adéquate dans le mouvement dialectique, entre le concept et son expression, là où la découverte particulière qui voit le jour, en tant que *renouvellement des signifiants*, selon les propos de Maldiney, instaure le legs d'un geste réfléchi qui ne cède pas à l'abandon dans une illusion salvatrice, à savoir, celle qui consiste, on l'a dit, à croire dans le lieu extérieur de vérité. Il existe une alternance indépassable dans toute analyse qui se veut par la suite réussie, entre l'expression et la compréhension : « Ainsi ce double mouvement du concept et de l'objet, le déploiement des sens dans l'explication et leur recueillement dans la compréhension, l'homme en sa genèse l'accomplit à signifier le monde et soi-même »<sup>422</sup>.

Une interprétation du rêve par exemple, selon la réflexion qu'en tire Maldiney par rapport à Freud, ne peut être conçue selon le critère qui consiste à mettre en avant l'image en tant que contenu caché ou signification apte à être livrée par sa seule apparition, au critère de l'analyste, car le contenu qu'il s'agira de décortiquer dans le rapport analytique, n'est pas l'image qui donne simplement à voir, mais le discours qui se tisse autour de celle-ci. C'est donc la mise en œuvre du récit sur le rêve, qui vaut en tant que contenu véritable de l'analyse. Les images ne peuvent pas être extraites de leur fonction signifiante à

---

<sup>421</sup> *Ibidem*.

<sup>422</sup> *Ibidem*.

l'intérieur de la parole de l'analysant, elles n'ont de sens que pour se faire entendre en tant qu'expression d'un sens latent. La fixation des images rêvées s'avère, Maldiney nous l'a déjà rappelé, difficile (voire impossible) ; il ne faut donc pas confondre le sens immanent à celles-ci, avec la fixité caractéristique de toute fascination de l'image (l'image qui, précisément, dans un premier type de rapport non-réfléchi, se fait passer pour l'être de ce à quoi elle prétend se rapporter, en tant que *copie de*)<sup>423</sup>. Il est même possible d'affirmer pour ce qui est des différentes façons de se rapporter à l'image du rêve, qu'il est question d'exaucer une adhérence telle à son égard, qu'elle est susceptible de mettre en œuvre son élément signifiant, et faire ainsi valoir son expression en tant qu'image (afin qu'elle puisse se transformer en motif de sa propre compréhension), pour restituer ainsi en dernière instance, *une image de soi en comprenant*. Tel est, en d'autres termes, nous semble-t-il, le but de l'analyse du rêve, interprété à la lumière de la *Doctrina de l'image*. Toujours est-il que l'image du rêve répond à la dialectique énoncée par Maldiney, entre *sens latent* et *sens manifeste* : « L'élaboration du sens latent est le dévoilement du sens manifeste lui-même – mais rendu à l'émergence de sa fonction de signifiant à travers son statut de signifié. Sens manifeste et sens latent sont les deux pôles d'un même sens qui n'est nulle part actualisé et qu'on ne peut saisir que comme la direction de sens d'une histoire individuelle dont la dialectique dévoilante et constituante se réalise à travers les vicissitudes de la cure analytique.»<sup>424</sup>. L'analysant doit donc tenir au pouvoir signifiant de son dire (expression), à savoir au sens latent, et y demeurer au plus près du dévoilement en tant que saisie de sa propre compréhension. L'alternance s'agence en permanence, entre l'expression et son sens, entre l'*ici* et l'*là* du dire de quelque chose ; l'expression ne peut pas être coupée de la référence à soi en tant que lieu d'énonciation.

La spécificité du comprendre s'agence dans cette alternance entre le dit comme expression du sens latent, et le dire en tant qu'expression du sens manifeste. De la sorte,

---

<sup>423</sup> Plus avant, lorsqu'il sera question de décrypter le type d'image redevable au rapport réfléchi à la deuxième puissance, en tant que construction de la subjectivité en tant que *Bildung*, nous évoquerons la Doctrine de l'image fichtéenne de 1812. Par rapport à ce sujet, l'interprétation à nos yeux très instructive, faite par Alessandro Bertinetto, met en avant trois registres de l'image : le premier, en tant qu'image prétendue de l'Être ou copie (*Abbild*), le deuxième évoquant l'image en tant que telle (*Bild als Bild*), et le troisième, qui se veut une image sur la base de cette première strate de compréhension de l'image, en tant qu'image de soi en comprenant (I3 ou *Bildung*). Voir: BERTINETTO, Alessandro, « Philosophie de l'imagination, philosophie comme imagination in Fichte », *la philosophie de la maturité. Tome I, les derniers exposés de la doctrine de la science*, VRIN, Paris, 2013, p. 61-86.

<sup>424</sup> MALDINEY, Henri, *Comprendre in Regard, Parole, Espace*, l'Âge d'Homme, Lausanne, 1973, p. 31.

Maldiney tient à spécifier que le comprendre n'est pas un élément qui, venant du dehors, viendrait s'ajouter, voire s'apposer à la totalité de l'existence. Le comprendre, en tant que tel, présuppose déjà une exposition de soi à la possibilité de dire, et donc à la capacité de maintenir une distance réfléchie vis-à-vis de la totalité de l'indicible, de l'*il y a* :

C'est en ce sens que l'être ici *s'expose*, c'est-à-dire se risque, se montre, s'énonce. Il s'ensuit que la compréhension ne s'ajoute pas du dehors à l'existence comme une propriété adjacente. Il s'agit d'une forme constitutionnelle de la présence. Même l'être-perdu de l'Ici Absolu dont la présence à... se réduit à être exposé au «il y a...» est perdu sous l'horizon de sa préoccupation du monde, qui est le fondement de toute «signifiante» et de son corrélat, la compréhensibilité.<sup>425</sup>

Dans cette exposition au comprendre, s'instaure la possibilité d'avoir accès aux choses, au *ce par quoi* leur rencontre est possible *en tant que monde*. Pour Afin d'avoir accès au monde, le comprendre doit être restauré dans le soi-même : « Tous s'entendent sur ce point : le malade ne peut être restauré dans sa présence au monde que s'il est rétabli dans la compréhension de lui-même. »<sup>426</sup>. Il existe donc un renvoi constant, entre la capacité à procéder à la rencontre d'un phénomène dans le monde, et l'articulation symbolique qui prémunit la subjectivité contre une exposition au phénomène mis à nu (ou *phénomène en tant que phénomène*, selon l'expression employée par Richir). Autrement dit, ce n'est que par l'inscription de l'inconscient dans l'Institution symbolique, que quelqu'un est en mesure d'avoir un monde et donc, se faisant, est en mesure d'entretenir une distance de soi à soi (en tant que processus de subjectivation toujours mis en œuvre), pour ne pas s'engouffrer dans le *trop plein* du *Réel traumatique* ou de l'*Il y a* levinassien. Ici, nous insistons sur l'idée que ces deux termes peuvent être validés. Ce régime symbolique de l'inconscient auquel s'adresse la tentative initiale de toute compréhension, fait donc appel à la découverte lacanienne. Le langage, sous-tend la possibilité de parler d'un sens assignable aux manifestations de l'inconscient symbolique. Le pur phénomène, voire le Réel, ne pourrait pas être rendu à la clarté de sa compréhension par un langage :

---

<sup>425</sup> *Ibid.*, p.32. On entend donc par l'usage de cette expression, ce qui a été dit au préalable, quant à la question du Réel traumatique qui n'est pas inclus dans l'institution symbolique du sujet. Levinas, on l'a dit, fait usage du terme *il y a* pour faire référence au registre inassimilable du phénomène.

<sup>426</sup> *Ibidem*.

Là est sans doute, au moins pour nous, la profondeur de la découverte freudienne, mais surtout, il faut le dire, lacanienne: dans la mise en évidence de ce que nous nommerons l'inconscient symbolique, à savoir l'inconscient en tant qu'inscrit ou créé par l'institution symbolique, et qu'il faut distinguer rigoureusement de ce que nous avons désigné jusqu'ici, dans nos travaux, comme l'inconscient phénoménologique, qui est celui du champ phénoménologique. Ce qui tient cette distinction est en effet que ce qui est manqué dans la rencontre, c'est précisément, pour nous, le phénomène comme rien que phénomène, c'est-à-dire le phénomène comme phénomène-de-monde (qui est donc pour nous, l'équivalent du «réel» lacanien)<sup>427</sup>.

Richir repère ainsi la correspondance, entre une lacune qui pourrait advenir dans le champ du langage, et celle qui serait de manière simultanée constatée dans *l'être-au-monde de l'homme*<sup>428</sup>. Tel que Maldiney l'énonce avec justesse, au risque d'être confiné dans son « théâtre privé », le malade a du mal à se retrouver dans son rôle de personnage agissant exposé au comprendre. Lors de la communicabilité mise en œuvre dans la scène de l'analyse, c'est l'expression qui est présentée ; l'analyste et l'analysant ne peuvent donc que communiquer dans cet interstice, car à l'image de toute présentation d'une signification, celle-ci n'est valable qu'à partir du moment où elle se donne à voir selon le mode de l'appréhension. Dans ce dévoilement du sens latent, de ce qui est toujours voilé en tant que condition de possibilité pour la mise en œuvre de la fonction signifiante de l'expression, s'instaure la dynamique inhérente à la dialectique de l'analyse. Ainsi, si l'on revient au dit d'après lequel on ne peut pas *prendre quelqu'un au mot* pour essayer d'en dégager, à partir de cette seule expression, la totalité d'un sens, le rôle de l'analyste revient à celui de quelqu'un qui tente de déjouer le geste acquis de la découverte du sens à la manière d'une chose, tout comme le geste de celui qui prétend dévoiler le voilé (en tant que croyance relative au sens caché). A l'inverse, la traversée même du phantasme est susceptible d'assigner un sens au dévoilement lui-même ; autrement dit, le dévoilement consiste à comprendre ce qui était toujours déjà voilé en tant que geste de dévoilement. C'est à ce moment-là que l'analyse accomplit son moment remarquablement structurant, lorsque le sujet comprend l'intention derrière la tension dirigée vers le concept, comme étant celle de l'*in-tentio* derrière la *tentio*. Si, en d'autres termes, l'analyse fait valoir sa puissance émancipatrice, ce sera à partir du moment où l'analysant aura restauré de plein droit sa fonction signifiante ; en d'autres termes, si tel est le cas dans une analyse dite

---

<sup>427</sup> RICHIR, Marc, *Phénoménologie et Institution symbolique*, MILLON, France, 1988, p. 36.

<sup>428</sup> Cf. *ibidem*.

réussie, l'analyste aura bien occupé la place du désir de l'analysant. Cette traversée requiert donc une teneur dans l'instance signifiante du sens, ce dernier n'est pas donné d'emblée : « Par la parole de l'analyste, le patient est en prise sur lui-même sans que son sens lui soit aucunement livré »<sup>429</sup>.

Si par conséquent il existe une complémentarité indépassable en psychanalyse, entre l'expression et son sens, ce n'est qu'en vue de leur compréhension, et non de leur rabattement dans le cadre perceptif. Autrement dit, la perception renvoie ainsi au régime de l'immédiateté, à partir de ce qu'elle donne à voir comme sens de l'expression, et non comme expression à l'intérieur d'un sens qui se construit au moyen de la fonction signifiante mise en œuvre en l'occurrence, dans le cadre de l'analyse. Maldiney se réfère ainsi aux affirmations formulées par Ludwig Binswanger :

Percevoir la colère ou la peur dans un geste, c'est le comprendre comme geste de colère ou de peur, mais précisément ce n'est pas encore comprendre cette colère ou cette peur, ni par conséquent le geste lui-même en tant qu'expression totale de l'homme qui l'exécute. Ce qui nous met sur la voie de la distinction véritable (indiquée d'ailleurs par Ludwig Binswanger) : percevoir c'est saisir le sens dans l'expression, comprendre c'est saisir l'expression dans le sens. Nous aboutissons à cette forme paradoxale qui semble d'abord contredire la corrélation du sens et du comprendre : dans la perception, nous percevons le sens ; dans la compréhension, nous comprenons l'expression<sup>430</sup>.

Par conséquent, si l'on dit couramment qu'on *prend quelqu'un au mot*, tout en prétendant reproduire le geste de la saisie manuelle qui lui déroberait une partie de son sens, pour affirmer en fin de compte qu'on peut appréhender d'une telle manière *ce qu'il veut dire*, alors, au niveau de l'anthropo-genèse, Maldiney s'interroge sur ce qui fonde le sens. S'agit-il en dernière instance, d'une dérive de la saisie manuelle ? Qu'est-ce qu'on retrouve à l'origine du sens de dire ? : « Qu'est-ce donc qui fonde le sens ? Peut-on, par exemple, faire dériver le sens de l'appréhension orale, de l'appréhension manuelle ? Le sens de la prise en général est-il dérivé de celui que nous attribuons à la prise manuelle ? Mais la prise manuelle, même si elle permet de comparer toutes les prises, n'en est pas l'archétype »<sup>431</sup>.

---

<sup>429</sup>MALDINEY, Henri, *Comprendre in Regard, Parole, Espace, op. cit.*, p. 34.

<sup>430</sup>*Ibid.*, p. 37.

<sup>431</sup>*Ibid.*, p. 38.

À l'intérieur de la différence que Maldiney essaie de saisir, entre ce qui fait le propre du *comprendre* et du *prendre*, sont mis en évidence, d'une part, la spécificité de la donation de l'objet de manière progressive, et sa préhension totale, de l'autre. Par rapport donc à la direction désignée par le geste, à savoir, celle du moment génétique qui nous permet d'aborder l'agir en amont de toute thématization sur la fonction d'un organe, la figure de l'*appréhension* traduit au mieux ce que *comprendre* veut dire. Le comprendre donne toujours à signifier quelque chose, en d'autres termes, ouvre l'horizon de ce qui est à *saisir* (on peut bien accorder l'appréhension au comprendre), tandis que le *prendre* (qui s'assimile plutôt au modèle d'une *préhension* manuelle qui ne traduit pas le geste en soi) serait relatif à la perception. Dans un double mouvement qui doit faire preuve d'un horizon ouvert de signification, la psychanalyse demeure fidèle au principe de la compréhension (cela va de soi, on dit en d'autres termes qu'aucune instance objectivante ne peut être appliquée, voire plaquée au récit d'une vie en psychanalyse). La meilleure figure qui pourrait s'accorder au geste de l'appréhension du sens en tant que compréhension, nous paraît être celle de l'asymptote, de la ligne qui ne touche jamais l'axe, sans pour autant cesser de l'approcher. Il en résulte que si la possibilité de la signification *ad infinitum* est l'horizon du comprendre, elle s'expose aussitôt en tant qu'issue d'une perception figée, voire repliée dans une démarche objectivante. Maldiney décrit avec grâce la nature de l'appréhension par le geste (et donc, sa différence par rapport à la *préhension*) : « Le baiser n'est-t-il pas à la morsure ce que la caresse est à la préhension manuelle : une approche infinie de l'autre, à condition toutefois que cet autre ne soit pas objectivé ? »<sup>432</sup>.

Selon Maldiney, cette manifestation de la connaissance objective<sup>433</sup> s'ajuste parfaitement à la description d'une monade, imbibée d'elle-même (car image du tout dans la singularité), mais pourtant absente de toute véritable rencontre dans un monde partagé. Or, ce type de préhension ou possession du tout, abstrait l'individu de la réciprocité de l'agir, et par conséquent, nous semble-t-il, de tout critère d'autolimitation. L'autolimitation ne s'avère donc pas viable dans le foyer sécurisant d'une connaissance qui n'est pas un monde, du fait qu'il est saturé du tout en soi (pourrait-on dire encore que la monade rate le

---

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>433</sup> *Ibid.*, p. 39 : « ...avec cependant les trois cas de la connaissance objective, nous n'aurons fait que paraphraser la monadologie ».

moment d'une construction subjective en tant que quête permanente de la distance réflexive, ou de la non-identification de soi à soi). Maldiney se prononce quant au cas de figure de la monade en tant qu'absence de ce qui constitue un monde :

La monade leibnizienne n'a ni portes, ni fenêtres, ni Umwelt. Quant à son Mitwelt, il n'implique aucune rencontre ; car il est de l'ordre des co-existences sans co-présences. Quand une monade s'élève, son mouvement est compensé par celui d'une autre monade. La loi de leur rencontre n'est pas celle d'une action réciproque. Elle est inscrite dans l'idéal divin du meilleur des mondes réglé par Dieu. De telles monades, par définition, n'appréhendent rien. Elles trouvent tout en elles dans la mesure où chacune exprime toutes les autres<sup>434</sup>.

Or, c'est précisément le mode de l'appréhension qui privilégie l'*être-au-monde*, et donc en partie, une lecture faite depuis l'anatomie et la projection d'un certain comprendre relatif à la physiologie. Pourtant, cette saisie de la problématique risque de déboucher sur un réductionnisme qui s'éloigne de la saisie de sens<sup>435</sup>. L'élément d'intérêt pour notre démarche n'est donc pas l'appréhension en ceci qu'elle est décomposée dans la spécificité mécanique de la flexion et de l'extension, mais plutôt le fait que ces deux mouvements s'avèrent décryptés à la manière des deux penchants pulsionnels préalablement décrits à l'égard du Moi, à savoir, *centripète* et *centrifuge* ; corrélativement, la le premier relève d'une *appréhension du monde à partir du moi*, tandis que la deuxième décrypte l'*abandon au moi perdu dans le monde*<sup>436</sup>. La prise de position relative à toute appréhension, se fait à même le *recueillement dans l'espace propre structuré par le schème corporel*<sup>437</sup>. Si donc la sortie de soi est présumée dans toute appréhension redevable à la compréhension d'un sens, alors le schème corporel est le point 0 d'un système de coordonnées qui se structure comme un socle à partir duquel, tout agir sur soi dans la construction d'un espace propre, devient possible. Il en découle, et nous insistons sur ce point, que la construction génétique qui permet au soi d'opérer la distinction entre un espace propre et un espace étranger, à savoir, le schème du corps, s'avère constitutif, voire, est la condition de possibilité de toute appréhension de l'espace eu égard au poser de soi. Autrement dit, l'espace propre n'est fondé en dernier ressort, qu'à partir du schème corporel. Pourtant, l'appréhension inclut la

---

<sup>434</sup> *Ibidem*.

<sup>435</sup> Cf. p. 41.

<sup>436</sup> *Ibidem*.

<sup>437</sup> *Ibidem*.

sortie de soi : « L'appréhension est un acte complet en ce qu'elle inclut une sortie hors de soi »<sup>438</sup>.

Nous ne pourrions donc pas délier le questionnement de l'appréhension de celui du corps (car il est lié à sa compréhension en tant que faculté articulée-articulante), ni non plus du sens interne de ce dernier, à partir du moment où il demeure relatif au monde : « Plus généralement encore, l'appréhension elle-même est une forme anthropologique de la présence qui, comme toutes les autres, n'a à faire à quelque chose qu'à l'intérieur d'un monde »<sup>439</sup>. La question du monde comme étant l'instance à partir de laquelle toute rencontre de quelqu'un ou quelque chose, à partir de quelqu'un, demeure possible, sera spécifiée dans les recherches en psychiatrie entamées par Wolfgang Blankenburg. Cependant, si on adhère à la thèse de Maldiney d'après lequel, le sens de l'appréhension par la parole n'est valable qu'à l'intérieur d'un monde, alors, en tant que parole, elle ne pourra être réduite à la pure préhension. Cela signifie que la parole dans l'interstice réfléchi qui présuppose une distance de soi à soi, et ce à l'intérieur d'un monde communicable qui s'ouvre à la rencontre (donc, pas en tant que monade), ne peut faire l'économie de son appréhension (articulante), ni de sa condition signifiante (par conséquent, non saturée, car toujours déjà inscrite dans la possibilité de son dire, ce par rapport à quoi elle est toujours déjà articulée à la manière de l'apprésentation<sup>440</sup>). La parole, de même que tout comportement humain, rappelle Maldiney, *anticipe la possibilité de l'expression*<sup>441</sup>. La parole articulée/articulante ne peut se rapporter à la *phénoménalité débordante du monde*, que si elle n'entend pas s'emparer d'elle sous le mode illusoire de la totalité ou de l'être. L'ouverture au sens, dans la permanence du geste qui s'adresse à la rencontre sous le mode du *à saisir* (remémorons-nous l'exemple du baiser et de la caresse), ne doit pas être confondue, nous insistons sur cette idée, avec la clôture prétendue de l'Être. La parole n'est ainsi conséquente avec son propre dire, qu'à partir du moment où elle dépasse le fantôme de sa préhension sur la totalité, afin de se laisser emparer à son tour, par sa propre capacité

---

<sup>438</sup> *Ibidem*.

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>440</sup> Une présence, n'importe laquelle, demeure toujours voilée, et (...) par rapport à quelqu'un de qui on voudrait s'emparer, une telle possession, nous rappelle Maldiney à juste titre, n'est que partielle : « Quand je saisis ma table, elle n'est pas là toute entière. Sa présence me reste voilée. « Seul le « nous » de l'amour possède tout », dit Binswanger. Là où on a seulement à *faire* à quelqu'un, quand on *agit sur*, quand on *s'empare de*, il s'agit d'une possession partielle. ». *Ibidem*.

<sup>441</sup> *Ibidem*.

à signifier le monde. Ainsi, la parole demeure fidèle à sa propre démarche, celle qui traduit la *sur-prise* du phénomène, là où ce dernier ne se dévoile dans son sens qu'à partir du moment où il peut être communiqué en tant que faisant partie d'un monde. Maldiney traduit au mieux le sens de la présence : « La sur-prise n'est pas dans les choses, mais comme disent les Japonais, dans le «ah !» des choses, c'est-à-dire dans le surgissement du sens de la présence »<sup>442</sup>. La saisie totale de l'être perçu (donc déjà saturée en ceci qu'elle est achevée) ne peut être articulée (en tant que pur *être possible*) qu'à partir de son emprise sur la série des significations. Or, la totalité du perçu est articulée par la parole, toujours fidèle au geste qui ne s'empare pas, mais plutôt se retrouve dans la démarche de ce qui est à saisir : « Toute perception est en prise sur la totalité de l'être perçu, par cela que cette totalité s'articule en significations »<sup>443</sup>. L'articulation, bien que localisable dans une parole, se donne en tant qu'appréhension du phénomène selon un rapport de type pathique (revient à notre esprit, tout en nous replongeant dans les propos de Fichte, le moment constitutif de toute subjectivation, celui de l'autolimitation indiquée par le sentir) : « Ce qui s'articule en cette esquisse, c'est notre rapport «pathique» aux choses, aux êtres, au monde »<sup>444</sup>. La signification, à savoir l'articulation du sens inscrit dans un monde, a lieu dans le corps ; le savoir du corps est en ce sens le premier : « C'est dans mon corps que je sais, mon corps sait pour moi, même si, par ailleurs, je ne pense pas explicitement au danger qui m'entoure »<sup>445</sup>.

Parole, pathos et corps sont les repères fondamentaux fournis par Maldiney pour parler de l'articulation du sens dans le comprendre ouvert à sa propre sur-prise, la seule possible, à savoir, celle du phénomène non réductible à la totalité de l'être.

Si nous revenons donc sur les propos redevables à la psychanalyse, il convient d'affirmer sans ambages qu'elle ne peut aucunement prétendre extraire la totalité du sens de quelqu'un, sur la base d'une seule manifestation (geste, expression, mot) ; la tâche de la psychanalyse, soulignons ce point, ne consiste pas à *prendre*, mais à *comprendre*. Et Maldiney de dire :

---

<sup>442</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>443</sup> *Ibidem*.

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>445</sup> *Ibidem*.

Qu'est-ce alors qui distingue, là où il concerne l'homme, la saisie authentique de l'inauthentique ?

Ceci: que le psychanalyste se garde de prendre l'autre au mot, au geste, à une expression quelconque, parce que son propos n'est pas de prendre, mais de comprendre. Ce qui signifie d'abord entre autre paradoxe que la psychanalyse exclut en principe la perception intégrale d'autrui<sup>446</sup>.

Le moins que l'on puisse dire par rapport au type de appréhension qui met en avant une impression généralisante à partir d'un trait ou geste particulier, tout en employant le mode stylistique redevable à la synecdoque, afin de le déplacer du domaine relatif à la description de la chose, pour l'utiliser ensuite *en* quelqu'un, n'est en fin de compte qu'un geste aliénant en soi. Or, on l'a dit, par rapport au type de compréhension redevable à la psychanalyse, il est avant tout question de mener l'analysant vers la reconnaissance de soi comme pouvant agir à partir de soi. Si par conséquent le chemin prétendument épanouissant se met en œuvre afin de susciter l'agir de quelqu'un par la seule suggestibilité, alors l'instance foncière de la reconnaissance du désir de soi (en l'occurrence, celle de la reconnaissance d'une pulsion esthétique en tant que force vivifiante, mise en relation avec une connaissance de l'accès à cette dernière), aura été privée du processus de subjectivation. Le sujet issu de la suggestion est ainsi coupé de la cause finale en tant que connaissance de l'agir vivifiant de soi par soi ; autrement dit, il est coupé de la capacité à s'investir dans la quête incessante de son propre agir, pour demeurer sous l'emprise du pouvoir d'autrui (au sens où l'analysant serait dans ce cas de figure précis, un produit agissant de l'agir d'autrui). Dans des termes aristotéliens, l'enjeu du comprendre consiste également à dénoncer la fracture entre la cause efficiente et la cause finale, et plus précisément, entre l'auto-activité (pulsion) et la capacité à la mettre en œuvre à partir d'une cause interne au sujet (en tant que désir). Il en résulte que si ces deux causes sont séparées l'une de l'autre (une telle interprétation autour de l'enjeu de la cause de l'agir de soi par soi, nous a semblé la plus pertinente pour décrire l'aliénation), l'analysant sera dès lors soumis à la cause d'un mécanisme qui lui échappe. La compréhension psychanalytique ne peut aucunement faire l'économie du lien entre ces deux causes : « On peut prendre aussi quelqu'un par son point faible : on l'atteint alors dans sa suggestibilité.

---

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 49.

Tous ces actes convertissent l'autre en choses ustensiles et brisent en lui, dès le départ, toutes les possibilités de reconnaissance de soi et de rencontre vraie »<sup>447</sup>.

Le travail interprétatif émanant de l'analysant est le socle de l'analyse elle-même ; autrement dit, la possibilité d'un éclaircissement sur le sens interne du récit qui se tisse autour du vécu, ne pourra pas voir le jour si l'intuition intellectuelle présupposée chez l'analyste, épargne l'analysant d'une réflexion première toujours à *faire*. L'énoncé purement descriptif autour d'un événement donné en tant qu'image première, n'est pas l'objet immédiat d'une analyse ; cet objet doit bien au contraire, être soumis au travail de co-limitation à partir de son interprétation, de la présence<sup>448</sup> toujours accrue de l'analysant dans le dire de son expression. Cela renforce la perspective à laquelle nous adhérons sur l'appréhension véritable de l'enjeu analytique, et qui ne consiste pas à *prendre quelque'un au mot*. Ainsi, le tournant réflexif auquel Maldiney nous convie, ne repose pas sur une prétention de totalité, mais sur la saisie des motifs qui permettent progressivement à l'analysant de tisser au mieux le travail interprétatif sur le sens de son expression. La quête permanente de sens, en tant que sens se faisant, vise constamment sa propre transcendance : « Au contraire, l'homme est présent activement à ses expressions. Sa transcendance est originairement différente de celle de la chose. Or, c'est cette transcendance active qui est dans l'homme «la tâche de l'homme». Sa reconnaissance conditionne toute saisie authentique puisque c'est en elle – et en elle seule – que toute expression humaine est fondée en subjectivité. »<sup>449</sup>. Une telle acception de transcendance constituera pour nous un élément fondamental dans la poursuite de nos analyses, notamment au moment de définir ce qui en elle nous permet d'aborder la question de la réalité, telle qu'elle est définie en psychiatrie (plus précisément en rapport avec les analyses menées par Wolfgang Blankenburg<sup>450</sup>).

Le monde doit pouvoir s'énoncer en tant que communicable, c'est-à-dire, ressaisi à la lumière de la co-limitation des interprétations, mais qui plus est, à partir de la rencontre

---

<sup>447</sup> *Ibidem*.

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 50: « Nous saisissons cet homme-là à travers *quelque chose de lui-même*, mais ce quelque chose, conduite ou parole, pour être de lui-même (ce qu'il est ou n'est rien) exige que l'homme y soit fondamentalement présent ».

<sup>449</sup> *Ibidem*.

<sup>450</sup> Cf. BLANKENBURG, Wolfgang, « La signification de la phénoménologie pour la psychothérapie » in *id.*, *Psychiatrie et existence*, MILLON, Grenoble, 1991.

des sens par la parole signifiante : « Le monde commun n'est là que dans une situation communicative, où je perçois l'homme non selon moi, mais selon nous. »<sup>451</sup>. Pourtant, le sens en psychanalyse, comme on l'a énoncé au préalable, n'est pas donné, mais découle d'une élaboration progressive, en tant que compréhension de la mise en parole des interprétations (comme constat du processus de subjectivation et donc découverte du désir) ; le sens ne pourra pas voir le jour sans une structure fondamentale, déjà donnée, à travers laquelle l'expression est susceptible d'atteindre une certaine transcendance dans le monde. Ceci confirme l'intuition que l'on cherchera à épurer par la suite, en rapport avec la préséance de la structure qui supporte la possibilité de toute mise en parole, y compris celle descriptive, la plus basique, qui rend compte de la rencontre des choses dans le monde. Or, dans certains cas limites (ceux notamment qui remettent en question la structure de toute possibilité de transcendance par le langage), tel que Maldiney l'énonce à juste titre, la possibilité d'une analyse n'est pas envisageable, la structure du dire doit être restaurée :

Ce n'est pas une moindre confirmation de la réalité de l'agora psychanalytique que de constater qu'elle n'arrive pas à se constituer et que le dialogue est impossible là où cette transcendance fait défaut : là où le malade n'existe plus qu'au plan de ses expressions et où sa transcendance vers le monde, celle de son comportement en général et de ses paroles en particulier, est transformée en ambivalence. (Par exemple, dans les cas-limites de Schizophrénie où le maniérisme du malade n'a pas d'autres structures que le schème de sa propre image, ni les mots d'autre statut que la «Vorhandenheit»<sup>452</sup>).

Si donc il existe une préséance de la structure qui nous permet d'envisager l'analyse, il semble pertinent de repérer ce qui, au niveau de la maladie mentale, relève d'une part de la mise en suspens de la transcendance (qui mise sur la définition de soi par un processus de subjectivation), et de l'autre, ce qui implique la rencontre du sens dans l'expression d'un monde partageable (*mutatis mutandis*, la tâche de la psychiatrie «précède» celle de la psychanalyse, en ceci qu'elle permet d'instaurer les conditions de possibilité pour la mise en parole du récit d'une vie). Cela revient à dire (ce que Maldiney énonce de manière pertinente), que la psychanalyse s'annonce comme possibilité de la rencontre d'un sens, une fois l'institution symbolique ayant aménagé les

---

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 52.

conditions d'accès à la réalité (ce qui, en psychanalyse, n'est pas foncièrement remis en question par le névrotique).

Or la transcendance peut aussi être compromise dans sa définition, lorsque le refoulement fait son apparition dans un processus de subjectivation qui n'est pas dépourvu de stagnation. Cet empêchement arraisonne la temporalité dans son versant projectif, car le souci prend la forme d'un contrecoup, et ne s'aligne pas non plus dans la quête d'un désir quelconque ; le souci devient celui d'un *passé non-dépassé*<sup>453</sup>. Mais là, au cœur de la tournure psychanalytique, c'est au transfert qu'échoit la tâche de pouvoir réarticuler la transcendance vers le monde ; on l'a dit, c'est bel et bien l'analyste qui occupe la place du désir de l'analysant :

« La temporalité de l'acte du dialogue est le schème d'une transcendance vers le monde, vers un monde dont l'analysant est le foyer »<sup>454</sup>. Par conséquent si la transcendance vers le monde est enlisée depuis son attachement affectif au passé (nous répétons, *non-dépassé*), de sorte que la projection n'est pas orientée vers un futur, mais plutôt signée par la forme du révolu, un nouveau lieu de projection, cette fois-ci structurant, devra s'annoncer comme possible dans la figure de l'analyste. La mise en œuvre du sens par la parole, détourne la projection de son ancrage au passé et instaure ainsi les conditions pour le déploiement de nouveaux repères qui suivent le travail d'organisation des résistances à l'intérieur de l'analyse ; le transfert est toujours déjà impliqué : « L'ordre organisé des résistances à travers lesquelles il (le transfert) se meut est tout autre que l'ordre chronologique des enchaînements conflictuels : il dépend du conflit de l'analyse et du style concret de la situation analytique »<sup>455</sup>. La compréhension s'agence au fur et à mesure d'une prise de perspective face au *va de soi* de l'avènement des résistances ; le lieu qui se crée pour l'élaboration réfléchie de leur récit, est celui du transfert. Le renvoi permanent de la scansion sur l'interprétation de l'analysant, suit le schème de la transcendance vers le monde. Le dispositif qui se met en place, si l'on suit avec justesse les propos esquissés par Maldiney sur la psychanalyse, entend dévoiler ce qui, en tant que type de geste, relève d'une compréhension relative au sens de l'agir. En fin de compte, le legs propre à la cure

---

<sup>453</sup> *Ibidem*.

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>455</sup> *Ibid.*, p. 54.

psychanalytique, entend nous semble-t-il, délivrer non pas une interprétation (déjà donnée dans l'image d'un *être à devenir*), mais plutôt une manière de se rapporter au courant d'interprétations sur les événements de l'existence. Ceci relève en partie cette fois-ci, d'après Maldiney, d'une assomption du souci de soi (non pas en tant que souci révolu ou passé non-dépassé, tel qu'il a été décrit tantôt) selon le sens du *Sorge* heideggérien. Cette prise en charge de soi, comme cure immanente au processus de subjectivation propre à l'analyse, renvoie à la mise à distance par l'analyste, de l'enchaînement des *rapports pathiques* et de la *dynamique du transfert*<sup>456</sup> (ce par quoi l'analysant est mû dans une première instance de l'analyse, mais qui dessine aussitôt la limite, voire le contour et la forme d'une répétition à outrepasser). Or, eu égard à l'assomption de l'ouverture à l'au-delà de la limite connue, l'analysant entend non pas la fixation d'une forme donnée au préalable, mais sa compréhension dans l'écart réflexif de soi à soi. Ce vide constitutif, à la lumière d'une analyse qui donne à voir l'apport de la cure, dessine la possibilité de construire une nouvelle figure de subjectivation. Cet évidemment structurant, immanent au processus de subjectivation, est repris par Jacques Lenoble qui tente de décrypter le passage d'une jouissance répétitive vers la *dimension réflexive dont elle fait l'objet*<sup>457</sup>. La jouissance apparaît donc initialement à l'insu de quelqu'un, dans son pur avènement irréfléchi en tant qu'agir sur soi (voire, comme auto-activité ou pulsion pure). Or, si l'analysant délaissé dans une première instance dans le vide de l'au-delà de la limite connue, selon le contour qui s'y dessine par l'assomption de l'écart réfléchi, peut se retourner vers la jouissance et l'appréhender en tant que contrecoup de ce qu'il est néanmoins parvenu à «se donner», alors l'effet même de son auto-activité, de sa pulsion, sera pris en charge (le sens du *Sorge* heideggérien sera ici pertinent). Le basculement

---

<sup>456</sup> *Ibidem*.

<sup>457</sup> LENOBLE, Jacques, « Le dernier enseignement de Lacan : vers une approche réflexive du Un Réel », *op. cit.*, p.18-19. Le passage entre la pure jouissance et la dimension réfléchie qu'elle donne à voir est décrit en trois moments qu'il convient à juste titre de retracer pour la poursuite de nos intérêts : « Il s'agit à la fois de reconstruire le noyau de la jouissance répétitive, de la reconstruire comme l'effet de la jouissance que l'on «s'est donné» ouvrant ainsi à la fois la dimension réflexive dont elle est l'objet, la capacité d'acte dont elle témoigne et en même temps la méconnaissance dont sa répétition est la manifestation. Cette opération, on l'a indiqué ci-dessus, est réalisée en trois temps, à savoir : a) la reconstruction de la représentation identitaire qui nous surdétermine, b) une opération « d'évidemment », c'est-à-dire l'assomption du «vide unitaire» qu'implique une telle attention à la réflexivité de l'action et qui doit donc définir notre rapport à cette identité singulière d'arrière-plan et c) l'ouverture possible à un acte de déplacement et d'initiation d'une nouvelle figure possible de subjectivation ».

foncier de tout agir réfléchi sera de la sorte repris cette fois-ci à la lumière de la *Selbstbestimmung* et non de la *Schicksal* (en tant qu'auto-donation des limites de l'agir propre). Ici on voit la correspondance avec l'accès à l'identification entre l'agir et le dire caractéristique de toute genèse, notamment celui relatif au concept de pulsion chez Fichte.

La spécificité de la compréhension réside, on l'a dit, dans l'expression de son sens, non pas sur ce que le chemin perceptif de l'expression nous donne à voir depuis l'interprétation du sens (car alors, elle ne serait pas réfléchie). Maldiney réitère cette distinction entre perception et compréhension : « Mais du percevoir au comprendre, le rapport à l'expression est inversé. Dans la perception, nous allons de l'expression au sens et nous percevons, comme nous l'avons dit, le sens de l'expression. Dans le comprendre, nous allons du sens à l'expression. Comprendre, c'est l'expression dans le sens »<sup>458</sup>. Or, dans la logique du comprendre, si le pari consiste à ressaisir la portée de toute expression imbibée d'un sens qui s'exprime, et s'agence donc à la manière d'un mouvement génétique qui récupère l'identification entre le dit et le dire, alors la psychanalyse ici entendue, devra faire preuve de la consistance de traces ou repères dont l'analysant parvient à s'approprier. En effet, appréhendée dans toute sa justesse, chaque expression contient le germe de son avènement en tant que compréhension ; en toute rigueur, aucune expression n'est dépourvue de sens ni ne peut, de la sorte, être lue comme du *non-sens*. La seule manière dont il serait judicieux de déchiffrer une telle opacité liée au dire, serait bien celle d'une expression faisant preuve d'un *contre-sens*<sup>459</sup> ; ainsi, l'expression détient la clé de l'accès à son sens en tant qu'expression du comprendre, elle *n'y est pas pour rien*.

L'ouverture à la possibilité d'une nouvelle forme de subjectivité voit le jour à partir de la co-limitation réflexive des interprétations sur les événements. Nous insistons, dans le rapport analytique, et ceci devient évident à partir de la trace léguée par Maldiney jusqu'à présent, sur l'idée que le sens ne découle pas de la seule thématization que l'image de l'interprétation nous délivre (ceci dit, pour autant que l'analyste ne soit pas sous l'emprise de sa propre projection), mais plutôt de son évidence, à l'endroit où le sujet découvre l'espace de sa réflexivité, comme étant celui d'une nouvelle manière de se rapporter à

---

<sup>458</sup> MALDINEY, Henri, *Comprendre in Regard, Parole, Espace, op. cit.*, p. 57.

<sup>459</sup> *Ibid.*, p. 56: « Comprendre c'est donc com-prendre ce contre-sens dans un ensemble de contre-sens régi par une même loi de contrariété (par exemple, l'inversion des conduites d'ouverture au monde en conduites de fermeture) et nous retrouvons le sens étymologique du comprendre : prendre avec, prendre ensemble. ».

l'écart de soi à soi : «L'analyste est un point de jonction des rapports de communication et des rapports d'intersubjectivité. L'échange a lieu entre ces deux plans. S'il ne prend pas l'autre au mot, s'il ne se prend pas lui-même à la parole de l'autre, quelque chose cependant qui leur est commun est en jeu dans ces paroles. Ces figures sont aussi les siennes en tant que possibilités humaines »<sup>460</sup>. Même, si l'enjeu revient à rétablir l'assise sur ce qui rend possible tout type de communication, en ceci qu'on fait référence aux troubles qualifiés de fondamentaux (ceux qui, comme on le verra plus tard, relèvent d'une remise en question de la réalité), le psychiatre intervient afin de réintroduire le lien entre un *monde particulier* et un *monde en général* ; la possibilité d'un monde communicable repose sur la *vie universelle*, celle d'un Esprit qui insuffle la transcendance de toute force vivifiante. Sur ce point Binswanger, qui traverse de part en part les réflexions de Maldiney quant à la saisie du sens dans la compréhension, entend la tâche du psychiatre depuis le rétablissement du lien avec la *vie universelle*, avec la possibilité même de faire resurgir la faculté du malade à participer au monde de la culture (en d'autres termes, celui de *l'Institution Symbolique*). La communication est aussitôt rétablie que l'est la faculté de penser :

Les hommes pensent habituellement quand on leur demande de penser – que cela doit être quelque chose de particulier, d'individuel, ceci n'est qu'une illusion. (...) il y a des moments où l'homme doit décider s'il veut garder une pensée individuelle, son «théâtre privé» comme dit un malade, son arrogance, son orgueil et son défi ou bien si, entre les mains du médecin, médiateur initié entre le monde particulier et le monde en général, entre l'illusion et la vérité, l'homme veut bien s'éveiller de son rêve et prendre part à la vie universelle, au κοινός κόσμος <sup>461</sup>.

Or, la rencontre de l'expression traversée par la possibilité d'énoncer son sens, est toujours déjà entamée à partir d'un langage essentiel, à savoir de celui relatif à la condition de possibilité de la structuration de tout langage qui soude la distinction basale ou primigène, entre un monde extérieur et un monde propre. Effectivement, si l'expression fait preuve d'une oscillation, entre le sens de l'identification de soi dans l'expression, et la permanence dans un rapport de limitation autour des interprétations sur le récit de l'existence, la psychanalyse reprend alors respectivement ces deux facteurs, en tant que

---

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>461</sup> BINSWANGER, Ludwig, *Introduction à l'analyse existentielle*, Les éditions de Minuit, Paris, 1971, p. 221.

réactualisation de la genèse du soi dans le processus d'identification entre le dit et le dire. Or, selon Maldiney, il appartient tout particulièrement au poète, de nous livrer une représentation de son dire tout en la disant, d'opérer de la sorte un renversement du langage tel qu'il puisse assister à son propre choc, voire, à la vacillation de la possibilité de son dire. Le poète, si l'on oriente pertinemment les propos de Maldiney, vise à recréer la suture, voire le symbole qui s'appose au moment de la constitution du soi (autrement dit, d'une individuation première) lors de la distinction entre l'extérieur et l'intérieur. Il s'avère pertinent de procéder à une distinction entre le monde particulier dépourvu de toute possibilité de transcendance (car il se suffit illusoirement dans le théâtre privé de son dire), et le monde intérieur qui, pour devenir tel, doit faire preuve de son énonciation. Ce qui s'érige en *En soi* doit contraster avec l'expression de sa transcendance en tant que monde communicable, une certaine objectivité est requise. L'extimité est corrélative d'un monde intérieur : « Dans ce déliement de sa transcendance vers le monde, qui pourtant la constitue, la subjectivité s'érige en En Soi sous la forme d'un monde intérieur qui, pour être un monde, doit recevoir un statut objectif »<sup>462</sup>.

Dans cette même direction, là où ledit *langage essentiel* recouvre symboliquement la suture entre l'extérieur et l'intérieur qui témoigne de l'harmonie entre l'*ici* et le *là*, Maldiney nous conduit vers une autre nuance attribuée au fondement du sens. Si donc on affirme couramment de ce dernier qu'il résulte d'une thématization circonscrite dans un champ de signification déterminé, et l'on présuppose par là-même aussitôt l'existence d'une acception *non courante*, l'enjeu consistera cette fois-ci à penser le *non-thématique*. Maldiney entend le moment non-thématique comme simultanément lié à celui de l'expression, de l'ouverture au monde : « Elle (à savoir, selon Maldiney, l'intentionnalité en tant que liaison entre le sens et la forme) repose sur le moment non-thématique et inintentionnel de leur commune genèse où la forme croissant à l'intérieur d'elle-même est, en tant qu'extériorisation motrice-significative, l'esquisse d'un mode d'ouverture au monde où toutes les directions de sens ont leur origine et leur horizon »<sup>463</sup>. Ceci dit, le mouvement de la genèse, s'inscrit dans le geste qui vise le motif de soi à partir de sa pure extériorité en tant qu'expression, tout en atteignant progressivement, la forme de son

---

<sup>462</sup> MALDINEY, Henri, *Comprendre* in *id.*, *Regard, Parole, Espace*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 63.

apparition. Dans cette mesure, bien qu'étant momentanément éloignée de notre champ de compréhension, la pensée du motif<sup>464</sup> nous renvoie au dépassement de la représentation qui se donne initialement à voir par sa seule répétition (l'ornement selon Maldiney), et nous achemine ainsi vers l'œuvre en quête de sa propre cause, celle qui est à l'origine de son ouverture. En effet, la répétition de la forme en tant que principe ornemental, repose sur un fondement qui est déjà donné, ce qui n'est pas le cas de l'œuvre d'art liée à l'*expérience esthétique* : « Là où il est question du fonctionnement d'une œuvre d'art, le type d'activité qu'on attribue aux formes doit avoir son fondement dans l'expérience esthétique et ne saurait y être importé d'ailleurs »<sup>465</sup>. On l'a vu, par rapport au sentiment esthétique lié au processus d'apprentissage, ce dernier est vécu en tant qu'auto-potentialisation de soi. Mais, si un détour de la pensée sur le sens en psychanalyse nous paraît viable, afin de réfléchir sur le motif dans l'œuvre d'art, cela est redevable au traitement particulier que Maldiney fait de la pulsion esthétique ; car en effet, ce qui caractérise la création du *là* de l'œuvre d'art concerne précisément le fondement indépassable d'une expérience esthétique dans l'auto-activité ; mais qui plus est, la genèse de toute œuvre d'art trouve la possibilité de sa rencontre à l'intérieur de l'expérience de la puissance de soi, et non d'un dessein formel imposé en amont. À cet égard, si Maldiney reprend l'expérience communicable de l'œuvre d'art en raison du lien indépassable qu'elle ménage avec l'esprit, autrement dit, s'il s'agit d'une expérience esthétique développée ou exercée par l'éducation du goût (ce qu'on a dit chez Fichte), en tant qu'œuvre d'art, elle sera en mesure de traduire la genèse de la forme. Il ne sera pas seulement question de *la présence de l'œuvre*, mais de *la présence à l'œuvre* : « La forme n'est active que sur le chemin d'elle-même qui est la voie de l'œuvre en sa genèse. «Weg ist Werk» »<sup>466</sup>. Par conséquent si l'œuvre d'art abrite la compréhension de son sens et ne peut, dès lors, être restreinte à une quelconque forme inerte donnée par avance, la forme qualifiée de *vivante*, témoignera à son tour de l'activité

---

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 174. Maldiney se prononce dans *Art et Pouvoir de Fond* par rapport au motif de la communication universelle que l'on retrouve dans l'œuvre d'art, celui qui réunit la forme et le fond dans l'apparition du monde : « L'art est en état d'origine perpétuelle dans ce moment originaire du motif qui n'a pas de nom en français mais que la langue allemande nomme «*Mal*» : un élément érigé en centre de communication universelle focalise l'espace et le temps de la présence, de telle sorte que c'est à partir de lui que le monde a lieu, qu'il y a. (...) Le «*Mal*» est la forme originelle et originaire du monumental, Monument se dit en allemand *Denkmal*. Denkmal c'est à la fois le corps et le signe (σῶμα - σῆμα) d'une pensée dont l'expression est une avec la formation ».

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 66.

qui la traverse. Le trajet que suivra ce cheminement ne pourra pas être remplacé par une fixation quelconque : « L'acte cosmogénétique qui engendre l'œuvre se déploie en espace de présence dont les formes sont des fonctions exploratrices. »<sup>467</sup>. Il en découle que si la couleur crée l'espace dans lequel advient l'œuvre picturale, son rôle ne consistera plus à remplir un manque dessiné, mais bien à repousser les limites qu'elle se donne. Autrement dit, conçue dans toute son authenticité, l'œuvre d'art témoigne d'un processus d'autolimitation. Ce que l'œuvre d'art nous donne à comprendre, ne peut pas être délié d'une image de ce qui la constitue en tant que pensée imageante (*Bildung*), voire imbibée de sa propre formation : « La parenté du *Bilden* (former) et du *Denken* (penser) a sa justification dans le *Denkmal*, dont le *Denken* est un *Bilden* et qui – comme œuvre d'art – communique directement avec la poétique dont l'acte propre est *Dichten* »<sup>468</sup>. La construction (*Bildung*) de la pensée dans le dire, articule certes l'instance relative à la constatation d'une forme, sans lui attribuer pour autant le legs d'une pure extériorité qui n'aurait pas été reconnue dans l'immanence d'un processus d'autolimitation. Or, le dire du poète, si l'on suit les propos tirés plus haut Maldiney, radicalise la construction de son motif lorsqu'il échappe aux artifices de la langue connue, pour aller à l'encontre de sa propre possibilité. La genèse de la langue atteint dans la figure du poète son fondement ultime, d'où l'expression *langue essentielle* employée par Maldiney.

Toute langue est en ce sens tributaire de la *langue essentielle*, car son avènement en tant que parole articulante, est susceptible d'anticiper les structures d'un monde intérieur à l'atteinte de son objectivation. Dans cette mesure, selon Maldiney, si on se rapporte au cas de figure du schizophrène, pour qui la dimension du monde est soustraite (tout du moins remise en question), la parole n'apparaît pas dans sa dimension génétique, c'est-à-dire motivée par l'identification entre le réfléchi et le réfléchissant, mais demeure plutôt fragmentée dans l'apparition indifférenciée d'un flot de mots dénués de rapport connexe les uns par rapport aux autres. Chez le schizophrène les mots ne composent donc pas la possibilité *d'être en prise sur les choses*, au sens où ils seraient *parlants*, mais au contraire, ils seraient plutôt figés comme autant de *réalités données* ou *parlées*. Une telle réalité, non pas construite par un monde *parlant* qui s'annonce de par son

---

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>468</sup> *Ibid.*, p. 178.

identification dans la réflexion, mais qui s'avère plutôt *parlée*, en ceci qu'elle se donne à écouter comme un simple défilé inconnexe des mots, anticipe la nature des hallucinations auditives. Et Maldiney de dire :

Quand se dissout la dimension du «Zuhanden», la parole cesse d'être en prise sur les choses, elle n'est plus parlante, mais parlée ; ou plutôt, le projet verbo-moteur est à son terme dans le mot lui-même. Au lieu d'anticiper les structures du monde par l'organe de la parole articulante, le schizophrène se tient en face des mots eux-mêmes. Il est un homme qui s'écoute parler et cela en deux sens. D'une part, il est en face des mots comme des réalités données en soi, attentif à leur articulation objective ; en sorte qu'il les entend se parler eux-mêmes à la façon des paroles « gelées » de l'Ile sonante : indépassable expression rabelaisienne du mode d'apparition des hallucinations auditives<sup>469</sup>.

Le défilé des mots est enlisé par l'assignation d'une réalité (déjà parlée) qui ne répond pas à la construction d'une parole, d'un symbole capable de souder le rapport entre soi et le monde. L'écoulement des mots chez le schizophrène déborde ainsi toute emprise réflexive, y compris le registre le plus basal du geste ostensif, celui *en prise sur les choses* (pour reprendre l'expression de Maldiney). L'expressivité exacerbée poussée au maniérisme, enveloppe la possibilité qu'a le malade schizophrène de faire contraster son monde intérieur. En ce sens la pose ne peut aucunement remplacer l'acte qui vise le positionnement chez l'individu : « Or, l'essence du maniérisme, Binswanger l'a montré, c'est la pose, acte typique du *modèle*. Acte sans action, c'est-à-dire sans ouverture ni dépassement vers le monde »<sup>470</sup>. Quoique non défini de manière explicite par Maldiney, le rapport entre monde et sens est véhiculé par l'affectivité ; l'épreuve pathique (Maldiney reprend ici le terme d'Eschyle *πάθει μάθος*) relève d'une assise à partir de laquelle l'homme est en mesure de transcender. Toutefois, la seule dimension pathique ne suffit pas dès lors qu'il s'agit d'opérer l'ouverture au monde ; l'instance de la communication entre les choses doit en découler. La transcendance, selon sa lecture au regard de la psychiatrie, fera l'objet de nos réflexions tout au long du chapitre à venir, plus précisément dans le sillage du travail entamé par Wolfgang Blankenburg qui repère quant à lui, une impasse dans l'agir du schizophrène, en particulier lorsque l'appréhension même de la réalité est remise en question. La question qui demeure tout aussi essentielle au développement de

---

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>470</sup> *Ibidem*.

nos propos, on l'aura vu, est bel et bien celle du monde (déjà abordée dans la section précédente au moment de nous référer au travail de Winnicott), elle présuppose dans le registre de la genèse du Moi, la possibilité d'opérer la distinction basale, comme on l'a dit, entre un *ici* et un *là*. Or, dans certains cas de figure, le renvoi au soi est mis à l'épreuve, et ne permet donc pas à quelqu'un d'être rapporté au monde comme au *ce à partir de quoi* la rencontre d'une chose devient possible. Le fait que par une certaine image reçue, la figure de l'autiste soit identifiée à tort à celle de quelqu'un qui se replie sur soi, nous empêche de voir, selon Maldiney, la dimension du rapport contenue dans le *à* de *l'être-au monde*<sup>471</sup>.

Au moyen de la mise en lumière de la construction du monde, dans son rapport à la genèse de la subjectivité, Maldiney pose la question qui ne va pas sans opérer un retour au questionnement d'ordre proprement psychanalytique, quant à la distinction entre le réel et l'imaginaire. C'est à ce moment-là que la fonction symbolique du père, intervient pour expliquer ce qui relève de la construction d'une limite primordiale, et qui permet par ailleurs un processus d'identification et désidentification permanentes, fondamental dans tout processus de subjectivation. Autrement dit, l'autolimitation, selon nous devenue un motif de compréhension quant à l'écart fondamental de soi à soi en tant que critère de réflexivité, dépend, au niveau de la genèse du Moi, de la limite tracée par le père. Ce faisant la réalité se structure, dès le plus jeune âge ; Maldiney évoque aussitôt la figure incontournable de Lacan :

A nous en tenir au père, nous savons combien son statut est ambigu. Il est à la fois réel et symbolique. Ce qui n'est qu'une manière d'orienter la question : où est la limite du réel et de l'imaginaire dans le monde de l'enfant pour qui le symbolisme est un facteur décisif de la constitution du réel (y compris sa propre réalité) ? Lacan note que le père symbolique est essentiellement le père mort<sup>472</sup>.

Autrement dit, le rapport que l'enfant entretient à l'égard du père est avant tout structurant, il permet le passage au monde de par sa fonction symbolique. L'expérience de la fonction du père est foncière au sens où elle permet d'entretenir la limitation à l'intérieur

---

<sup>471</sup> Concernant l'autisme et la difficulté du retour au soi : « Si mal nommé que soit l'autisme (en ce qu'étymologiquement, il porte à croire que la perte du monde renvoie l'homme à soi-même, alors qu'avec le monde il a perdu son moi qui lui est devenu étrange et étranger), il reprend ici un sens neuf à une autre profondeur. Il exprime la thématization du moi dont les comportements ne sont plus fondés dans le *à* de l'être au monde » *ibid.*, p. 72.

<sup>472</sup> *Ibid.*, p. 73.

du processus de subjectivation. Chemin faisant, la subjectivation déterminée d'après la direction significative indiquée par le père<sup>473</sup> dans le processus d'ouverture symbolique au monde, est impliquée dans une dialectique d'identification et de désidentification ; le Moi se constitue à l'intérieur de cette direction : « L'identification est un succès là où elle échoue, un échec là où elle réussit. L'identification au père est décisive pour la reconnaissance du Moi, mais aussi décisive est la Verneinung qui la refuse. L'Œdipe est en liquidation dans l'acte de sa constitution même ; l'universelle Verneinung représente la négativité du non-thématique à l'égard de tous les thèmes où il est objectivé »<sup>474</sup>. Maldiney entend par là que le risque consiste à reproduire non pas la fonction du père qui viabilise l'ouverture au monde, mais plutôt, en tant que blocage, le thème lié à sa personne. Si l'identification au père a en effet une valeur indicative, dans la mesure où elle procure la signification à l'ouverture dont a besoin l'enfant au moment de constituer son Moi, la désidentification s'avère tout aussi primordiale au moment de corroborer l'héritage de l'action paternelle (elle ne tient pas à sa seule image !). Le legs de l'agir par l'autolimitation, et plus précisément de la capacité à comprendre symboliquement l'accès au monde, relève également, en ce sens, d'une distinction structurellement acquise entre le réel et l'imaginaire. À l'intérieur de cet apprentissage inhérent au processus de subjectivation, se situe une phase d'une importance majeure qui recrée par le biais de l'acte ludique, la capacité qu'a le corps propre à se *réaliser perpétuellement dans les directions significatives du monde*<sup>475</sup> puisque la découverte du *corps propre* se fait aussi, selon Maldiney, dans le jeu, en tant que découverte de la création singulière, elle est circonscrite à un espace qui se veut aux marges du monde infantile et familial : « Il lui suffit (au *monde enfantin*) d'un dessous de table, d'un coin de cuisine ou de jardin dont l'enfant fait une enceinte. Tel est l'espace ludique, ce templum de la règle, dont les limites ne sont ni objectives ni symboliques, mais existentielles »<sup>476</sup>. Le jeu réaménage pour l'enfant la manière de se rapporter à l'espace ; il met ainsi en œuvre, le dévoilement du *comment de sa présence*<sup>477</sup>.

---

<sup>473</sup> « Le père est l'être dont les entrées et les sorties entrouvrent la porte sur le monde du dehors où il est le tout-puissant maître d'œuvres et auteur des tâches mystérieuses » *ibid.*, p. 74.

<sup>474</sup> *Ibidem.*

<sup>475</sup> *Ibidem.*

<sup>476</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>477</sup> *Ibidem.*

Maldiney nous met en garde contre une interprétation thématique de la constitution subjective sur la base des rapports entretenus au cœur du noyau familial ; si les liens à l'égard de la mère ou du père prennent une ampleur aussi considérable dans l'analyse, cela est avant tout dû au fait qu'ils sont *l'expression d'une situation première* ; il n'est certainement pas question de rabattre toute interprétation en suivant le dessein de la triade père-mère-enfant, mais de comprendre son rôle au moment de structurer le processus de subjectivation. De telles structures psychiques ou directions significatives, relatives à la manière dont il est possible de créer un lien avec l'autre (Maldiney fait référence à l'existential du *Mitwelt*), se façonnent affectivement dès le plus jeune âge : « Les directions significatives du *Mitwelt* que sont les rapports affectifs de l'enfant avec le père et la mère, loin de s'épuiser dans l'identification thématique au père structurent toute l'expérience de l'enfant, parce qu'elles sont l'expression d'une situation première – du fait que l'enfant est au monde dès sa naissance »<sup>478</sup>. À ce stade, l'intention ne consiste pas uniquement à aménager une typologie existentielle du vivre ensemble, mais également à rendre explicite, au moyen de la manière d'être rapporté à une multiplicité de directions significatives, une distinction qui aille bien au-delà d'un *monde intérieur* et d'un *monde extérieur*. Effectivement, comme l'affirme Maldiney, les formes du *In-der-Welt-Sein* font aussi bien référence au monde propre (*Eigen-Welt*), au monde environnant (*Umwelt*), qu'au *Mitwelt* (monde de la rencontre)<sup>479</sup>. Si les structures de l'ouverture significative au monde peuvent faire appel au partage de l'analytique existentielle dès lors qu'il s'agit de cerner quelques nuances sur des questions essentielles comme celles de la présence aux choses, le rapport au corps propre, ou encore le rapport à autrui<sup>480</sup>, alors le moyen privilégié au moment de reconstituer le sens de l'expression d'un monde, est le langage. Ainsi, la direction du sens de l'expression indique *toujours déjà* l'Autre comme dépositaire de la cure ; autrement dit, la reconnaissance de la reconnaissance de l'autre est aussitôt une issue de la pure expressivité, on l'a vu, en tant que maniérisme ou défilé d'un flot de paroles qui n'a aucune prise sur quelque chose ou quelqu'un. De ce fait, la reconnaissance d'autrui comme endroit de la cure psychanalytique, est aussitôt découverte du désir, en tant que désir du désir de

---

<sup>478</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>479</sup> Cf., *Ibidem*.

<sup>480</sup> Cf., *Ibidem*.

l'autre. Il est alors possible de repérer une émergence simultanée de l'ouverture significative du monde, et de la reconnaissance du désir, en tant que désir de la reconnaissance :

C'est seulement en ce moment logique que sont justifiés ces thèmes de la reconnaissance du désir (c'est ici le désir dont le signifiant est le phallus) et du désir de reconnaissance (ce n'est que maintenant que le désir en général est aussi, d'une certaine manière seulement d'ailleurs, désir d'être reconnu : en fait d'abord désir de l'Autre, puis désir du désir de l'Autre, enfin d'être désir d'être signifiant pour son désir) – tous thèmes qui, à cause de la «reconnaissance» qui ne peut se faire que dans le monde, requièrent l'émergence de la signification<sup>481</sup>.

On relève déjà chemin faisant, une première indication quant à la reconversion de la pure expression portée à vide en tant que pulsion aveugle (ou ce qui revient au même, auto-activité à l'insu de soi), vers sa restructuration en tant que désir par le langage. Le devenir conscient dans le monde (saisi à partir de la conscience de quelque chose), corrélatif au phénomène du langage, ne peut donc advenir qu'à partir de la médiation réfléchissante d'une autre extériorité qui, nous semble-t-il, atteint le caractère d'autrui. Quant à ce devenir conscient par le langage, Marc Richir se prononce en ces termes à son sujet : « Autrement dit, la conscience (le phénomène de langage) se rapporte originairement à l'extériorité d'un « monde » (trace de lacunes de phénoménalité), mais ne peut se rapporter à elle-même, dans son intériorité (dans la re-schématization en langage) que par la médiation d'une autre extériorité (le phénomène dont est reçue l'empreinte schématique) »<sup>482</sup>.

Dans le monde par le langage le devenir conscient advient en tant que parole, il s'annonce par l'emprise sur la coïncidence entre direction significative et situation

---

<sup>481</sup> JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, PUF, Paris, 1984, p. 136-137.

<sup>482</sup> Il faut à ce titre comprendre ce qui relève du caractère de l'«autre», en tant qu'il est en mesure de «ressusciter le phénomène de langage» ; si bien qu'il occupe initialement la place de l'Autre, il s'avère pourtant constitué d'un corps autant symbolique que factuel, susceptible d'influencer schématiquement, à son tour, mon corps factuel et symbolique. Richir déclare que : « Si l'autre est capable de ressusciter en moi le phénomène de langage, de m'inciter à la re-schématization en langage, c'est qu'il paraît lui aussi, bien que situé originairement au lieu de l'Autre, comme le recroisement et la fission, qui me font, d'un corps symbolique et d'un corps phénoménologique, d'une 'matière' symbolique (...) par suite, de cette matière dure et solide où son corps symbolique se détermine aussi comme corps factuel, et de cette matière plus fine et plus subtile qui, en tant que matière d'un organe, est en quelque sorte matière phénoménologique, 'matière schématique' capable aussi de recevoir, tout en demeurant vierge, toute empreinte schématique possible ». RICHIR, Marc, *Phénoménologie et Institution symbolique*, MILLON, France, 1988, p. 73.

communicante (privilégiée en psychanalyse). À ce titre, il convient de faire un bref détour afin d'élucider la distinction entre parole et discours. Par rapport au premier cas de figure, l'on fait référence à l'affirmation du sens du sujet dans le monde :

En fait la relation de la parole, parce qu'elle est dialogue, suppose un monde commun aux interlocuteurs. (...) On verra que le sens de la parole alors est dans l'affirmation de la certitude du sujet. L'horizon de cet acte de parole, c'est le monde, c'est aussi la langue, telle que Saussure l'oppose pertinemment à la parole. (...) Il apparaît maintenant que la parole se différencie très nettement de cet autre phénomène de langage que nous avons examiné sous le nom de discours. Le discours, c'est cet aspect du langage par où se trouve dissimulé le phénomène fondamental, c'est-à-dire le signifiant. (...) La parole, elle a un sujet, parce qu'en elle se conjoignent énoncé et énonciation. On verra que la certitude du sujet, comme caractère de l'énoncé, tient à l'énonciation même. (...) C'est dans la parole qu'on advient comme sujet, et cet avènement, on l'a dit, est d'ordre éthique<sup>483</sup>.

Pour peu qu'on subvertisse la correspondance entre fond et forme, il incombe à la manière d'aborder un discours, de constituer le contenu véritable d'une psychanalyse. Dans sa pure apparition, le discours dissimule le sens de la parole.

La parole doit être ainsi entendue aux marges du parler intentionnel. Il est question, tant qu'on se réfère au comprendre redevable à la psychanalyse, de pouvoir saisir le legs significatif d'une parole signifiante. Cet héritage de signification ne vient qu'à la suite d'une réflexion sur le parler signifiant en tant que parole. Nous insistons sur ce point nodal qui caractérise le véritable sens de la compréhension psychanalytique : un monde n'est pas décrypté à partir de son thème, il advient dans sa définition, en tant qu'horizon de signification issu du parler intentionnel comme parole. Le *ce à partir de quoi la rencontre d'un objet* demeure possible en tant que monde, tient à la structure du discours : « Soulignons qu'on retrouve bien ici l'horizon de la parole en tant que monde. C'est à ce niveau qu'apparaissent les signes, c'est à ce niveau que le signifié s'est constitué, que la différence signifiante pure est posée dans le signifié »<sup>484</sup>. À ce titre, la parole annonce le mouvement génétique d'identification réfléchie de soi dans l'acte du parler, et en ce sens, reconnaît l'ouverture au monde de par cet acte même ; comme il a été exprimé au cours du passage précédent, la parole advient par la coïncidence entre l'énoncé et son énonciation. Toutefois, si l'on revient aux propos d'Henri Maldiney quant au sens de l'ouverture, force

---

<sup>483</sup> JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, op. cit., p. 119.

<sup>484</sup> *Ibid.*, p. 132.

est de constater que la schizophrénie est à ce titre en mesure de bloquer la possibilité de ladite ouverture ; le thème d'un passé non-dépassé peut à ce point devenir itératif, qu'il s'exprime par l'apparition d'un mot voué à sa pure répétition, autoréférentiel de par sa seule sonorité et articulation.

Dans le délire d'un Schizophrène, non seulement l'univers du malade cristallise autour d'un objet du passé qui, par-là, acquiert une valeur singulière (car l'objet dont le nom revient souvent dans le délire représente généralement une ancienne possibilité d'ouverture qui fut aussitôt bloquée et qui, par-là, devient un moment crucial du délire comme mode déficient de la guérison), mais il floccule autour d'un mot lui-même dont la sonorité ou l'articulation verbo-motrice, devient un schème de contamination affective<sup>485</sup>.

Dans son évidement de sens, c'est-à-dire l'absence de parole ouverte à l'horizon du monde, la pure expressivité devient à nouveau encore patente. Cela décrit en d'autres termes, ce qui a été déjà énoncé autour du maniérisme. Si donc on peut affirmer que le mot délire manifeste l'absence de toute présence à soi de par son obnubilation caractéristique, au point de ne plus être un motif lié à la parole, ni remarquer de la sorte l'écart de soi à soi le plus fondamental, alors on constate la perte de la temporalité en tant que dimension significative de l'existence : « Le mouvement dirigé vers un but est un mouvement du Ici-Présent à un Là-bas à venir. Or, le schizophrène dit lui-même que l'avenir n'a pas de sens pour lui. Le temps n'est plus le sens de la vie. Il n'a ni direction, ni signification. Avec la temporalité s'est perdue la direction significative fondamentale de l'existence »<sup>486</sup>.

Selon Maldiney, la défaillance de la temporalité chez le schizophrène est corrélative de son incapacité à aborder l'espace ; sa fermeture à l'égard de l'avenir s'avère en ce sens caractéristique de celui qui voit subvertie la manière d'entretenir le rapport aux distances. De la sorte, l'écart réfléchissant qui trouve sa source dans les structures spatiales, repose sur la mise à distance du monde environnant qui, dans le cas contraire, risque de devenir excessif, voire, synonyme d'enfermement. L'*Umwelt* repose sur une ouverture fondamentale, mais il peut atteindre lors du renversement caractéristique des structures spatiales de la schizophrénie, un caractère menaçant tourné contre l'existant :

---

<sup>485</sup> MALDINEY, Henri, *Comprendre in id., Regard, Parole, Espace, op. cit.*, p. 77.

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 78.

Or, tel n'est pas le présent du schizophrène. Il est un présent fermé. La perte du lointain et du proche, comme celle du « à travers » signifie qu'à toutes les autres structures de l'espace (qu'on peut nommer spatialisantes) s'est substituée une structure unique entièrement spatialisée, la distance ; et avec elle, l'En Face. L'Umwelt est changé en Gegenwelt, la chose en objet, le Zuhanden en Vorhanden. (...) Le monde du schizophrène est limité par une frontière unilatérale, c'est-à-dire sans au-delà avec lequel, à travers elle, on puisse communiquer. La fermeture est complète. Au-delà c'est le *no man's land*. (...) C'est une exclusion du dehors qui, en soustrayant le dedans à toute possibilité de transcendance, thématise l'intériorité en citadelle asilaire... (...) <sup>487</sup>.

La question de la transcendance sera analysée dans le chapitre à venir, mais il est important de relever à quel point cette définition demeure identifiable à l'ouverture au monde, car on le verra par la suite, la transcendance à partir de la lecture du psychiatre (notamment au regard de Wolfgang Blankenburg) dépend pour une large part de la capacité à faire contraster différents domaines de signification qui constituent la définition du monde. Si on suit cette démarche, tout en repérant ce qui fait la spécificité du dessin chez le schizophrène, l'on verra le degré de fermeture à partir de l'en-deçà d'une limite ayant une tendance concentrique. Les limites deviennent excessivement présentes, et à ce titre précis, contraignantes face à toute possibilité d'agir par l'autolimitation. C'est le bourrage de la feuille en blanc qui traduit au mieux la contrainte spatiale vécue par le schizophrène. La lecture que Maldiney nous délivre par rapport au phénomène du dessin chez le schizophrène s'avère en ce sens parlante, puisqu'elle décrit la tentative de défense au moment d'être prémuni contre tout avènement possible. Le vide intérieur est censé faire face à la contrainte extérieure. Maldiney se prononce en ces termes par rapport à ce sujet :

Les deux aspects du dessin schizophrénique, fermeture et «bourrage», sont une seule et même structure ; la fermeture n'est pas seulement dans le cadrage du dessin, dans l'obsession des limites du support ; elle est le style même des formes. Chaque ligne est un contour – limite enfermant une aire intérieure. (...) Le bourrage est une technique de réduction du vide intérieur, comme le cadrage l'est du vide extérieur. Tout est rempli de telle façon que rien d'autre ne peut apparaître. Dans l'espace saturé rien ne peut *ad-venir* <sup>488</sup>.

Ici l'on peut admettre à juste titre qu'il existe une clé de lecture quant à l'impasse relevée dans la schizophrénie, entre le rapport entretenu à l'égard de l'événement d'une part, et l'impossibilité d'assister au critère réfléchi de son propre agir par l'autolimitation,

---

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>488</sup> *Ibidem*.

d'une autre. Autrement dit, si pour notre part l'enjeu consiste déceler quelques enjeux de la psychanalyse, tout en insistant sur le processus de subjectivation, atteignable uniquement à travers le développement d'une capacité réfléchissante, en tant que maintien de l'écart fondamental de soi à soi, force est de constater le contraire chez le schizophrène qui ne peut pas intégrer l'événement extérieur, et cela par une extrême affectation de l'intérieur. Si par conséquent, tout en reprenant l'assise théorique à partir de laquelle il est envisageable de tenir un tel propos, nous intégrons le défi d'une ouverture à la rencontre caractéristique de la transpassibilité au moment de la compréhension psychanalytique autour du sens, l'on pourra attester la convergence de ces deux moments de nos analyses dans l'expression même du malade. D'une part, le schizophrène fait preuve d'un blocage par l'enfermement des limites concentriques qui obnubilent l'écart réfléchi de soi à soi, et de l'autre, il se prémunit contre toute intégration dans la dimension symbolique de l'événement, en ce sens que de par sa manière d'aborder son rapport à l'espace, le monde revêt un caractère menaçant et rien ne peut alors *ad-venir*, d'après l'expression employée par Maldiney. En effet, c'est dans ce sens précis que l'exclusion de l'imprévisible met en garde le malade schizophrène contre toute possibilité de transcendance.

Or, ce long excursus met selon nous en place une voie issue de la compréhension psychanalytique, afin de créer un lien avec ce qui, à partir d'elle, relève non seulement d'une possibilité d'accéder à la mise en parole réfléchie dont a besoin le névrosé pour exprimer son désir, mais tout aussi bien de la possibilité de questionner le *choix naïf*<sup>489</sup> entre le normal et le pathologique au moment de nous référer aux maladies dites fondamentales (et plus précisément, par rapport à la schizophrénie, dont on a pu extraire quelques repères structuraux concernant la dimension spatiale et temporelle). En effet, d'après la portée de notre tentative à venir, l'enjeu sera plus précisément celui de pouvoir comprendre dans quelle mesure la psychose devient en ce sens interpellante, qu'elle remet en question ce qui est tenu pour évident comme rapport fondamentalement humain, entre *l'être avec soi de l'homme* en tant qu'instance décisionnelle, et *l'être au monde*<sup>490</sup>. Mais

---

<sup>489</sup> Cf. *ibid.*, p. 86

<sup>490</sup> Cf. *ibidem*. Précisons ce rapport dans les propos fournis par Maldiney lui-même : « Notre longue insistance sur la situation schizophrénique a sa justification dans la nature des choses. La schizophrénie est une possibilité fondamentalement humaine, qui met en cause l'être avec soi de l'homme comme moment décisif de son être au monde. Mode déficient de l'existence spécifiquement humaine, elle relève cette existence non

d'une manière plus large, afin d'en dégager une voie qui ne soit pas souscrite au seul dessein de l'analytique heideggérienne par l'Être, tout l'enjeu reviendra à comprendre (donc, à ne pas juste *thématiser*) ce que la maladie qualifiée de fondamentale adresse comme question à la façon dont on accède aux structures de la subjectivité humaine. Il en résulte que le problème suscité par notre questionnement autour de la maladie mentale, réintègrera l'impasse qui apparaît dans le lien entre le soi et le monde en tant que remise en question de la réalité. De surcroît, l'articulation sera mise en lumière, entre la représentation du corps propre et l'accès au monde (en particulier au moment d'évoquer le travail de Pankow) ; ainsi, les structures fondamentales sans lesquelles la réalité ne serait pas envisageable pour celui que Binswanger aura dénommé l'«existant», rentreront dans une relation nécessaire : « Être avec l'autre, être au monde, exister son corps comme lieu d'une finitude ouverte, sont des formes de présence originaires contemporaines, dont aucune ne peut défaillir sans la défaillance de toutes »<sup>491</sup>. Pourtant, si jusqu'à un certain stade de notre développement l'on fera usage de l'existential de l'*être-au-monde*, afin de reprendre sur une telle base la portée de la pensée en psychiatrie, susceptible de déceler ce qui est mis en jeu dans la constitution subjective lors de l'apparition de la maladie mentale, cela n'aura pour objectif que d'ouvrir la présente recherche à la pensée de l'Autre, et ceci dans un double versant que l'on reprendra en tant que motif à élucider, car d'une part le tout *Autre* imprévisible, immaîtrisable, inconnu, relève de l'étoffe à partir de laquelle est composée mon expérience subjective (susceptible de devenir aussitôt le Réel traumatique), et de l'autre, l'on fait référence à l'«autre» auquel je m'adresse. Ainsi, une manière privilégiée de surmonter le clivage lié à l'accès de la compréhension d'autrui, on l'a dit, consiste à plonger au cœur de la situation analytique, en faisant émerger la parole signifiante de sens, dans l'acte du dire même. Or, la saisie ne pourra être aucunement partielle<sup>492</sup>, c'est-à-dire coupée d'une interprétation qui est toujours déjà à l'œuvre. La

---

par un contraste statique (selon la naïve et hypocrite distinction du normal et du pathologique), mais par le destin qui s'y joue de la Présence commune – laquelle est le fondement de la compréhension.

<sup>491</sup> BINSWANGER, Ludwig, *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1971, p. 22. Nous citons un fragment de la préface rédigée pour l'ouvrage, par Henri Maldiney et Roland Kuhn.

<sup>492</sup> La compréhension de quelqu'un, on l'a dit, n'est jamais partielle en ceci que : « Prendre quelqu'un par une partie de son corps (au col, à l'épaule, par la taille), le prendre au mot (qu'il dit) ou par un mot (qu'on dit – en allemand : «prendre par l'oreille») ou encore par son faible (impressionnabilité ou suggestibilité), voilà autant de prises actives et significatives, mais partielles – qui tiennent au tout de l'autre, auquel elles s'attendent. Car l'autre est imprenable dans la singularité infinie de son pouvoir-être ». *ibid.*, p. 23.

singularité de l'autre considéré depuis sa totalité, demeure ainsi imprenable (elle relève de l'appréhension, et non de sa réduction au registre de la seule perception). La visée de totalité, voire même la condition de possibilité du récit d'une vie dans l'analyse, s'avère à ce titre incontournable. On insistera sur ce point, la représentation du corps propre devra être préservée afin de conduire quelqu'un au processus d'identification de son dit à partir du dire. De ce fait, autrui demeure à ce titre incommensurable, c'est-à-dire, ouvert à la possibilité de sa définition depuis son pouvoir (comme pouvoir-être), et donc, aucunement souscrit à une assignation préalable par l'Être. Si donc l'enjeu de notre recherche sera enrichi par le sens de la compréhension esquissé au moyen de la parole, cette même percée analytique du comprendre se verra aussitôt reléguée à l'étude des structures spatiales et temporelles de l'existence humaine remises en cause par la schizophrénie.



## CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE.

Le recours au concept de pulsion a visé d'une part son éclaircissement, en faisant initialement appel à une lecture «analytique» des enjeux qu'il décèle dans sa saisie «destinale», en particulier au moment de comprendre le tournant freudien (notamment dans *Au-delà du principe de plaisir et Pulsions et Destins de pulsions*). On a pu repérer là quelques clés essentielles de ce concept opératoire qui décrit un *bout d'activité*, voire un circuit autoréférentiel pris dans le renvoi réflexif de premier niveau, entre le *fait* et le *faire*. Or, la fonction de la pulsion introduit pour Freud la possibilité de parler de ce qui échappe à la différence de la détermination du «faire», en tant que «fait» à l'insu de soi (ce qui ouvre de toute évidence le questionnement sur la dimension de l'inconscient par le terme déjà acquis du Ça, lors de la transition en 1915, vers la deuxième topique). On l'a vu, l'enracinement de la pulsion chez Freud ne tient pas exclusivement à l'ordre idéal de la réflexivité (de même que chez Fichte), mais requiert un rapport à l'organique (la pulsion, du moins telle qu'elle est décrite dans *Pulsions et destins des pulsions*, est effectivement la représentante psychique de l'organique). A ce niveau, on ne peut manquer de dire que la pulsion, en tant que circuit ayant une fin (à savoir, sa satisfaction), une origine (localisable dans l'organe), s'inscrit dans un objet (là où il est question de déceler la manière inventive dont elle s'investit) et elle a une force (intensité) déterminée. L'analyse entreprise par Freud requiert par conséquent son articulation avec une réflexivité seulement pensable à la lumière du type de détour qui s'opère par l'objet, pour aboutir finalement à la satisfaction.

L'enracinement dans l'organe est ainsi présent chez Freud, sans mettre en avant l'intuition intellectuelle (en tant que conscience de la détermination de soi) qui ouvre vers le questionnement de la pulsion en termes de genèse. Ceci n'a été donc atteint qu'à travers la genèse fichtéenne du *Trieb*, telle qu'elle a été rendue possible par son développement dans les stades premiers de la Doctrine de la Science (*Assise de la Doctrine de la Science, Système de l'éthique et Doctrine de la Science Nova Methodo*). Or, si dans un premier moment, lors de l'introduction freudienne au thème de la pulsion, il a été question d'aboutir à sa lecture *destinale* par la divulgation de la différence inhérente à la conscience du faire et l'échéance du fait, on a pu voir jusqu'à quel point la nuance de l'autodétermination

demeurait absente. Chez Fichte en effet, l'on peut effectivement repérer le moment fondateur de la réflexion sur le *Trieb*, et ce non seulement au sens d'une préséance qui lui échoit dans l'histoire de la philosophie occidentale, mais aussi dès lors qu'il s'agit de trouver dans ce concept, la clé pour accéder (une telle affirmation nous semble envisageable) à l'intégralité de son œuvre, ce qui illustre un courage très particulier au moment de suivre ses propres traces (on l'a dit à titre anecdotique, Fichte s'est attelé à la tâche acharnée d'écriture d'une vingtaine de versions de la Doctrine de la Science, entre 1794 et 1813 ). On l'a dit plus haut, c'est bel et bien la pensée de la pulsion qui ouvre la question des conditions de possibilité de la conscience et de l'auto-conscience dans la Wissenschaftslehre. C'est effectivement au moyen de la relance du *motif* de réflexion en tant qu'auto-activité, que nous avons essayé d'ordonner la suite de nos arguments. La pulsion s'est ainsi affirmée pour nous en tant qu'instance objective à partir de la réflexion sur l'aspiration. Il faut reconnaître qu'une telle construction suit la démarche de l'enclenchement inhérent à la *Tathandlung*, suivant lequel, il y a un poser immédiat du Moi à partir du poser de son «objet», sous la forme de la différence toujours inhérente au premier, d'un Non-Moi. Si la description du Moi qui n'est pas mû, mais au contraire se *meut lui-même*, apparaît comme concevable, et ce dès lors que l'on suit les propos de Fichte dans le *Système de l'éthique*, force est de dire que les conséquences liées à l'auto-positionnement, surtout au moment d'entreprendre une lecture sur les sentiments qui en découlent, seront contraires à celles du directionnement entamé par Freud, et ceci plus précisément lors de l'interprétation faite sur le sentiment de satisfaction. Le Moi fait preuve de sa faculté thétique, et cela au sein de la visée permanente de l'activité sur elle-même ; on a donc fait référence à la pulsion pure : *Der reine Trieb*. D'autre part, la satisfaction, qui dans le cas de Freud était signée par l'homéostasie en tant qu'absence de toute stimulation (ce qui a donné lieu au développement du concept de *pulsion de mort*), est plutôt définie dans celui de Fichte, par rapport à la stimulation permanente de l'activité, à même l'aspiration qui lui est corrélée. Or l'aspiration est issue de la constance liée à l'acte de poser, pas seulement à l'égard du Non-Moi, mais également de l'auto-positionnement. Le poser qui se rapporte à sa constance, en tant que poser de soi dans l'aspiration, on l'a vu, acquiert le nom de réflexion. Ce n'est donc qu'à partir du moment où l'on vise à objectiver l'instance ainsi comprise de la réflexion, que l'on peut en définitive faire appel

au concept de *Trieb* (tout du moins tel qu'il est thématé dans le *Système de l'éthique*). Une autre coïncidence nous est apparue captivante entre Freud et Fichte, au moment de relever l'inventivité liée à l'investissement de la pulsion dans l'objet, là où elle devient «effective», ce qui nous a donné l'opportunité de repérer à juste titre, le renvoi possible au traitement de la liberté ; car le Moi ne peut pas se retrouver libre, sans trouver simultanément, on l'a dit, dans la même conscience, *un objet auquel s'applique la liberté*<sup>493</sup>. La permanence de la capacité du Moi à *déterminer* son objet, pour autant qu'elle soit ouverte à sa seule possibilité en tant qu'indéterminabilité constitutive, met en avant, comme nous l'avons vu, la détermination de l'objectif par le subjectif, et donc, par là-même, fournit les conditions de la liberté. Autrement dit, l'écart de réflexivité par lequel a effectivement lieu la détermination subjective du moment objectif, est la liberté en tant que telle. Que l'on fasse référence au traitement à l'intérieur de l'exposé de la Doctrine de la Science, ou d'une thématé d'ordre psychanalytique (les coïncidences dans ces deux plans de nos développements, à l'égard de plusieurs termes, ont été frappantes), la liberté ne peut s'extraire que de son appartenance foncière au critère de réflexivité. On le verra plus tard, la découverte du désir a ceci en commun avec l'émergence effective de la liberté, qu'elle concerne l'assomption réfléchie de l'écart de soi à soi dans le processus de subjectivation, au moment même où un tel écart met le Moi en suspens face à toute détermination externe qui induit l'agir qui *va de soi* ( en tant que pure auto-activité), afin de le réintégrer dans un pouvoir relatif à l'agir sur l'agir de soi, là où cette fois-ci, l'acte *ne vient pas de soi, mais à partir de soi*. Le traitement que nous avons mis en évidence par rapport au thème de la liberté, est donc conséquent dans son enchaînement avec celui de l'auto-détermination. La *Selbstbestimmung* est indissociable de toute compréhension de la liberté, idée interprétable en tant que partie intégrante d'une lecture sur la genèse de la pulsion dans la Doctrine de la Science, aussi bien que de l'émergence du désir en psychanalyse. Quant à ce point, le lien intime a aussi été mis en évidence (dans la Nova Methodo), par rapport au caractère d'auto-stance propre à la raison, selon lequel, on ne fait pas seulement appel à l'idéal d'auto-détermination, mais également, au poser du monde dans l'espace<sup>494</sup>, là où les phénomènes se succèdent aussi dans le temps (ce traitement du

---

<sup>493</sup> GA I.5, p.108 ; trad. fr., p. 105.

<sup>494</sup> GA IV. 3, p.327 ; trad., fr., p. 47.

monde, suivant le poser du Moi qui se pose et pose son objet dans un seul et même coup, *auf demsselbem Stoss*, constituera le thème de nos développements ultérieurs eu égard au traitement que la psychiatrie réserve à la structuration dynamique du corps vécu). Aussi, selon l'intérêt associé selon nous à la question de la liberté dans *La Doctrine de la Science* des premières années, il convient d'indiquer le rapport fondamental entre la pulsion pure (*reine Trieb*, à partir du moment où elle est à comprendre comme le principe sous-jacent de détermination objective du Moi), et le sentiment de cette pulsion, qui ouvre, on l'a dit, vers la conscience *immédiate* et *nécessaire*, en même temps condition de possibilité de tout type de conscience<sup>495</sup>. Le lien intime entre conscience et sentiment, en tant que fondement inhérent à la recherche du fondement de soi, s'avère constitutif de tout type d'autolimitation. De plus, le sentiment de la pulsion (en tant qu'auto-activité), là où repose une conscience fondamentale de soi, comme limitant et limité, est aussitôt conscience de l'indéterminité constitutive sur laquelle toute liberté trouve l'écart de son déploiement<sup>496</sup>. Ce tournant spécifique de l'œuvre de Fichte, qui lie la conscience à la pulsion, toujours à partir de cette dernière, mais toutefois en tant que conscience immanente au maintien permanent de sa réflexivité, relève du motif fichtéen à partir duquel nous voulons thématiser la suite de nos propos. Encore une fois, la pulsion livrée à son sort, risque d'être portée à vide, et cela, dans la mesure où elle n'est pas structurante d'un processus de subjectivation qui doit néanmoins advenir à partir des enjeux fondamentaux de la genèse, en tant qu'identification permanente au devenir de soi comme connaissance.

Or, à la suite de ce moment décisif pour notre lecture de la doctrine de la pulsion, il est apparu propice d'amorcer nos questionnements dans la direction frayée par Henri Maldiney, notamment dans *Pulsion et Présence*, au moment même où la notion de Transpassibilité a été esquissée, et ce en reprenant certains motifs du sillage théorique fichtéen (on l'a précisé, le sentiment est la condition de possibilité de tout type de conscience). En effet, le sentiment de la pulsion fondamentale chez Fichte, tout du moins selon l'interprétation faite par Henri Maldiney, est à l'origine de la conscience du Moi, il le *lie*<sup>497</sup>, voire lui accorde une unité. Par rapport aux directions de la pulsion, la distinction

---

<sup>495</sup> GA I.5, p.105 ; trad. fr., p. 103.

<sup>496</sup> GA IV 3, p.351 ; trad., fr., p. 75.

<sup>497</sup> Cf., MALDINEY, Henri, *Pulsion et Présence* dans *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 109.

a été faite entre une direction *centripète*, et une direction *centrifuge*. Lors de la reprise particulière par Maldiney sur le *Trieb*, l'accent sur son versant libérateur a été mis en évidence, surtout au moment de comprendre ce qui se joue dans le concept eu égard à la fondation du fondement, autrement dit, par rapport à ce qui, en tant que cause, est en quête de sa propre cause<sup>498</sup>. Il convient de préciser que la force que Maldiney en tire par rapport à cette épreuve de soi-même dans la faille d'affectabilité, propre au devenir conscient dans le sillage de la *Trieblehre* fichtéenne, s'articule à la notion qu'il développe plus avant de l'énoncé à partir de la devise d'Eschyle du «*patheimathos*» (ce qui est appris par l'épreuve). De ce fait, Maldiney met l'accent sur la condition de l'existant situé à l'avant de soi lors de la définition de son ouverture, là où conscience et sentiment vont nécessairement de pair. Si, comme on l'a remarqué à la suite de la lecture faite par Maldiney du circuit de la pulsion, la définition du Moi autour de son propre poser est entretenue par l'autolimitation due au poser du Non-Moi, et par ce faire, est inachevable tant que l'on fait référence à la caractérisation d'un Moi pratique, il est aussi possible d'identifier la contradiction à l'œuvre, autour du Moi perçu en même temps comme *quelque chose* et *quelqu'un*. C'est à partir d'un tel écart de la pensée, relatif à un Moi qui n'est ni sujet ni objet, que l'on peut affirmer la manière dont la pulsion, est susceptible, en tant qu'auto-activité, de se réfléchir. La tendance permanente à l'autolimitation réunit la *raison réelle* et la *raison idéale* de l'agir dans une *infinie finitisation*, dans la mesure où le Moi nie sans fin sa propre fin ; autrement dit, la limitation implique une rencontre active de la limite, et ce non dans le sens d'une limite assumée qui placerait le Moi dans la condition d'un *être limité*, mais du Moi visant le dépassement de soi lors de sa définition. Ainsi, l'on retrouve, selon Maldiney, l'écart de réflexivité qui permet au Moi de penser l'avènement de sa définition, en tant qu'existant aucunement identifiable à une totalité, mais plutôt à l'ouverture de soi par l'agir sur soi. Le Moi ne peut être réduit à une essence quelconque (la seule qui lui échoit serait celle de l'indéterminabilité). Il est un sens toujours se faisant, ou un (*prae-sens*)<sup>499</sup>. Le Moi de la *Tathandlung* fichtéenne existe son propre fond moïque inconscient, tout en faisant appel au devenir conscient de la limitation ; Maldiney se montre à ce titre pertinent du fait qu'il introduit également la différence, dans

---

<sup>498</sup> Cf. *ibid.*, p. 116.

<sup>499</sup> Cf. *ibid.*, p. 133.

*Pulsion et Présence*, entre un monde réel et un monde idéal. Nous voyons à quel point se dessinent les contours d'une pensée qui annonce déjà le sillage conceptuel à venir, entre la pulsion en tant que pur retour à soi d'un effet de l'agir, et la réflexion qui s'ensuit lors de l'ouverture à l'autodéfinition. Par conséquent, si l'ouverture à l'événement imprévisible est devenue cruciale pour notre compréhension des enjeux de la transpassibilité, en ceci que l'endurance pathique qui la sous-tend, implique aussitôt la possibilité du maintien de l'écart de soi à soi, et donc de ce fait, le passage vers un monde qui se crée sous la prémisse de l'abandon du monde ancien<sup>500</sup>, l'idée de monde, on l'a vu, en particulier lorsqu'il a été question de comprendre le sens de la pulsion, s'avère corrélative d'un horizon de signification dans lequel la subjectivité inscrit symboliquement son agir, et ainsi, participe de la force vivifiante de l'Esprit (et ce, d'après les arguments repris à partir de notre lecture de *l'Esprit et la Lettre*, tant qu'il existe un rassemblement entre la *pulsion esthétique* et l'éducation du «goût»). Il en résulte que du fait que le Moi participe de la continuité de l'Esprit, en ceci qu'il est capable d'intégrer une certaine direction symbolique de sens à partir de l'événement imprévisible, il nous est apparu opportun de définir l'enjeu du «symbole» dans la genèse de la subjectivité. L'approche entamée par Winnicott sur ce sujet nous a semblé pertinente, car d'une part elle est à l'origine de certains des propos tenus par Maldiney dans *De la Transpassibilité*, et développe de la sorte d'autre part, une notion de réalité sur la base d'une *pulsion créative* qui s'investit dans la recherche du sens de l'existence. La notion de symbole fait selon nous son apparition depuis son interprétation en tant que suture spécifique qui s'appose à la séparation première entre la mère et l'enfant. A partir de cette instance constitutive émerge également le soi (lors de la distinction structurante entre *espace propre* et *espace étranger*) ; le symbole est un rappel, on l'a stipulé, de la totalité, de l'«être»<sup>501</sup>. En ce sens, l'incorporation progressive de l'individu dans le monde symbolique, relève de sa capacité créatrice à trouver le sens des différents objets de la culture. Or, à l'intérieur de la genèse du rapport à l'objet, ce dernier ayant également été traité par Winnicott dans *Jeu et Réalité*, s'opère la transition entre l'*objet subjectivé* qu'est le sein de la mère, et l'*objet objectivé*, à comprendre en termes de Non-Moi par l'enfant. Une telle saisie de la notion de symbole est apparue à nos yeux

---

<sup>500</sup> Cf., *Ibid.*, p.308.

<sup>501</sup> Cf., WINICOTT, Donald, *Jeu et réalité*, Gallimard, France, 1971, p. 113.

propice à la construction de nos arguments, car elle intègre la dimension structurante de la pulsion dans le devenir de l'Esprit, et ceci en tant que désir d'un objet de la culture ; cette pulsion dont l'enjeu principal ne concerne pas la seule satisfaction, met en œuvre le rapport du Moi à un horizon de signification en tant que monde. C'est à ce moment crucial de nos réflexions que l'on a pu mettre en évidence l'esquisse d'une transition entre la pulsion et le désir. Si par le lien qu'elle entretient avec l'objet, la pulsion se rapporte à celui-là en termes d'absence, ou d'un manque à colmater, et se faisant, s'articule dans un vide de signification comme pure jouissance (par exemple, lors de la référence «mythique» à l'espace environnant de la mère), il incombe à l'Autre (dans la mesure où il est doté de la capacité singularisante d'un appel à la subjectivation) d'instaurer le moment de la reconnaissance comme étant celui d'un devenir par le désir<sup>502</sup>. Si la pulsion se transmue en désir que l'Autre nous donne à signifier au moyen de la singularisation de son appel (on a fait allusion à la question de l'*affection d'appel*), elle le fait du moins, selon Winnicott, en tant que *pulsion créative*. Dans ce parti-pris pour la production d'un objet de l'Esprit, là où le Moi s'investit dans sa condition active comme créateur, et s'extrait ainsi du cycle du destin de l'accomplissement de la pulsion en tant que pure jouissance non structurante (c'est-à-dire comme auto-activité portée à vide), le moment était venu pour nous d'accéder à l'étape de l'analytique de la pulsion, tout en retournant aux sources fichtéennes de *l'Esprit et la Lettre*. Si par conséquent, l'enjeu a consisté à mettre en évidence la force vivifiante de l'Esprit par le déploiement d'une *pulsion esthétique* (en tant que critère d'auto-potentialisation lors de la production de la représentation), tout en l'articulant au moment d'éducation du «goût», le but a été d'en constituer un *sens interne* à l'auto-activité. La *pulsion esthétique* s'investit dans la tentative de ramener le Moi vers le moment structurant de son agir, en vertu de quoi, le Moi est censé ramener l'attention vers soi, et ceci en dépit de toute influence émanant du monde «extérieur». Si Fichte (comme le met en évidence à juste titre Marc Maesschalck) nous entraîne vers la réflexion de ce qui fait la force de la production des représentations, ce n'est que pour susciter en même temps l'identification à un processus d'éducation qui s'assimile à la capacité à *apprendre à apprendre*. Dans ce parcours singulier, au cours duquel l'attention du Moi s'est tournée vers une analyse du type de rapport entretenu avec les sentiments suscités par différents

---

<sup>502</sup> Cf. VAYSSE, Jean-Marie, *L'Inconscient des modernes*, op. cit., p. 457.

objets (Fichte fait la distinction entre les objets «attirants» et ceux «repoussants»), la figure de l'«analyste» est intervenue en tant que motif de l'agir sur soi, et ce en vertu du devenir par la connaissance. Or, l'attention orientée vers la dimension esthétique de la pulsion s'avère intéressante du fait qu'elle vise la cause de l'accroissement de l'auto-activité ; de surcroît, en vertu du «sentiment esthétique», la question revient à rendre possible le rapport permanent avec la force de l'agir sur soi. Par conséquent si lors du déploiement de la *pulsion esthétique* s'associe un *sentiment de plaisir* chez l'*analysant* qui fait sienne l'origine accrue de cette *force vivifiante*, l'on verra que la définition même de plaisir s'oppose à celle, freudienne, qui vise la satisfaction en tant qu'absence de toute stimulation (homéostasie). La figure de l'analyste-éveilleur place l'analysant face à ses propres limitations, là où ce dernier devra faire preuve de sa capacité à travailler à partir de la différence que ses propres résistances lui donnent à voir, afin, en dernier ressort, de créer le dispositif de résistance à sa propre résistance, et de le renvoyer au *point de genèse d'une puissance intérieure*<sup>503</sup>. Il s'est avéré important de mettre en exergue au cours de cette perspective particulière qui fait suite à l'analyse fichtéenne de la pulsion, le développement d'un certain «voir», articulé non pas directement au sentiment qui dépend de la présence de l'objet, mais plutôt, au type de *rapport* que le sentiment engendre lui-même; la question consiste donc à développer le *voir du voir*, qui en tant que faculté redoublée de la «vision», est immédiatement le voir du non-voir. Par le biais de cet exercice d'attention sur les *motions de l'âme* dès lors que l'on se rapporte à l'objet, est donc suspendue la relation inconsciente entre le voir et l'objet, de telle sorte que le voir puisse s'orienter vers soi et faire apparaître à la conscience le moment même de l'attachement, pour le ré-orienter en tant que *puissance désirante*<sup>504</sup>, vers d'autres objets du monde. Le développement de ce voir aiguisé, revêt la forme, nous semble-t-il, d'un processus de subjectivation en trois temps d'après lequel, l'on doit s'extraire de la relation de dépendance de l'objet par le biais d'une certaine violence propre à tout détachement affectif, pour faire apparaître ensuite le vide de réflexivité que l'absence de l'objet nous donne à voir (et non en tant que vide de signification qu'il s'agirait de colmater), afin d'investir lors d'une dernière instance la

---

<sup>503</sup> MAESSCHALCK, Marc, (2012), « Esthétique et psycho-analyse. La réponse du jeune Fichte à Schiller concernant l'éducation », *op. cit.*, p. 12.

<sup>504</sup> Cf., *ibid.*, p. 10.

découverte de cette puissance du voir, dans la création d'un agencement nouveau avec la diversité des objets. Dans la présentation entamée par Fichte dans *l'Esprit et la Lettre*, se formulent une série de dispositifs qui nous rappellent la procédure psychanalytique, du fait qu'elle comprend aussi, afin d'aboutir à la découverte de la *puissance désirante*, une instance de «transfert» dans laquelle l'analyste mobilise sa capacité à éveiller l'attention sur soi chez l'analysant, procède également en ayant recours à la «réminiscence» de l'attachement affectif qui est l'origine du rapport habituel à l'objet, et mène finalement l'analysant vers la conscience de l'écart réfléchissant de soi à soi qui le constitue en dernière instance, comme «existant» (ce par quoi il est possible de susciter à bon escient, une coïncidence) avec la lecture entreprise par Maldiney). En dernière instance, l'enjeu consiste à désamorcer la «fausse transcendance» à l'origine de la croyance en un« lieu» de désir. Autrement dit, le désir est à repérer par rapport à sa mise en œuvre comme connaissance de soi, lors de l'exploit de l'auto-potentialisation ; le désir est désir de réflexivité sur la base de l'auto-activité. La pulsion dissimule le *pouvoir génétique*<sup>505</sup>, ce qui revient à dire en d'autres termes, que le pouvoir d'identification de soi dans l'acte (genèse) est dû au devenir conscient par la potentialisation liée à l'auto-activité. Au moyen du lien qui voit le jour entre analyste et analysant, la réflexivité qui voit le jour dans la démarche «éducative» est censée léguer un pouvoir d'exposition si vivifiant, qu'il se déprend à son tour de toute entente dans la seule répétition. Or, ce caractère d'auto-stance, en tant que capacité réfléchie à se poser en vertu de l'exercice entretenu lors du rapport analytique, fait droit, nous semble-t-il, à la démarche transcendantale fichtéenne de l'hypothéticité catégorique.

S'il a été propice de nous orienter vers la dimension analytique de la pulsion, il s'est avéré tout aussi instructif de réviser notre lecture sur la portée de la compréhension analytique, en nous faisant l'écho du questionnement mené par Henri Maldiney à ce sujet. En effet, l'enjeu de nos questionnements a initialement visé la désarticulation du présupposé suivant lequel l'orientation vers le *sens* se fait par le biais de la thématisation d'une finalité spécifique. La nuance du comprendre ici développée, tient à l'identification entre le dit et le dire, qui dans sa reconnaissance en tant que réflexivité à l'œuvre, se décale de toute acception d'un sens caché ; ce dernier ne peut voir le jour qu'au terme d'un travail

---

<sup>505</sup> *Ibid.*, p.14.

analytique. Le sens ne s'esquisse, on l'a vu, que dans le devenir de soi par la compréhension. Pour reprendre les propos de Maldiney, on peut énoncer que le processus analytique s'apparente à *l'avènement du monde en première personne*. Ainsi, on l'a vu, la préséance d'un horizon de signification en tant que *monde* par le biais duquel toute rencontre est possible, tient nécessairement à son expression. L'analyse se fonde sur la négativité des résistances, et s'ajuste à la dialectique entre *sens latent* et *sens manifeste*. Ce processus de subjectivation dont témoigne l'analyse, s'appose à la rencontre des phénomènes dans le monde, là où s'actualise, pour l'existant, la capacité à articuler symboliquement l'événement imprévisible. L'avènement de ce fond imprévisible est susceptible d'approcher périlleusement, on l'a observé, le nécessaire écart de réflexivité de soi à soi, et par-là même, de s'assimiler au Réel lacanien, équivalent de *l'Il y a* traumatique chez Levinas. Si donc l'existant se retrouve dans la position du signifiant qui doit faire valoir la puissance émancipatrice de son expressivité, et ainsi, espérer le salut en tant que rencontre de sens, non à partir d'une quelconque position d'attente face au *sens caché*, mais plutôt par l'intention inhérente au dévoilement de sens (on l'a dit, à la suite des propos formulés par Maldiney, en tant que *in-tentio*), il nous a paru à cet égard fondamental de reprendre la figure de l'analyse selon sa compréhension en tant que parole et non en tant que discours (qui relève plutôt du thème). L'une des prémisses qui font précisément droit à l'écoute psychanalytique, en ceci qu'elle suit les traces du désir de quelqu'un, et ce tout au long du récit de la vie de l'analysant, implique le fait de ne pas *prendre quelqu'un au mot*, car la véritable découverte du désir, nous semble-t-il, suit la prémisses fichtéenne d'un sentiment esthétique (par rapport à l'auto-potentialisation inhérente à la production des significations), et relève par conséquent avant tout, de la capacité de l'analysant à faire droit de sa fonction signifiante. Il en résulte que si la fonction signifiante diffère de toute préhension relative à l'ordre de la perception, elle implique alors la découverte de soi comme origine de la rencontre d'un monde. L'importance de la question du monde sera interprétée à la lumière des propos de Wolfgang Blankenburg qui met en avant la prémisses selon laquelle, la notion de réalité, telle qu'elle est abordée en psychiatrie, relève du rapport entre le soi et le monde (ce dernier étant, en principe, comme on le verra, «traduisible».) Dans une telle articulation, le comprendre psychanalytique met en exergue l'aspect formel ou le cadre dans lequel s'inscrit la parole ; en tant que motif, le discours

affirme l'apparaître à soi de la fonction signifiante du sujet dans le monde, mais qui plus est, fournit les bases d'une *cosmogenèse* (selon les termes de Maldiney). L'exemple le plus «parlant» ayant été repris par Maldiney quant à ce point, est celui du langage employé par le poète qui fait sienne la tâche consistant à aller à la rencontre des conditions qui rendent possible le dire de son émergence comme poète (d'où le fait que le sillage propre au *langage spéculatif* nous semble décrire au mieux, comme nous le verrons par la suite, le geste réfléchi de l'analyse qui témoigne d'un processus de subjectivation sur la base de l'auto-activité.).

Maldiney évoque la figure de Lacan, qui accorde une importance indépassable à la fonction du père, et ce au moment d'instaurer la limite basale entre le réel et l'imaginaire, faute de quoi, l'enfant ne pourrait pas à son tour, aborder la réalité de par son insertion dans une institution symbolique. Ainsi, cette limite structurante héritée du père, fait partie de la compréhension de sens que l'enfant est censé pouvoir s'approprier sans que la présence factice du père soit nécessaire (d'ailleurs c'est par le témoignage de son absence qu'est mis à l'épreuve l'héritage de la fonction), d'où l'expression bien trop connue de «la mort du père». Ici, le recours au jargon psychanalytique rend possible la jonction de nos propos préalablement formulés à l'égard de Fichte et de la pulsion, avec la question de l'intégration de la capacité d'autolimitation (en tant qu'intégration de la fonction signifiante, en termes lacaniens). La deuxième section de nos réflexions aura pour objectif de mettre en évidence le passage structurant (et ce à l'intérieur d'un processus de subjectivation «plus large»), allant de l'intégration du corps propre (suite aux exploits de la psychothérapie des psychoses chez Pankow) en tant que condition basale pour envisager la reconnaissance du désir de l'Autre, vers un moment «analytique» où la subjectivité fait sien le désir de compréhension par le devenir réfléchi.



## Transition.

Dans les chapitres à venir, plusieurs nuances de notre démarche devront être mises à jour, en faisant tantôt appel aux élucidations qui suivent le sillage de la pensée sur le concept de pulsion (notamment au moment d'adopter la perspective de la genèse fichtéenne du *Trieb* en tant que repère selon nous indépassable), tantôt à la pensée qui en résulte au moyen d'une démarche psychanalytique qui repose sur une parole réfléchie transie par le désir. On l'a déjà énoncé, il nous incombe de clarifier encore ce passage, entre la démarche d'une pulsion qui risque d'être abandonnée à elle-même, de par l'absence de toute autolimitation, et l'expression de ladite pulsion au cours d'un processus de subjectivation, dans la mesure où elle découle de la non-identité de soi à soi (donc réfléchie). Autrement dit, dans un premier moment corrélatif à la pensée autour de la déstructuration subjective (en ce sens l'on verra ce que la pensée psychiatrique entend par «structure»), la transition qu'on vise à recréer par la suite puise en amont ses sources dans le versant qui questionne la défaillance de l'existant contraint dans sa capacité à faire appel à l'«autre» de l'ouverture, auquel il ne peut s'adresser par manque de *Transpassibilité*, faute de quoi, le« tout Autre», qui d'après nous évoque la forme d'une *inquiétante étrangeté*, risque de détourner l'emprise symbolique de toute expérience. À l'intérieur de cette compréhension foncière, émergeront à leur tour des notions telles que «monde», «corps propre», «réalité», qui constituent autant de facteurs interdépendants, voire nécessaires dès lors qu'il s'agit d'accomplir le processus de subjectivation. Mais si par rapport à une instance dite «psychiatrique», l'une des préoccupations majeures évoquées lors de nos réflexions aura précisément *lieu* (dimension spatiale) dans le souci inspiré par la restructuration du corps propre (Pankow), ce n'est que pour déceler ultérieurement une dimension temporelle dans l'articulation d'une parole configurée tout au long du récit d'une vie, dans l'analyse. Ce deuxième pôle qualifié d'«analytique», auquel nous avons fait allusion au moment d'évoquer le texte *Sur l'Esprit et la Lettre*, a laissé derrière lui la trace d'une réflexion inscrite dans le sillage de la quête en faveur du sens de l'auto-activité, et nous a ainsi permis d'entrevoir le passage d'une opération réflexive imbibée de la force d'une démarche pulsionnelle (en raison d'une *pulsion esthétique* vécue, on l'a dit, dans son

rapport à la *force vivifiante* de l'Esprit), mais qui requiert aussitôt, pour se réaliser en tant que désir, un renvoi à autrui en tant que motif d'autolimitation. Encore croyons-nous repérer dans l'apparition de ce geste imprégné d'un agir réfléchi sur la base de la limitation, le germe d'une articulation nécessaire quant à la transition allant de la pulsion au désir, faute de quoi, le sens même de l'auto-activité dans le renvoi commandé par la présence d'autrui, ne pourrait voir le jour. Le désir, nous l'avons précisé plus haut en mentionnant la figure de Lacan, est le désir du désir d'autrui. Par conséquent si une telle prémisse tient à l'apparition de la parole en tant que réflexion entretenue sur la base du dire qui opère le renvoi sur la manière dont il énonce son propre dire, voire qui se prononce sur les conditions de possibilité de son émergence, force est de constater qu'une telle démarche opère selon nous, et cela en raison d'un langage spéculatif<sup>506</sup>, une mise en œuvre de la *suture* entre le soi et le monde, en tant qu'identification de la genèse du sens de la réalité. Ce même langage opère en tant que motif de réflexion, ladite suture entre les première et deuxième parties de notre recherche. La Phase d'*intensification*<sup>507</sup> pulsionnelle, corrélative de la pulsion esthétique, précède, de par son arrangement dans le devenir organique du langage, la cohérence entre le corps et le monde. Cela met en avant notre intérêt pour la structuration de la représentation du corps propre, par rapport à la réflexion sur ce même lieu basal, dans sa capacité inhérente à symboliser la place qu'elle occupe, en tant que réflexion, dans le monde. Cela relève de surcroît le du questionnement sur le sens de la compréhension auquel on s'est confronté préalablement, mais qui plus est, ordonne notre raisonnement autour des conditions qui rendent possible l'émergence d'une telle compréhension, découlant en dernière instance comme on l'a dit, d'une *présence commune*. C'est précisément sur cet écart de Rien qu'il s'agit de fonder le rapport réfléchi de la non coïncidence de soi à soi, dans l'interstice où le seul dialogue envisageable est celui qui permet l'accès à autrui dans la possibilité de son pouvoir-être, en ceci qu'elle est

---

<sup>506</sup> Nous devons le développement de plusieurs points mentionnés lors de la présente «transition», aux propos remarquables tenus par Marc Maesschalck. Un moment lié au développement du langage dit spéculatif, nous paraît en ce sens particulièrement suggestif (nous soulignons): « Pour Herder, en particulier, il y a un devenir du langage comme organisme, parce qu'un sujet y propulse son énergie, s'y concentre et s'intensifie en lui (Trieb). Ce devenir est la trace d'un *modus operandi* spirituel agissant par l'attention pour produire l'unité de la présence corporelle au monde », MAESSCHALCK, Marc, « Le langage philosophique comme langage spéculatif. Philosophie scientifique et philosophie populaire chez Fichte », in *Revue philosophique de Louvain*, 2014, Belgique, p. 290.

<sup>507</sup> Cf. *ibidem*.

n'est pas commensurable ou anticipable au moyen d'une saisie partielle de ses propos. C'est à ce titre qu'il faudra extraire ce que la compréhension relève de *fondamentalement humain*, dans la mesure où elle est fondée, on l'a vu, sur une présence commune. Cette union symbolique du corps et du monde, en tant que parole susceptible de s'exprimer comme désir, n'est pas exempte du lien primordial avec le corps d'autrui ; car, on le verra par la suite, la représentation du corps propre répond immédiatement lors de sa structuration dynamique, au dessein de la sexualisation. La sexualisation, à partir du moment où elle implique le moment nodal de la reconnaissance d'autrui (saisie dans l'œuvre de Pankow, selon la forme du Non-Moi) donne à voir au Moi, de par la différence inscrite en lui (et ceci au plan le plus immanent qui soit, à savoir celui du corps,) la rencontre de son désir. Elle présuppose aussitôt la réunion entre une certaine caractérisation de l'humain et le monde, dans le langage<sup>508</sup>.

Un certain langage immanent au processus de subjectivation qu'on vise à mettre en œuvre, (en particulier dès lors qu'il s'agit de faire appel au moment d'intensification de l'auto-activité en termes d'auto-potentialisation), préserve notre parcours d'une coïncidence périlleuse avec la forme de la répétition, et se veut ainsi en mesure d'exposer le mécanisme de son inventivité de sorte que l'idée consiste, quant au motif suscité par un certain langage spéculatif, à pouvoir reprendre l'exposé fichtéen relatif à la genèse de la pulsion, afin de le réintégrer dans le moment d'ouverture au désir d'autrui. Le sens de l'ouverture s'avère à ce point décisif dans la conversion de la pulsion en désir, qu'il implique le moment analytique fondamental, dont le but ultime consiste à s'arroger la capacité à pouvoir exprimer les conditions de son émergence. Ainsi, si l'on revient à la question spécifique du langage, tributaire d'une *Lettre* animée par un Esprit vivant (donc pas en tant que *Lettre morte*), l'exposé de notre parcours devra en être la preuve. Le comprendre se distingue de toute démarche qui consiste à prendre *quelqu'un au mot*. Si la saisie d'un discours ne peut être fragmentée ni réduite à la pure forme sans vie, son exposé fidèle devra aménager une voie pour comprendre l'Esprit de l'auteur. À la suite des propos formulés par Marc Maesschalck, il convient d'évoquer la pensée de Maimon :

---

<sup>508</sup> « Cette idée se retrouvera dans la distinction faite par W. von Humboldt entre la totalité matricielle du langage et sa forme organique à tel point que ce dernier envisagera la métaphore sexuelle comme l'expression archétypique de l'union de l'être humain avec le monde, l'union de la pensée et du mot, «suture» par laquelle le monde est produit avec et par les sons, comme l'écrit Humboldt à Schiller en 1800 », *ibidem*.

« « Si quelqu'un veut comprendre un auteur, écrit Maimon, il ne doit pas le recopier, il doit pénétrer son esprit (*eindringen*) » et tenter de tirer les conséquences de la vérité découverte grâce à lui. En philosophie, on ne pourra jamais s'arrêter aux définitions. Il faudra exposer. »<sup>509</sup>. Notre tentative se veut tributaire de la manière dont un processus de subjectivation s'agence, tout en prenant pour point de départ l'unité foncière à partir de laquelle son avoir lieu est possible (dimension spatiale du corps), afin d'introduire par la suite, le moment analytique sur la place qu'une telle subjectivation occupe dans le monde, et ce dans la mesure où elle résulte de l'avènement de la parole à partir du récit d'une vie. Autrement dit, la continuité de notre parcours s'oriente vers la perspective d'une genèse du désir qui ne peut s'abstraire du rapport à son lieu d'émergence depuis la représentation unitaire du corps propre d'une part, ni d'une mise en parole, de l'autre. Il faudra aussitôt veiller au maintien du lien avec le travail qui nous précède en rapport avec la pulsion, du fait qu'il configure la *constitution réflexive du sujet* en tant que pure puissance de l'agir sur soi, susceptible d'être à son tour transformée en liberté (ce qui a été en partie saisi au préalable dans notre parcours autour de la genèse fichtéenne de la pulsion). La parole émerge, nous semble-t-il, dans le sillage d'un langage spéculatif visant à recréer le mouvement de la libre identification avec l'esprit. De la pulsion au langage, ou plus spécifiquement, du mouvement qui décrit le passage de la pulsion vers la parole, est entamé un mouvement de signification permanent :

*La genèse du langage a ainsi partie liée intrinsèquement avec l'appréhension de la constitution réflexive du sujet : c'est de la pulsion (Trieb) à s'accorder avec soi-même dans sa réalisation extérieure comme liberté que procède chez le sujet la pulsion de réaliser une forme d'accord social par la transformation de son action langagière. À travers les stades du langage, le point de vue spéculatif permet de fait de ressaisir une genèse de l'identité du sujet énonciateur se détachant de plus en plus de la référence matérielle et immédiate à la norme pour finalement envisager la signification possible d'une parole incertaine sur une réalité suprasensible, mais pourtant essentielle au processus d'auto-appréhension de soi comme liberté, c'est-à-dire au processus d'idéation de l'esprit*<sup>510</sup>.

Or, l'émergence du langage qualifié de spéculatif, s'avère fondamentale au moment de pouvoir aménager les conditions de possibilité dans lesquelles la force vivifiante de la pulsion esthétique trouve sa source (qui, couplée à l'éducation du goût, on l'a souligné,

---

<sup>509</sup> *Ibid.*, p.291.

<sup>510</sup> *Ibid.*, p. 298.

nous introduit dans la dimension de l'Esprit), et de ce fait, réactualise la pensée d'un auteur, en faveur cette fois-ci de celui qui à son tour expose une telle pensée, et ne se limite pas à faire une simple copie d'une forme évidée de son contenu : « La vie spirituelle dépend d'une forme de communication spéculative sans laquelle les concepts restent des désignations strictement formelles, vides de toute intériorité »<sup>511</sup>. Cette dernière affirmation nous rappelle le caractère menaçant d'un type de limitation concentrique qui, dans le cas du schizophrène, aboutit à l'évidement de son intériorité ; le monde extérieur n'étant pas pour lui une source de rencontre de l'autre, mais du *tout-autre* en tant que malencontre du Réel inassimilable. La limitation concentrique déjà évoquée par Maldiney au moment de faire référence à la spécificité de la compréhension, s'avère donc contraire à l'autolimitation par le poser de la rencontre dans l'horizon significatif du monde. L'évidement au moyen de la limitation concentrique est en ce sens suppressif de toute rencontre, voire, suppressif du sens de la rencontre. La poussée de la limitation, en tant que principe d'autolimitation ou de limite donnée par soi grâce au poser ouvert au monde significatif, est en ce sens « centrifuge » et s'oriente dans la direction contraire à celle d'une vie dépourvue d'esprit, voire purement formelle. Effectivement, d'autre part, si la tentative consiste à ranimer la vie de l'esprit sans retomber dans la pure répétition de ce qui ne peut, en fin de compte, que relever de la rencontre d'une forme à l'œuvre, et en ce sens, de par ce qui oriente le sujet vers l'au-delà de l'assignation préalable d'une limite concentrique, alors, l'esprit d'une œuvre devra permettre au sujet qui fait son exposé, de déjouer le geste de la restitution de sa propre limite, tout en faisant usage d'une langue qui cherche sa propre résistance face à la pure répétition. Le langage spéculatif crée donc la résistance requise (en tant que résistance à la résistance, et donc, principe de force) pour faire face à l'illusion de l'autre en tant que lieu de vérité : « Il y a une corrélation entre le degré d'exercice de l'esprit et sa résistance à l'illusion, donc aussi entre la capacité de suivre en restituant pour soi (ce qui n'est pas imiter) et le besoin de comprendre en recourant à un retour des signes vers leur origine habituelle (le concret) »<sup>512</sup>. Encore une fois, la « répétition » qui est lors de son exposition l'œuvre de quelqu'un, doit être toujours vivifiante en tant que principe d'identification de soi comme lieu de vérité, toujours vécue dans l'écart réflexif creusé

---

<sup>511</sup> *Ibidem.*

<sup>512</sup> *Ibid.*, p. 299.

dans la non-identité de soi à soi. La spéculation en effet, en tant que tentative qui consiste à déjouer le jeu de la répétition portée à vide comme faire «fait» à l'insu de soi, se constitue en une sorte de «vaccin» face à l'illusion de l'autre comme endroit de vérité. La coupure de l'accès à la spéculation, de même que l'attention qu'elle suscite, risque d'accorder de l'importance à l'Autre en dépit de l'écart réflexif qui doit être toujours entretenu par soi. En évoquant l'héritage de l'esprit, l'on peut rencontrer le motif propice au déploiement du langage spéculatif, et qui plus est, le type d'auto-activité qui s'inscrit dans un mouvement structurant dans le processus de subjectivation. En effet, le produit de l'esprit ne fait plus référence à une instance isolée dont le seul but consisterait à être contemplée, mais bien au contraire, fournit «le corps» de la Lettre vivante. Cette transformation de la pulsion, rendue déjà évidente lors de notre exposition sur le texte de *l'Esprit et la Lettre*, fait appel au produit de la culture en tant que véhicule pour la rencontre du sens de l'auto-activité. Encore une fois, nous semble-t-il, l'esprit doit entrer en résonance avec la compréhension de sa propre cause comme auto-activité d'ordre esthétique liée à l'éducation du «goût»<sup>513</sup>. La seule compréhension autour des enjeux formels du goût ne peut remplacer le mouvement génétique qui a recours à la faculté d'auto-potentialisation contenue dans la pulsion. Le langage spéculatif fait son apparition à la suite de ce qui est ouvert par le goût pour l'activité transcendantale, et ce eu égard à l'attention schématisante qu'elle requiert. Autrement dit, signalons au passage que le langage spéculatif propre à la genèse de la Doctrine de la Science, n'aurait pas vu le jour sans le sillage du schématisme kantien. En dernier ressort, l'activité de l'esprit est axée sur la reconnaissance du devenir par l'autolimitation, et ce dans la mesure où la spécificité de la spéculation nous donne à voir l'ampleur de la connaissance en tant qu'*activité spirituelle*<sup>514</sup>. Le langage spéculatif que

---

<sup>513</sup> L'éducation du goût, qui transmet une certaine forme d'activité visant la rencontre de l'Esprit, ne peut pas se soustraire à sa seule appréhension schématisante. La forme voulue pour elle-même, voire le «goût pour le goût», ne peut être garante d'une transmission spirituelle qui soit à même de rendre vivace une œuvre pour celui censé ressentir la capacité d'un devenir créatif. A partir de la distinction déjà opérée par Fichte au moment de repérer les objets «attirants» ou «repoussants», Marc Maesschalck se prononce en ces termes : «La force des premières consiste dans la créativité qu'elles insufflent : avec elles, le désir de penser et d'inventer le processus spéculatif se produit spontanément, sans surdétermination d'un impératif moral ou d'une utilité extérieure. Les autres créent une tension entre le besoin de leur échapper et la nécessité de les maîtriser », *ibid.*, p. 300. La force ne peut donc pas être remplacée par le forçage de l'impression schématisante suite à l'éducation du goût. Dans cette même direction, cela soit dit au passage, l'on peut évoquer le tournant propre au schématisme kantien, vers la découverte permanente de la genèse contenue dans la WL.

<sup>514</sup> *Ibidem*.

nous avons adopté au moment de suivre certains des propos de la genèse fichtéenne, coïncide avec notre tentative de mettre en avant l'émergence de l'écart réfléchissant, en tant qu'ouverture au *sens de l'intériorité* <sup>515</sup>. Si donc par rapport à une instance transcendante qui prône la déduction par principes, elle-même inhérente au schématisme (en référence à Kant), l'on relève l'illusion d'un idéal de soi, force est de constater dans l'absence de cet idéal, que le mode de la construction de soi prend précisément la place<sup>516</sup>. Cela indique aussi, selon notre manière de procéder, une rupture avec tout idéal basé sur un lieu de vérité qui empêche la construction d'une visée interne (en tant que pur écart de réflexivité) où le positionnement de soi par le poser, soit viable. C'est en effet seulement à cet emplacement particulier que pourra voir le jour la parole ouverte à l'incertitude foncière de sa fonction, et ce au moment de constituer l'appréhension d'autrui. Cette parole, on le verra, exprime le désir du désir d'autrui. Ainsi, si l'on fait allusion au processus d'identification de soi dans l'acte (ce qui est décrit dans toute genèse), la rencontre de la forme avec l'œuvre par l'auto-activité implique aussitôt la rencontre de la forme que l'on s'arroge, et ce au sens d'une œuvre qu'on fait de soi. Par conséquent, de la même manière que l'on façonne un produit de l'esprit, on peut agencer sa mise en forme ; autrement dit, l'activité de l'Esprit traduit l'appel à la création et au façonnement de soi :

Les produits de l'esprit sont le medium par lequel la communication spéculative va pouvoir se réaliser. Ils constituent un milieu externe à travers lequel le découvreur peut donner «corps» à sa disposition d'esprit (Stimmung) et l'inscrire dans un mouvement vibratoire qui n'est que la traduction d'une vie intérieure et d'une forme d'auto-activité qui échappe à la parole, mais que la médiation du jeu produit dans le ton et le style rend reproductibles en nous façonnant, en nous influençant<sup>517</sup>.

---

<sup>515</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>516</sup> Cf. *ibidem.* : « L'influence dont il est question dans la relation propre au langage spéculatif consiste en fait à dépasser l'idéal de soi inhérent à l'abstraction transcendante pour accepter un rapport à l'incertitude de telle sorte que l'orientation vers l'unité schématisante de la conscience finit par conduire à une forme de désorientation du goût lui-même. Ainsi, le recours à l'illusion se maintient jusque dans le goût pour la vérité du schématisme transcendantal et c'est dans l'écart produit par cette illusion que peut prendre place un sens de l'intériorité ».

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 299. Il convient de préciser par rapport à cet extrait, que l'emploi du terme «parole» n'évoque pas la nuance que nous avons voulu apporter par nos soins, en ceci qu'il fait plutôt référence à ce qu'il véhicule en tant que «discours», à une manière d'exprimer le «désir». La parole émerge lors de l'expression du désir, et ne peut donc pas se dés-identifier de l'auto-activité qui demeure néanmoins en tant que source première de puissance.

Au cours de la transition ici décrite entre pulsion et désir, l'on peut évoquer à juste titre la question fondamentale de l'avoir lieu du désir dans le corps. Cette assise fondamentale pour la rencontre du monde (notamment dans le champ de la psychiatrie, là où Pankow est un repère selon nous indépassable), s'avérera décisive au moment d'identifier le passage, on l'a dit, vers l'autre. Une telle assise dans le monde est à retrouver dans la parole qui s'affirme dans la reconnaissance du désir de l'Autre, là où précisément se loge la certitude du sujet : « Cette certitude tient d'abord à ce que le sujet peut être certain que l'Autre présent désirera si lui-même désire, qu'il le désirera, et donc le reconnaîtra comme relevant du monde, comme étant de ce monde. »<sup>518</sup>. La forme de la « place » recherchée dans l'horizon significatif du monde est bel et bien celle de l'Autre ; ce désir de la place pour l'Autre s'exprime ainsi au moyen de la parole<sup>519</sup>. Toutefois, avant d'aborder la possibilité même du devenir significatif pour l'Autre dans le monde au moyen de la parole, l'on devra relever de quelle manière, au niveau d'une certaine préséance concernant l'ordre épistémologique, la reconnaissance du désir est entamée avant tout, à partir de l'unité du corps propre. Cette assomption de la place de l'Autre, n'implique donc aucunement le fait de lui dérober de sa possibilité d'un devenir significatif dans le monde, mais plutôt, de lui accorder sa place, dans mon devenir significatif pour lui, dans la parole. C'est en ceci que le monde est ouverture à l'horizon des possibilités de signification : « On peut dire que le monde, par définition, englobe à l'avance toutes les significations possibles »<sup>520</sup>.

Toutefois si sur plusieurs registres l'on peut effectivement reprendre le motif qui consiste à *donner corps à la disposition de l'esprit*, le langage spéculatif, depuis sa manifestation en tant que *communication spéculative* entre les esprits, nous donne le cadre de toute possibilité d'un devenir par l'agir libre et indépendant de toute contrainte schématisante : « Si une communication libre ne peut s'établir, aucune preuve d'une co-activité libre, intérieure, des esprits ne peut effectivement s'avérer, ni dès lors aucun pouvoir de s'abstraire totalement de ce que l'ordre sensible autorise de schématiser, aucun

---

<sup>518</sup> JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, op. cit., p. 142.

<sup>519</sup> *Ibid.*, p. 141 : « Parlant, on assume la place de l'Autre, en tant qu'instituteur du monde (et on va montrer que cela a une conséquence essentielle), mais on assume plus originairement ce par quoi on est signifiant pour lui, soit d'être le phallus et puis de l'avoir perdu ».

<sup>520</sup> *Ibidem*.

signe d'une indépendance possible de l'action spirituelle »<sup>521</sup>. La spéculation prémunit l'esprit de sa retombée dans un ordre qu'il ne s'est pas accordé à partir de son avènement conscient en tant que *devenir soi-même comme connaissance*<sup>522</sup>. L'activité spirituelle tient donc à la forme de la communication spéculative qui envisage la possibilité d'un devenir autre que celui de l'ordre donné par la perception immédiate. Dans cette même direction, Marc Maesschlack comprend cette communication d'ordre spéculatif comme une exigence qui précède, en termes d'importance, la simple perception, et se constitue sur la base de la pure possibilité de communiquer l'incommunicable. Par rapport à la correspondance qui s'agence en fonction du désir pour l'Autre, la non complétude du sujet (là où précisément repose sa certitude,) fondée sur la non-identité de soi à soi, met en avant l'impossibilité de créer une identification pleine avec l'espace de l'autre dans le monde. Ce n'est que par le vide qu'autrui me permet d'apercevoir, que la possibilité d'énoncer sa place sera toujours à signifier ; tel est tout du moins le cas de celui placé à son insu face au trauma de la perte en tant que survivant, sans qu'il adopte pour autant la position descriptive relative au témoignage : « Le survivant est dans l'incapacité de se transformer en témoin : il occupe la place vide du sujet, au point de suture entre le vivant et le parlant »<sup>523</sup>. Ici la parole émerge certes, mais à partir de la condition du survivant qui cherche à symboliser sa perte (on l'a vu, tout symbole s'inaugure à la suite de la tentative primordiale qui consiste à reconnaître la limite entre l'espace propre et l'espace étranger). L'interpellation qui découle de toute absence, précède ainsi la capacité à répondre à cette dernière ; de ce fait, la réponse s'oriente vers la tentative de signifier la place occupée par autrui dans la configuration de mon désir. La parole ainsi comprise, sera toujours déjà requise par l'absence d'une signification totalisante d'autrui. Autrement dit, la prétention d'identité avec l'énoncé qui consiste à mettre en parole la transcendance de l'autre, sera toujours déjà bornée par la condition d'un devenir-sujet en raison de l'autolimitation : « La parole n'est

---

<sup>521</sup> MAESSCHALCK, Marc, « Le langage philosophique comme langage spéculatif. Philosophie scientifique et philosophie populaire chez Fichte », *op. cit.*, p. 302.

<sup>522</sup> *Ibid.*, p. 300: « C'est cette vue génétique sur soi-même comme activité spirituelle qui est en jeu dans la communication comme pouvoir d'influence des libertés les unes sur les autres : pour reprendre une formule beaucoup plus tardive de Fichte, c'est à la condition spéculative de se voir devenir soi-même comme connaissance que l'activité spirituelle peut se communiquer comme une sphère ouverte à une co-activité créatrice ».

<sup>523</sup> *Ibid.*, p. 302.

plus qu'une trace de l'impossibilité de se poser comme sujet d'énonciation.»<sup>524</sup>. Du moins pour celui qui fait preuve de sa condition de survivant, l'entrée dans la dimension symbolique de la parole, préserve la fêlure de l'événement initialement inassimilable ou insignifiable. Or, la condition de survivant interpelle la réminiscence même de celui ayant traversé la désintégration de la subjectivité :

Pourtant, si elle (la parole) renvoie au vide du concept comme position transcendante, c'est indissociablement parce qu'elle garde aussi en elle le trauma originaire de la vie dépotentiée, désubjectivée, qui se maintient dans son pouvoir de vivant sans plus être en mesure de s'affirmer, de se réaliser comme sujet. Le langage spéculatif s'inscrit dans cette vie avant l'expérience perceptive des signes et l'expérience acoustique des sons<sup>525</sup>.

À la suite du parcours qui aura achevé, selon nous, une certaine lecture du processus de subjectivation, allant de la reconnaissance du désir à partir de la restructuration du corps vécu, vers l'entrée dans la dimension symbolique de la mise en parole du désir d'autrui, l'on pourra rendre explicite le passage de l'agir à l'insu de soi en tant que pure pulsion, vers l'agir en tant qu'expression de l'intuition intellectuelle dans l'écart réfléchi de soi à soi, inhérent à toute subjectivité déterminée par sa propre capacité d'autolimitation en tant que désir. Ainsi, la conscience de l'auto-détermination ou, ce que l'on entend en termes fichtéens par *Intuition intellectuelle*, analysée par ailleurs à l'occasion de notre étude de la genèse de la pulsion, serait suscitée à partir de quelques dispositifs spéculatifs de la philosophie fichtéenne, tout du moins telle aurait été l'intention léguée par les écrits populaires (*La Destination de l'homme*, *La Destination du Savant*). Si l'on suit la prémisse de l'éducation d'un certain goût lié à l'exercice spéculatif, on remarque que celui-ci vise en dernier ressort le facteur d'auto-potentialisation déjà décrypté dans la pulsion esthétique. Cette dernière, on l'a dit, est indépendante de tout schématisme, de toute formalité liée à la construction de la représentation, de ce fait, elle stimule ou incite un libre rapport à l'auto-activité, déjà en prise avec une acception de désir, en tant que développement de la capacité à participer à la vie productive de l'Esprit. Cette acception de la pulsion esthétique est à distinguer de la pulsion à l'état pur qui se piège dans l'image d'elle-même, en tant que pure auto-activité : « Progressivement, c'est l'esprit du lecteur qui doit s'animer,

---

<sup>524</sup> *Ibidem*.

<sup>525</sup> *Ibidem*.

prendre l'initiative de la parole, « peser le pour et le contre, prendre les résolutions » pour s'élever de l'image nue (*blosse bild*) fournie par le livre à l'auto-activité »<sup>526</sup>. La pulsion qualifiée de pure, eu égard au renvoi irréfléchi qui la caractérise, et ce dans la mesure où elle ne s'investit pas dans une pensée autour des conditions de possibilité de son émergence, est donc à distinguer de celle qui vise son inscription dans l'accès à la saisie des produits de l'Esprit. Cette propédeutique qui envisage la réception de l'Esprit, est donc introduite au fur et à mesure du développement de la communication spéculative ; c'est par ailleurs à ce moment que fait son apparition la parole : « Le principe du dispositif de la philosophie populaire consiste donc à susciter l'intuition intellectuelle, à rendre possible une forme de vie intérieure en passant par l'exercice de la communication des idées, à engager une expérience spirituelle par l'usage du langage spéculatif »<sup>527</sup>. En dernière instance, le geste qui subsiste dans cette éducation liée au développement du langage spéculatif, est censé interpeller chacun au cœur de son devenir-sujet, en ceci qu'il le met face à l'exigence (on verra de quelle manière se constitue une telle exigence, développée par Levinas en tant que « commandement ») fondamentale de pouvoir répondre à partir de soi, et ce moyennant une parole qui confirme la mise en forme de son désir. Cette traversée particulière que nous souhaitons mettre en avant en tant que lecture du processus de subjectivation, entend opérer selon la tentative d'identification de soi par un agir réfléchi fondé sur la non-identité de soi à soi ; autrement dit, l'opération génétique qui vise la déprise d'une jouissance déjà réfléchie (car vouée à sa propre reproduction), par la connaissance des conditions à l'œuvre de ce type d'auto-activité (en tant que pulsion), implique un déplacement à partir de la désidentification en rapport avec la représentation de soi dans l'agir qui *vient de soi*, afin d'introduire dans un deuxième moment, la différence ou l'écart fondamental de la non-identité de soi à soi, ce à quoi est vouée l'expérience de l'analyse dans la tentative qui est la sienne d'*apprendre à apprendre* :

La non identité de soi à soi fonctionne comme une règle, comme une signification en soi qui, une fois acquise, s'appliquera, en quelque sorte, déductivement, à toutes les activités signifiantes ultérieures. (...) Le travail en analyse est sans doute le chemin et l'expérience à faire pour « apprendre à apprendre », pour faire l'expérience de cette dimension réflexive originale qui nous rend non-identiques à nous-mêmes, mais toujours en même temps

---

<sup>526</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>527</sup> *Ibidem*.

«spontanément» - à défaut de cette opération de reconstruction réflexive des effets contextués de notre illusoire et singulière représentation identitaire<sup>528</sup>.

Cet extrait relève le point que nous avons essayé de soulever au préalable, à savoir, celui qui concerne la distinction entre deux types de réflexions : la première, déjà inscrite dans la prédisposition de soi à un certain type d'agir ; la seconde, qui fait preuve d'une réflexion autour des conditions pour l'émergence de la première, voire en tant que réflexion sur la représentation de l'identité liée à l'agir «spontané». Jacques Lenoble met en rapport la méconnaissance de la répétition (en tant qu'absence de la réflexion sur les conditions d'émergence de la réflexion première) et le maintien de la production symbolique qui lui est corrélée, et ce, nous semble-t-il, dans la mesure où le *pas* lié à l'autolimitation, en tant que réflexion sur la manière de se rapporter à la production de l'identité, n'est pas déjà entrepris. Ainsi, l'on peut ouvrir la question de l'indépendance qui survient à l'éducation de la réflexivité, qui s'accorde avec la démarche d'un langage spéculatif susceptible de prémunir la subjectivité face au cadre schématisant de l'agir, et ceci par le legs de l'opération de signification que seule la conscience de la différence (en tant que renvoi vers l'Autre) liée à la non-identité de soi à soi, peut mener à terme : « Mais c'est que cette non-identité de soi à soi doit être abordée en rapport avec une théorie de la réflexivité complète de l'action »<sup>529</sup>.

Le langage spéculatif possède effectivement (ce qu'on a mis en évidence au cours de nos pensées précédentes) la capacité à déclencher une disposition vers l'agir réfléchi. Or, il faudra entendre le développement d'une telle disposition orientée, on l'a dit, vers la découverte du désir, dans le sillage de la compréhension de l'unité du corps lui-même d'une part, et ensuite, au moment de l'émergence de la parole dans l'analyse. En raison de cela, la découverte du désir consacre l'aboutissement du processus de subjectivation qui trouve sa résolution ultime dans la symbolisation de l'écart réfléchissant, et ce au moment de confirmer la place du sujet dans sa fonction signifiante. Il en résulte que si la parole du survivant, on l'a vu, conserve la trace d'une vie désubjectivée, elle est également à comprendre comme la suture ou le symbole qui ramène le sujet vers l'unité de l'expérience

---

<sup>528</sup> LENOBLE, Jacques, « Le dernier enseignement de Lacan : vers une approche réflexive du Un réel », *op. cit.*, p. 22.

<sup>529</sup> *Ibidem*.

réfléchi liée à la prise de conscience de la non-identité de soi à soi. De ce fait, l'expérience signifiante de l'événement inassimilable (en tant que Réel), peut apparaître initialement comme pure jouissance : « On pourrait dire que l'expérience de la jouissance qui accompagne l'événement traumatique est une expérience première où le sujet «se représente» et enregistre cette première expérience signifiante comme une représentation de lui-même sans faire acte de la dimension réflexive où se constitue cette présentation »<sup>530</sup>. Pourtant l'enjeu semble celui de pouvoir agencer une expérience d'unité au sein du récit d'une vie dans le temps, et ce à la suite de la reconnaissance spatiale déjà liée à l'unité du corps propre.

Notre recherche se veut inscrite dans le sillage du mouvement d'identification (par conséquent dans une démarche génétique) avec un processus de subjectivation, indissociable de son enracinement premier dans l'exposé du concept de pulsion tel qu'il a été élaboré lors des premières versions de la Doctrine de la Science. Si nous faisons droit à la démarche de la genèse, l'exposé que nous voulons mettre à jour, se veut à distance de tout dogmatisme vis-à-vis de ce qui pourrait devenir une simple exposition de la Lettre morte, c'est-à-dire coupée de l'Esprit qui l'anime par principe, d'où l'identification avec le goût acquis à partir de l'emploi du langage spéculatif :

C'est la tâche génétique propre à l'exposé de la Doctrine de la Science de s'affranchir aussi des spécificités de l'exposition transcendantale sans retomber dans le dogmatisme d'une nouvelle scolastique. Pour y arriver, il faut également une action sur le plan de la communication, intervenir dans l'exposé lui-même, l'ouvrir de l'intérieur à une possible interaction entre les dispositions de l'esprit, amener l'auditeur à produire par lui-même le processus de pensée<sup>531</sup>.

L'ouverture qui caractérise la communication des produits de l'Esprit, présuppose donc un mouvement contraire à celui d'une intériorité contrainte par sa condition d'extrême affectation, au point qu'elle peut même être vécue, comme on l'a remarqué à juste titre, sous la forme d'une limitation concentrique liée à la saturation d'une stimulation externe à caractère menaçant (tel a été le cas par rapport à la compréhension du schizophrène lors de la section précédente de nos développements). Le stade de la

---

<sup>530</sup> *Ibid.*, p.17.

<sup>531</sup> MAESSCHALCK, Marc, « Le langage philosophique comme langage spéculatif. Philosophie scientifique et philosophie populaire chez Fichte », *op. cit.*, p. 305.

communication, sous-entend le passage vers la dimension symbolique de la parole. Ainsi, dans le sillage de la «communication entre les esprits», le défi consiste précisément à pouvoir *comprendre l'unité du devenir soi-même comme connaissance*<sup>532</sup>. Depuis cette approche, la parole, selon la prémisse qui consiste à communiquer avec *l'autre que soi*, en tant qu'appel à *devenir soi-même comme connaissance*, est aussi le motif qui nous permet de saisir la différence fondamentale en tant que pur écart de réflexivité, entre l'auto-activité (là où elle est saisie à partir de sa pure évidence), et l'esprit. Autrement dit, la parole requiert notre compréhension à l'heure de cerner la différence entre la permanence dans la répétition, et le devenir par la réflexion. En ce sens, le langage spéculatif est une invitation à la co-crativité d'un devenir libre, en l'occurrence, celui que l'on rapporte à l'écriture<sup>533</sup>. Le lien devient ainsi d'autant plus évident entre l'auto-activité comme pure production irréfléchie de soi, et le geste qui consiste à s'extraire<sup>534</sup> violemment de cette stase immanente au mécanisme de la répétition, pour faire de la parole qui s'adresse à la différence de l'autre, le motif de la construction réfléchie du désir.

Il en résulte que si l'exposé que nous voulons mener à terme, autour d'un certain processus de subjectivation, concerne le passage même de la pulsion au désir, en ceci qu'il doit manifester le développement inhérent à la genèse des différents concepts, le type de langage approprié à la construction de ce passage, sera précisément celui spéculatif. Cela signifie qu'il nous semble d'autant plus évident que le ton employé pour décortiquer l'incidence du concept de pulsion, au moment de définir le passage vers le moment analytique qui concerne le développement de la parole, sera celui de la spéculation : « Le langage spéculatif est un passage »<sup>535</sup>.

Ce bref excursus rédigé en guise de transition, nous a permis de voir dans quelle mesure le concept de désir est traité à partir de celui de pulsion, et ce dans la mesure où le

---

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>533</sup> « Or cette expérience n'est accessible qu'à travers le médium d'un langage ouvrant une sphère de co-crativité grâce à la seule forme d'influence acceptable pour les libertés : l'acceptation d'une provocation à s'arracher à ses évidences, provocation dont précisément un autre répond par sa parole en tentant de signifier son propre dénuement, par l'écart de son écriture (entre la main et l'esprit), par le vide de la référence n'appelant que l'auto-activité », *idem*.

<sup>534</sup> Dans ce cas, il est question d'un registre qualitativement différent de l'auto-activité, car il relève, dans ce deuxième moment, d'un agir sur soi qui doit avoir une incidence sur le premier (sous l'emprise de la production irréfléchie), de telle sorte qu'il est un agir de soi, sur l'agir de soi. Or il s'agit bel et bien là d'une définition de pouvoir qu'il nous intéresse d'apporter à la discussion.

<sup>535</sup> *Ibid.*, p. 308.

premier se construit sur une démarche réflexive du deuxième. Tous deux opèrent, nous semble-t-il, sur la base de l'auto-activité, mais dans le cas du désir, à partir du moment où celui-ci fait appel à la compréhension des conditions de son émergence, il n'est pas le simple effet d'un agir qui empiète sur son propre mécanisme<sup>536</sup>, tel *une jouissance solitaire* qui n'envisage plus la complémentarité de l'autre de sa différence (c'est bien là que fait son apparition le Réel en tant qu'événement inassimilable)<sup>537</sup>. Ainsi, puisqu'il sera aussi question de déceler un continuum entre le concept de pulsion et celui de désir, tout en exposant un processus de subjectivation dans le sillage du *passage* spéculatif découlant de la démarche de la genèse, il conviendra aussitôt de comprendre un tel processus à la lumière, d'une part, de l'intervention faite en psychiatrie pour réintégrer entre autres, les conditions fondamentales pour la reconnaissance de la représentation du corps propre (et ce du fait que quelque chose comme «un monde» est remis en question dans la psychose), et d'autre part, l'enjeu redeviendra aussi celui de repérer le renvoi réfléchi du désir qui fait appel à la différence de l'autre, par la parole.

---

<sup>536</sup> Cette image circulaire de la pulsion qui risque d'être sous l'emprise de son propre mécanisme, en tant qu'auto-activité qui ne fait pas le détour vers l'autre (là où se met à l'épreuve son inventivité), se traduit dans l'image analysée par Lacan sur la pulsion orale de Freud : « Lacan montre bien, en reprenant notamment cette image de «la bouche qui se baiserait elle-même» à laquelle Freud fait référence pour spécifier ce qui se joue dans la pulsion orale, que toute pulsion partielle ne réalise sa pulsion qu'en se construisant de façon circulaire, qu'à travers la mobilisation d'un «détour» par l'autre permettant un retour sur le point de départ : «Ce qui est fondamental, au niveau de chaque pulsion, c'est l'aller et le retour où elle se structure.» » LENOBLE, Jacques, *Jouissance unienne et limitation de la jouissance*, in Les Carnets du Centre de philosophie du Droit, n.165, 2015, p. 35.

<sup>537</sup> En rapport au cœur de la jouissance en tant que *jouissance solitaire* traversée par le *Trou du Réel*, Jacques Lenoble se prononce : « Ce trou du réel explique que la jouissance unienne sera toujours une jouissance solitaire ; cette jouissance ne pourra jamais se satisfaire dans une quelconque complémentarité avec un partenaire sexuel, quel qu'il soit. En ce sens la jouissance ne convient pas à l'être sexué. Sans doute l'être sexué que nous sommes s'efforce de jouir à travers le corps de l'autre. Mais ce partenariat ne recouvrera jamais la solitude » *ibid.*, p. 30.



Partie II.  
Rencontre du désir et ouverture à l'Autre.



## INTRODUCTION A LA DEUXIÈME PARTIE.

Autour des premières versions qui constituent le corpus de la *Trieblehre*, nous nous sommes fixé pour objectif d'entamer une lecture sur certains thèmes qui nous semblent indépassables pour la suite de nos propos. En tant que pure auto-activité, la pulsion ne peut être livrée aux effets mécaniques de son propre enclenchement. Afin d'aller à l'encontre de tels écueils, la démarche même de la genèse nous a livré quelques pistes. L'auto-détermination sur laquelle repose le moment d'une raison théorique, doit s'ouvrir au moment pathique du se poser comme soi, en tant que raison pratique. D'autre part, l'ouverture pathique au devenir conscient par le poser, présuppose une faculté d'auto-limitation à partir de laquelle, la demeure dans la faille réflexive, en tant qu'existence dans la non-identité de soi à soi, sera possible. Dans cette même direction, tout en ayant repris le legs de la reconstitution pathique de la pulsion, la notion de *Transpassibilité* est apparue pour questionner la capacité d'accueil de l'existant face à l'événement imprévisible, faute de quoi, on l'a dit, la fonction symbolique (ou signifiante, pour reprendre les termes lacaniens) de tout existant en mesure d'entamer la distinction entre le réel et l'imaginaire, serait mise à mal. En effet, afin que la subjectivité puisse être insérée dans une institution symbolique (là où elle s'avère héritière d'un «langage» au sens large), elle doit traduire les motions pulsionnelles centripètes et centrifuges qui témoignent de l'intégration d'une expérience, là où celles-ci exposent en même temps, un «mouvement en spirale», contraire à celui contraignant de la schizophrénie (ou de «limitation concentrique», selon les termes de Maldiney). C'est à partir d'une telle lecture que certains thèmes ont vu le jour, aussi, au moment de traiter la question du monde, car elle est à comprendre, on l'a observé, comme l'horizon de signification à partir duquel l'existant (dont on a défini quelques traits essentiels) est à même de faire la rencontre de «quelque chose» ou de «quelqu'un», et cela précisément, en tant que «quelqu'un». Or, cette saisie intuitive de soi comprend d'emblée l'assomption du caractère d'auto-stance, suivant lequel, du moins, la notion d'«objet objectivé» (en nous réappropriant les termes déjà mis en lumière par Donald Winnicott) a été déjà acquise, en ceci qu'elle est également à considérer comme «quelque chose» ou «Non-Moi» (on a vu l'équivalence aussi, quant à l'usage de ces termes, chez Winnicott). Précisément, la compréhension de ce «quelqu'un» devra être intégrée dès lors qu'il s'agira

de reconstituer la genèse de la subjectivité pour déterminer d'une part, la nature du questionnement de la «réalité» chez le psychiatre Wolfgang Blankenburg, et d'autre part, afin de percevoir comment à l'intérieur de son réseau conceptuel, l'on peut problématiser une définition de la *réalité* en tant que rapport entre le *soi* et le *monde*. En outre, nous envisageons d'approfondir également dans ce premier moment relatif à l'œuvre de Blankenburg, la définition même du terme «monde». Il précise que la manière dont Blankenburg aborde la réalité selon une perspective psychiatrique, est traversée par une lecture spécifique, fondée sur la plainte répétée d'une malade, Anna, qui dit assister à la perte de ce qu'elle dénomme l'«évidence naturelle». On verra que sur la trace de cette plainte se dessinent les contours structuraux d'un rapport à l'évidence de la réalité, comme ce qui, en deçà de toute dénomination de «maladie fondamentale», concerne la perception, en l'occurrence du psychiatre (qualifié de «névrosé») qui questionne le «va de soi» d'une telle évidence, pour la transmuier dans une exigence fondamentale du rapport entre le soi et le monde qui doit effectivement «venir *de soi*». Nous entendons aussi mettre en avant le questionnement éveillé à juste titre par Blankenburg, de la notion de «transcendance» qu'il mobilise dans son œuvre, une fois que la «traductibilité» de tels mondes a été mise en évidence. Il sera aussi intéressant de comprendre comment, à l'intérieur de ce réseau conceptuel que nous entendons opérer afin de cerner l'assise de quelques questions portant sur les «maladies fondamentales», se tisse également une pensée sur la nature d'une conscience que Blankenburg qualifie de nature «transcendantale» (on le verra, homologable à l'apperception kantienne à quelques nuances près), et qui est à l'origine, de par son absence, de la «perte d'évidence». En effet, il s'agit bel et bien, dans le cas de la patiente à qui Blankenburg tente de «donner une voix» pour que ses propos deviennent «traductibles», d'une forme de la conscience de soi comme *quelqu'un* qui n'est pas en mesure d'accompagner la «conscience de la chose» (l'on verra également de quelle manière la fonction du psychiatre concerne la capacité à opérer la traduction entre des domaines de signification qui témoignent d'une «latence de sens»). Sur ce point, il nous paraît fructueux de nous reporter à Fichte, qui met en avant un type de questionnement qui, par rapport à la méthode employée par Blankenburg au moment de parvenir aux élucidations de la définition d'«évidence», peut être re-problématisé, nous semble-t-il, sur la base de quelques pistes livrées par la *Doctrine de la Science*, notamment autour de la

question plus large mais pourtant essentielle, de ce qui est à entendre sous le terme «Transcendental». Une telle manière de procéder concernant l'ordre de nos questionnements vise donc la rencontre de certaines limites inhérentes au rapport philosophique avec le transcendantal, dans la mesure où celui-ci repose, si l'on s'en tient à la démarche fichtéenne, sur une construction de principes, et non sur une déduction par rapport à ces derniers (l'on verra de manière plus détaillée, la différence entre le transcendantalisme kantien, et celui de Fichte). L'enjeu de nos réflexions à l'égard de Blankenburg, aura pour objectif de créer un *passage* vers un horizon d'ordre transcendantal, là où la nuance fichtéenne de l'hypothèse catégorique contenue dans le *sollen*, sera mise en valeur. Le fait de puiser dans la particularité de l'*hypothéticité catégorique* a d'après nous pour objectif de redéfinir l'auto-stance, qui par rapport à son absence, s'avère problématique, notamment chez Anna, atteinte d'une *schizophrénie pauci-symptomatique*. S'il est vrai que la jonction entre le «transcendantal» et l'«empirique» devra être nuancée au cours du chapitre suivant, elle sera en effet abordée à la lumière des recherches psychiatriques conduites par Blankenburg en rapport avec la question de l'aperception du *Je transcendantal*. La «défaillance» de l'aperception peut à ce titre retentir dès lors qu'il s'agit d'opérer le passage vers la conscience de la chose, là où, selon les termes utilisés par Blankenburg, une «conscience empirique» ne peut être rendue possible. Le questionnement autour d'une telle défaillance se situe chez Blankenburg dans un moment de structure qui relève du rapport à l'autre et l'expérience du monde. Le problème de la rupture avec l'institution symbolique, patent dans les analyses de Blankenburg par rapport à la schizophrénie, apparaît ainsi depuis la perspective de Yasuhiko Murakami : « La défaillance de la structure du sujet implique donc la défaillance de la structure de la relation à l'autre et la défaillance de l'expérience du monde. Une telle situation semble se réaliser effectivement dans certains cas de schizophrènes »<sup>538</sup>.

Nous verrons ainsi dans quelle mesure seront récupérés des termes déjà employés au fil de nos développements, qui serviront la suite de nos propos dans les chapitres à venir (monde, autolimitation, Non-Moi, désir, réalité). Aussi l'on mettra en évidence l'acception de psychose mobilisée à l'intérieur de la psychothérapie des psychoses, par la psychiatre Gisela Pankow qui a entre autres, le mérite de puiser dans le questionnement fondamental

---

<sup>538</sup> MURAKAMI, Yasuhiko, *Levinas phénoménologue*, MILLON, 2002, Grenoble, p. 210.

sur la représentation du corps propre, en tant que condition de possibilité pour l'accès au désir d'autrui. Dans ce sillage spécifique qui concerne le traitement psychothérapeutique des psychoses, Pankow nous incite à examiner avec attention les effets de notre démarche, car elle fait appel de manière novatrice à la figure du Non-Moi, l'intègre au cadre de la pensée sur la représentation du corps propre, et recompose l'analyse du rapport entre le corps et le monde. On le verra par la suite, la saisie de soi moyennant la représentation du corps propre, dépend de la manière réciproque dont la subjectivité est associée à son désir de faire face, en tant qu'entité, à l'autre que soi contenu dans la figure du Non-Moi. L'on pourrait reconnaître à partir de la manière d'envisager le motif du Non-Moi, qu'il existe un rapprochement hâtif entre l'auto-stance fichtéenne et la reconnaissance du désir d'autrui. Pourtant, une telle tentative de mener nos réflexions sur une telle base, va aussi à l'encontre de la réflexion déjà entretenue par Fichte lui-même concernant la question du corps propre dans la Doctrine de la Science Nova Methodo. Non seulement l'on peut relever dans ce cas la puissance intellectuelle mobilisée par Fichte par rapport à l'intuition de l'espace, mais aussi, l'ampleur du rapport entre le moment structurant, relatif à la représentation du corps propre, et la conception de monde. Autrement dit (l'on verra dans quelle mesure ceci rejoint le cours de nos questionnements), l'enjeu consistera à révéler l'intuition spatiale inhérente à l'unité du corps propre, en tant qu'entité qui occupe une place dans le monde, et s'avère constamment requise par l'épreuve effective d'un devenir conscient. Les propos de Pankow s'avèrent surtout révélateurs dès lors qu'il s'agit de montrer à quel point une correspondance existe, entre la constitution de l'unité du corps vécu, et celle d'un monde. Par conséquent si le malade assiste à la dissociation des parties de son corps, l'effritement aura aussi lieu sur les différents horizons significatifs qui ne pourront pas aller de pair avec le récit d'une vie dans le temps ; le malade incapable de tisser une interprétation cohérente de tels horizons significatifs, ne sera pas en mesure de poursuivre une analyse. Il faut donc observer en vue du tournant qui configure la suite de nos analyses portant sur le désir, que Pankow achève précisément sa psychothérapie des psychoses, lorsque le corps est, selon ses propos *saisi comme désir* et permet de la sorte au malade, de rentrer dans la *dimension du temps*<sup>539</sup>. Ce moment charnière est marquant car

---

<sup>539</sup> PANKOW, Gisela, *L'Homme et sa psychose*, Flammarion, France, 1983, p. 276.

il implique pour le patient la capacité à accéder à cette nouvelle dimension, à partir du moment où l'intuition de l'espace a été réussie lors de la *reconstitution dynamique du corps vécu*. Ici l'on mettra en évidence avec plus de justesse, le passage que nous prétendons entamer vers la compréhension du désir qui, ne peut être repris en tant que possibilité qu'à partir du moment où l'unité de la représentation du corps propre aura été achevée. Dans la thérapie de Pankow ce passage vers l'Autre du désir est marqué par l'instance de *génitalisation* suivant laquelle, le malade est censé reconnaître la différence de l'autre qu'il comporte en lui. À ce propos, il convient d'évoquer le moment crucial, relatif à la restructuration subjective, lorsque Pankow, afin de parvenir à la saisie formelle du corps dans son unité, implémente la thérapie de la pâte à modeler dans laquelle le malade s'implique, afin de parvenir à une compréhension de la représentation de son corps. L'on mettra en évidence, notamment lors du chapitre à venir, plusieurs approches visant à tisser le lien entre le corps, le monde et le désir. Aux yeux de Pankow, c'est au corps qu'échoit le rôle fondamental de mettre en œuvre le rapport structurant propre à la fonction signifiante de toute subjectivité qui constitue la rencontre de *quelque chose* dans le monde, en tant que signifié, et ce par le biais du *désir* : « Mais si nous quittons le registre des significations pour considérer le corps comme signifiant, il en résulte une multitude de possibilités pour tout ce qui concerne l'ordre du signifié. Quel est alors le lien entre le corps comme signifiant et un signifié ? Ce jeu entre le signifiant et le signifié est mis en route par le désir humain. Ainsi entrons-nous dans le monde l'imaginaire »<sup>540</sup>. Le questionnement inhérent à l'avènement de la conscience ne pourra pas non plus se détacher de celui énoncé à plusieurs reprises, et qui concerne le rapport entre le sentiment et la conscience (l'on fera de nouvelles références au cadre fichtéen dans lequel nous situons nos propos, notamment dans la Nova Methodo). Il faudra situer la problématique autour de l'essor de la conscience, c'est-à-dire à l'intérieur d'un processus de subjectivation qui s'investit dans la compréhension des conditions nécessaires à l'émergence du désir, et par là-même, de la parole. Depuis cette perspective, notre démarche entend repérer le passage au processus d'identification du mouvement pulsionnel à l'intérieur du développement de la connaissance (accès vers la connaissance produite par l'Esprit, mais relative à l'éducation du «goût» et à l'accroissement de la puissance de produire des représentations),

---

<sup>540</sup> PANKOW, Gisela, *L'homme et son espace vécu*, Aubier Éditions, Paris, 1986, p. 25.

vers un moment analytique qu'identifie la réflexivité dans la construction permanente de la non-identité de soi à soi.

En ce sens, la psychanalyse entend se libérer de la démarche pulsionnelle et entame de la sorte, le pas vers l'autolimitation : « La psychanalyse et la problématique classique des passions ont ainsi en commun l'idée d'un salut consistant dans une libération qui est le passage de la servitude pulsionnelle à la liberté rationnelle »<sup>541</sup>. Si une telle affirmation est introduite dans le sillage du lacanisme, et se fait autour du motif cartésien du renforcement du Moi, l'on peut aussi comprendre le développement d'une telle rationalité, à la lumière d'un processus de subjectivation qui se construit sur la genèse, c'est-à-dire, à partir de l'agir qui vise l'identification de soi comme réfléchissant. Dans cette mesure, le cours de nos démarches corrobore la validité de son emprise dans le sillage de la genèse fichtéenne de la pulsion.

L'avènement de la conscience devra être saisi par le biais de la compréhension de la portée émancipatrice du désir qui, à la manière dont il a déjà été énoncé, se configure selon la fonction signifiante du rapport à l'Autre. Le désir ainsi compris, ne s'épuise pas dans le rassérènement que la chose apporte à la suite de la satisfaction, mais vise à l'inverse son propre accroissement, de par la sollicitation du désir de l'Autre. L'écart réfléchissant, en tant que principe de la non-coïncidence de soi à soi, on l'a dit, ne s'instaure qu'à la suite de la rencontre «heureuse» que fait le sujet de sa propre fonction signifiante. Plusieurs questions surviennent au moment d'entreprendre un tel pas : Quelle est la nature de cet Autre ? De quelle manière peut-on rendre intelligible la différence entre le *Désir de l'Autre* et *l'Autre du désir* ? Si en nous engageant dans la réflexion avancée par cette voie, la pensée autour de la préséance d'une demande émanant d'autrui devient ainsi pressante, en ceci qu'elle est une interpellation singularisante, force est de mettre en valeur non pas l'effectivité du désir d'autrui qui se manifesterait de telle ou telle façon, mais plutôt, la fonction signifiante qu'il requiert de par sa seule présence, en tant que «commandement». Certaines réflexions d'Emmanuel Levinas qu'il s'agira de relever dans «Totalité et Infini», nous fourniront aussi quelques pistes au moment de frayer ce pas vers l'Autre qui, on l'aura compris, constitue également le motif indépassable de tout type d'autolimitation (ce qui a été déjà énoncé dans le champ de la psychanalyse, notamment dans les propos de Lacan,

---

<sup>541</sup> VAYSSE, Jean-Marie, *L'inconscient des modernes*, op. cit., p. 394.

par rapport à la question de la «fonction symbolique du père»). Comme on l’a dit, ce critère de limitation, ne pourra pas voir le jour sans l’avènement affectif de ce qui est posé, c’est-à-dire, en tant que produit de la conscience. De la sorte, en psychanalyse, le but à atteindre consistera à rompre progressivement avec la toute-puissance du Moi , là où l’ouverture à l’Autre, atteint son sens plein dans l’apprentissage qui lie le Moi à sa capacité de trouver une assise dans la réalité (on a compris ce point dans la genèse de la subjectivité chez Winnicott, qui expose la régression vers l’impression de la toute-puissance du bébé qui se retrouve dans l’espace environnant de la mère, et qui ne parvient pas à distinguer l’«espace étranger» ). C’est au cours d’un tel processus de subjectivation, immanent à la construction d’un désir, que l’on peut repérer la manière dont le Moi se structure progressivement à partir de la répétition, tout en se préservant du retour vers une satisfaction pleine : « En tant qu’il est une défense nécessaire contre la fusion libidinale avec le corps maternel, le sujet est le produit d’une prohibition. Le désir constitue le résidu de cette union initiale, la mémoire affective d’un plaisir antérieur à l’individuation »<sup>542</sup>. Ainsi, la reconnaissance du Non-Moi ne sera pas entretenue en fonction de sa seule intégration ultérieure par le Moi, mais bien plutôt à partir de la capacité de ce dernier à se déprendre de toute conception basée sur l’illusion de sa toute-puissance, donc, non pas en tant que Moi rasséréné dans la croyance salutaire de l’accomplissement du seul dessein théorique à l’instar du Moi absolu : « Au commencement est l’égocentrisme : le sujet humain se pose d’abord comme norme de la réalité et le processus historique est un long renoncement à l’hégémonie de l’ego, permettant de reconnaître l’altérité du Non-Moi.»<sup>543</sup>. L’enjeu consiste à se démarquer de toute croyance en un lieu extérieur de vérité, et d’y trouver le salut non pas dans la fixation sur un *projet* dont les formes seraient étrangères au plan génétique de la réflexivité, mais de comprendre l’ouverture à l’Autre d’après le dessein immanent à la limitation des effets de l’agir sur soi, moyennant le «choc» suscité par autrui.

La transition qui s’opère vers le désir, implique la distinction à ce titre fondamentale, entre le discours où l’on peut mettre en évidence le déploiement d’un «thème», et la parole en tant qu’expression du sens latent. Par conséquent, si la découverte de la possibilité du désir survient lors de la représentation réussie du corps propre (ce que

---

<sup>542</sup> BUTLER, Judith, *Sujets du désir*, PUF, Paris, 2011, p. 226.

<sup>543</sup> VAYSSE, Jean-Marie, *L’inconscient des modernes*, op. cit., p. 385.

l'on verra chez Pankow), en tant que moment structurant de la dimension spatiale, la dimension temporelle se retrouve à son tour dans le sillage de la réflexivité du discours, en tant que parole qui exprime la fonction signifiante du sujet en tant que désir. Il faut insister sur ce point, la subjectivité se structure conformément au processus de subjectivation, depuis l'identification de soi comme réfléchissant, c'est-à-dire, en tant que produit ou «objet» d'une genèse ouverte à sa propre détermination par l'Autre du désir : « Le sujet est alors le produit d'une genèse, au cours de laquelle il se construit comme image »<sup>544</sup>.

Pour ce qui est de la correspondance que l'on peut établir avec une certaine image de la subjectivité identifiable dans la démarche de la genèse, Lacan suit cette démarche selon nous à juste titre, car il entame l'étape fondamentale vers la dimension symbolique, et ce faisant, se constitue sur la représentation du corps propre<sup>545</sup>. Ainsi l'on entend le passage de la pulsion au désir que nous voulons mettre en évidence, entre le moment préalable à la structuration dynamique du corps, relatif à la psychose en tant que «maladie fondamentale» (dans le jargon employé par Blankenburg), vers une instance réussie de l'instauration des conditions pour l'*intuition spatiale* de soi en tant qu'entité ouverte à la rencontre d'autrui en tant que «Non-Moi» (il sera aussi question de voir jusqu'à quel point l'on peut entreprendre un tel rapprochement entre le Non-Moi fichtéen et celui de Pankow), pour aboutir finalement au moment relatif au processus de subjectivation, où l'image de la compréhension de soi en tant que comprenant, témoigne de l'ouverture à l'Autre du désir par la parole. D'après une certaine continuité entre la psychothérapie des psychoses, qui envisage la reconstitution dynamique du corps pour celui qui ne peut pas reconstituer son approche à la réalité (là où, ce qui demeure problématique pour le psychotique en tant que

---

<sup>544</sup> *Ibid.*, p. 398.

<sup>545</sup> C'est au moyen d'une telle construction du processus de subjectivation que se justifie la structure du passage entre Blankenburg et la primauté qu'il accorde à l'acte de l'aperception pure, vers le moment de la restructuration dynamique du corps chez Pankow, pour aboutir, lors du dernier chapitre, au moment psychanalytique chez Lacan, qui pense sous un nouveau jour, l'accès à la dimension symbolique du sujet, tout comme le rapport foncier au corps. Sur ce point, nous évoquons à nouveau les propos opportuns tenus par Jean-Marie Vaysse : « La théorie lacanienne du stade du miroir retrouve bien des aspects de la démarche spinoziste, permettant de comprendre la construction du sujet non comme résultat d'un acte d'aperception pure, mais comme ce qui requiert la médiation de l'image du corps : le fait que la constitution du sujet nécessite cette médiation explique que la reconnaissance du corps propre fonde l'imagination. ». En ce sens, sera aussi justifié le passage vers la compréhension analytique du désir par la parole, et ce au sein du dispositif du langage spéculatif qui traduit la démarche génétique ayant été entreprise jusqu'à présent. Le langage conserve ainsi les traces du marquage sur le corps : « Le langage n'est en fait qu'un cas particulier de la mémoire, reposant sur l'enchaînement des idées selon l'enchaînement des affections dans le corps », *ibid.*, p. 398-399.

réalité, est précisément le rapport entre le soi et le monde), vers le moment relatif à la découverte du désir en psychanalyse, s'esquissent quelques questions pour comprendre ce que le processus de subjectivation adresse comme type de question à la philosophie, dans la mesure où le sens de l'agir sur soi (comme pulsion) doit être compris à l'intérieur d'une institution symbolique.

Ainsi, lors d'un quatrième chapitre, il sera important d'ouvrir le cours de nos questionnements vers la compréhension des maladies dites fondamentales qui définit (du moins chez Blankenburg) la tâche de la psychiatrie engagée dans la structuration du processus de subjectivation ; lors du cinquième chapitre, la direction de nos analyses sera investie par le moment psychanalytique, dans la tentative d'homologuer l'émergence de la parole impliquée dans le récit réfléchi d'une vie, avec le désir de l'Autre.



## CHAPITRE 1. PSYCHIATRIE ET MALADIES FONDAMENTALES.

### 1.1. La psychiatrie face au problème de la constitution de la réalité.

Dans un article très suggestif rédigé par Wolfgang Blankenburg, intitulé *La signification de la phénoménologie pour la psychiatrie*, la question du rôle et de la tâche spécifiques du psychiatre se pose dans la mesure où son agir consiste à repérer et traiter des *troubles fondamentaux*. Ce rapport fondamental au pathologique, concerne donc la distinction de base en psychiatrie, entre névrose et psychose. Selon Blankenburg, chez les psychotiques le problème de la réalité est en cause, là où effectivement l'identité *ne va pas de soi*.

Autrement dit, pour reprendre les propos de l'auteur, si la réalité, dans sa cohésion, demeure affrontée en tant que problème chez le névrosé, elle l'est toujours depuis «quelque chose». C'est donc à partir d'un tel questionnement que Blankenburg avance deux questions incontournables pour nous aider à déceler la suite de notre étude : «*Comment quelque chose se constitue en tant que quelque chose pour quelqu'un ? Comment quelqu'un se constitue-t-il comme quelqu'un en tant que quelqu'un pour quelqu'un ?*»<sup>546</sup>.

L'analyse de la constitution individuelle qui nous occupe à présent, dans le cadre des études en psychopathologie, doit être distinguée de toute acception bio-psychophysique et typologique, au moment où la primauté de nos questionnements revient, selon Blankenburg, sur la constitution en tant que : «structure interne de la construction selon laquelle le «*quelque chose*», est, pour nous et pour nos patients, là »<sup>547</sup>. Il s'agit pour le psychiatre d'une part, d'envisager le problème de l'identification de la chose comme quelque chose, et de l'autre, de reconnaître chez celle-ci la possibilité de fonder nos relations. La chose à partir de la constitution individuelle, est donc le motif qui nous permet d'opérer la possibilité de transcendance en tant que passage entre différents domaines de signification. Blankenburg ajoute à ce sujet:

---

<sup>546</sup> BLANKENBURG, Wolfgang, « La signification de la phénoménologie pour la psychothérapie » in *id.*, *Psychiatrie et existence*, MILLON, Grenoble, 1991, p. 183.

<sup>547</sup> *Ibid.*, p. 182.

L'un des prolongements de ce qui vient d'être dit pourrait être l'idée développée encore par Schütz de l'importance de la constitution primordiale comme point de départ de la possibilité de transcendance, possibilité d'un pas vers d'autres domaines de signification (*Überstieg in anderen Sinnbereiche*)<sup>548</sup>.

Ainsi, la tâche essentielle du psychiatre consiste à opérer la transition entre différents domaines de signification, là où la structure individuelle doit devenir dynamique, pour envisager ainsi la transcendance et le rapport à l'autre dont a besoin le malade. Il faut donc savoir que pour Alfred Schütz, auquel Blankenburg fait référence, l'expression domaine de signification ou *province of meaning*, équivaut au terme *monde*. En ce sens, Schütz explique quant aux domaines de signification et leur équivalence avec une idée de *monde*:

We speak of *provinces of meaning* (...) because it is the meaning of our experiences and not the ontological structure of the objects which constitutes reality. Hence we call a certain set of experiences a finite province of meaning if all of them show a specific cognitive style and are - *with respect to this style* – not only consistent in themselves but also compatible with one another.(...) As an example let us consider the world of everyday life as it was defined analysed in the preceding section. This world is certainly a “sub-universe” or “finite province of meaning” among many others (...) <sup>549</sup>.

La cohérence interne de chaque domaine de signification s'avère donc nécessaire en vue de tisser un rapport sur la base d'une unité qui soit déjà constituée comme telle. Si chaque monde est donc censé mettre en valeur une certaine consistance en soi en tant que domaine de signification, elle doit pouvoir inscrire sa différence par rapport à une autre, grâce à sa limite. Une autre manière de définir ce domaine de signification consiste à repérer la dialectique qu'il laisse entrevoir en tant que différence propre à chaque opposé issu d'un agencement spécifique, qui, comme partie du monde, n'est pas déterminé par la chose, mais plutôt à *déterminer* ou à *poser*. Si nous reprenons les propos de Schütz, il n'est pas déraisonnable de dire que la détermination subjective (tout simplement, celle qui vient de soi) doit définir l'objectif (à savoir le domaine de signification) dans la mesure où cela même qui est posé en tant que partie du monde, est l'élément foncier de toute réalité. En d'autres termes, il n'est pas question d'assigner une telle prééminence à l'objet, au point

---

<sup>548</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>549</sup> SCHÜTZ, Alfred, *On multiple realities* in *Collected papers*, vol.1, Martinus Nijhoff, The Hague, 1962, p. 230.

qu'il en devienne un *faire signe* anonyme. Sur cet aspect, la différence devra être sous-entendue, eu égard à Blankenburg, entre objet et chose, dans la mesure où la première notion opère un renvoi à la pure détermination venant de l'extérieur, tandis que la seconde, qui présuppose la limitation ontologique de la *chose*, implique sa détermination subjective. Aussi, convient-il de mettre en avant le lien de base entre monde et corps (notion qu'il conviendra d'élucider chez Pankow) ; ce dernier sera de ce fait saisi comme *l'ici et là* primordial, sans lequel aucun monde ne pourrait être créé. Schütz explique en effet:

« The place my body occupies within the world, my actual Here, is the starting point from which I take my bearing in space. It is, so to speak, the center 0 of my system of coordinates »<sup>550</sup>. En suivant le chemin tracé par Blankenburg, nous pouvons ainsi, plus précisément, affirmer que ce qui est remis en question dans le sujet, par rapport au premier type de rapport périlleux à l'objet, concerne donc sa détermination foncière, de telle sorte que *le signe devient action*<sup>551</sup>. Ceci est indiqué en d'autres termes par Schütz, qui comprend la signification dans un registre qualitatif complètement différent de celui qui concerne l'enchaînement non réfléchi des actes, tout comme dans le *faire signe* de l'acte. Le rapport réfléchi à soi dans l'acte qui est récupéré comme expérience, doit donc préserver la distance par rapport à l'objet, de telle sorte que ce dernier ne soit pas un élément simplement entassé, mais compris à la lumière du récit d'une vie : « As long as I live *in* my acts, directed toward the objects of these acts, the acts do not have any meaning. They become meaningful if I grasp them as well-circumscribed experiences of the past and, therefore, in retrospection »<sup>552</sup>.

Autrement dit, pour en revenir à la question qui nous occupe, le psychiatre doit opérer le passage entre différents mondes ayant une signification. Si la signification est par conséquent traduisible chez le névrotique eu égard à son dynamisme constitutif, en tant

---

<sup>550</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>551</sup> PANKOW, Gisela, *L'homme et sa psychose*, Flammarion, 1993, France, p. 39. Les descriptions de Pankow sont à ce titre puissantes dans le cas de Suzanne: « La croisée de la fenêtre, en tant que forme spécifique, ne pousse plus la malade à trouver une signification subjective; non, tout le dynamisme de la «signification» se transforme en action: la croisée de la fenêtre devient inductrice d'un acte; il faut que le nuage fasse une croix. Dans cet univers psychotique, la relation entre les objets de l'espace est complètement anéantie. Le rapport entre la croisée de la fenêtre et le nuage à qui il est ordonné de faire tel et tel mouvement n'a pas de sens. Ainsi les objets ne sont-ils pas reconnus comme des choses – Ding – car leur manière d'être – Wesen – n'est pas réellement connue. » p. 39-40.

<sup>552</sup> SCHÜTZ, Alfred, *On multiple realities in Collected papers*, vol.1, Martinus Nijhoff, The Hague, 1962, p. 210.

que maintien de la possibilité de transcendance vers autrui, cette traductibilité demeure encryptée chez le psychotique. Selon Blankenburg, l'attitude psychanalytique ne serait pas nécessairement viable dans des cas de schizophrénie. Dans cette mesure, en suivant le travail qui est régulièrement réalisé en psychanalyse, la projection de sens est liée à la construction d'un appareil psychique. Cette projection est configurée, selon un accord ou une correspondance qui devient nécessaire, entre des valeurs de réalité énoncées par le recouvrement idéal entre passé et futur. Or, Blankenburg précise qu'il n'est pas seulement question d'énoncer une telle valeur, mais de provoquer une interprétation entièrement ouverte à la possibilité de la rencontre. Il serait donc pertinent d'élargir le champ de l'analyse vers ce que Blankenburg qualifie d'ouverture prospective, indépendante du passé. L'analyste, selon Blankenburg, s'attache habituellement à une valeur de réalité visée. D'après cela, la psychothérapie envisagée ne considère pas l'appareillage psychique comme donné au préalable, au sens d'un socle à partir duquel des valeurs de réalité devraient s'accorder les unes aux autres dans le temps. Pour celui qui sombre dans la psychose, la projection de sens, en vertu du transfert qui serait opéré par la figure de l'analyste visant l'occupation de la place du désir chez l'analysant, n'est pas évidente. De surcroît, ce qui, d'après Blankenburg, représenterait un risque dû aux effets nuisibles du contre-transfert en psychanalyse, serait épargné dans la démarche *daseinsanalytique*. Si la question de l'ouverture prospective demeure centrale pour Blankenburg, elle ne l'est que grâce à l'accent privilégié mis sur l'avenir. Un tel agrément avec le sens projectif du temps est sans doute à retrouver dans le socle théorique de l'analytique existentielle ; quant à ce point, la *Daseinsanalyse* paraît, aux yeux de l'auteur, plus efficace que la démarche psychanalytique. L'avantage de cette méthode, qui place la question du futur au cœur de l'analyse sur la schizophrénie, serait ainsi susceptible de *réactiver les moments de détermination génétique et réaccentuer justement le sens capital de l'ouverture*<sup>553</sup>.

Toutefois, nous croyons avoir expliqué pourquoi et dans quelle mesure, selon Blankenburg, la psychose correspond à l'atteinte du rapport constitutif entre soi et le monde. Blankenburg puise dans l'étude de ce lien fondamental à travers le cas Anna, et

---

<sup>553</sup> BLANKENBURG, Wolfgang, *La signification de la phénoménologie pour la psychothérapie* in *id.*, *Psychiatrie et existence*, MILLON, Grenoble, 1991, p. 192.

nous permet aussitôt d'ouvrir notre compréhension vers le *lieu* même de la familiarité avec le monde, à savoir, le corps :

L'articulation symbolique et cognitive du monde n'est pas ébranlée, mais Anne souffre du dépaysement ou du «mal à l'aise» dans ce monde. Il existe donc un décalage entre la connaissance objective des objets et la faculté pratique d'agir dans le monde des objets en maîtrisant le corps. (...) *La familiarité et la maîtrise du corps ne sont rien d'autre que la familiarité du monde.* (...) La maîtrise du corps, c'est la maîtrise du corps qui agit dans le monde. La familiarité du monde dépend de l'harmonie entre le corps et le monde. Si on perd la maîtrise de son corps, on ne peut pas agir correctement dans le monde et le monde devient étranger et aliénant<sup>554</sup>.

Par conséquent, si le sentiment d'étrangeté ou de perte de familiarité avec le monde est coextensif d'une maîtrise défaillante du corps, celui-ci supporte alors la structure fondamentale de limitation (que Yasuhiko Murakami interprète à juste titre dans les termes lévinassiens de la «Demeure»), grâce à laquelle quelqu'un est en mesure de faire face au monde. Autrement dit, le corps doit constituer la subjectivité dans la représentation de sa place dans le monde. L'avoir lieu de la limite dans la représentation du corps propre s'avère indispensable à tout horizon significatif suivant lequel quelqu'un est en mesure de se rapporter au monde (ce que l'on mettra en évidence dans la section suivante eu égard au problème de la constitution du corps propre chez Pankow). Les propos de Murakami sont à ce titre éclairants : « S'il n'y avait pas de demeure, le monde serait étranger et hostile pour moi, même s'il était articulé symboliquement. (...) La demeure ou le foyer institue la «limite» entre le moi et le monde (et les autres) par l'intermédiaire de la maîtrise du corps. S'il n'y avait pas cet écart, l'homme serait englouti dans l'expérience trop directe du monde.»<sup>555</sup>. Il faudra entendre la notion de demeure ici évoquée au sens d'une mise à *distance fondamentale par rapport aux phénomènes* <sup>556</sup> qui permet un rapport au monde fondé sur l'aisance du corps vécu (ce dont manque Anna, d'après les commentaires émis par Murakami). Il faut, à titre de *condition de possibilité*, comprendre ce que l'idée de «demeure» recèle comme motif de la pensée du transcendantal, plus précisément : « La demeure est une figure du moment transcendantal de la vie humaine. Son essence consiste

---

<sup>554</sup> MURAKAMI, Yasuhiko, *Lévinas phénoménologue*, op. cit., p., 212 - 213.

<sup>555</sup> *Ibid.*, 215.

<sup>556</sup> *Ibidem*.

en la retraite de l'exposition directe à l'*apeiron*, la retraite de la jouissance, la mise à distance par rapport aux phénomènes »<sup>557</sup>.

Il nous reste donc à comprendre comment s'inscrit une certaine nuance du transcendantal<sup>558</sup> dans le cours de nos questionnements.

Dans *La perte de l'évidence naturelle* Blankenburg saisit la distance qu'il considère problématique, entre un *Je empirique ou naturel*<sup>559</sup> et un *Je transcendantal* ; là où, si l'on se réfère au cas d'Anna, atteinte d'une schizophrénie pauci-symptomatique, elle assiste à ce qu'elle dénomme une *perte de l'évidence naturelle*. Par rapport à d'autres types de schizophrénies, la schizophrénie pauci-symptomatique est moins riche en manifestations. On parle, dans ce cas de figure, d'absence d'hallucinations auditives ou visuelles qui donnent fréquemment le ton pour avancer le diagnostic d'une schizophrénie. Se pose alors de façon pertinente la question de savoir ce qui caractérise la schizophrénie en dehors de l'apparition de ces symptômes. Une telle question devra être reprise, selon Blankenburg, non pas sur la base d'un constat externe, mais depuis l'analyse de la structure du discours proféré par Anna. Ce n'est pas seulement l'emploi d'une méthode pour diagnostiquer une « maladie » telle que la schizophrénie qui est en jeu, mais aussi la possibilité d'assister à un phénomène qui s'expose en tant que constat privilégié d'une défaillance subjective, au moment de reprendre l'idée de l'absence d'auto-positionnement qui fonde le thème à partir duquel la malade construit sa plainte. Autrement dit, on s'intéresse à la cause de ce qui atteint la subjectivité dans son évidence :

Si l'intérêt du présent travail se concentre sur la forme de pauci-symptomatique de la schizophrénie, cela n'a pas seulement pour sens d'orienter l'attention sur un domaine psychopathologique relativement peu étudié. Ce qui nous dirige ce sont les problèmes beaucoup plus fondamentaux. Il en va de la mise à jour de ce que chez les schizophrènes est « troublé » au fondement de leur être-homme. C'est en ce sens que nous parlons de trouble fondamental<sup>560</sup>.

---

<sup>557</sup> *Ibidem*.

<sup>558</sup> Il convient de reprendre la définition de l'expression *connaissance transcendantale* donnée par Kant dans la Critique de la Raison Pure :

« J'appelle transcendantale toute connaissance qui s'occupe en général non pas tant d'objets que de notre mode de connaissance des objets en tant qu'il est possible en général. Un système de tels concepts s'appellerait *philosophie transcendantale* », KANT, Emmanuel, *La Critique de la Raison Pure*, Éditions Gallimard, Paris, 1997, p. 83.

<sup>559</sup> Voir BLANKENBURG, Wolfgang, *La perte de l'évidence naturelle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991, p. 152.

<sup>560</sup> *Ibid.*, p. 27.

Il s'agit alors de poser la maladie mentale en tant que phénomène qui vient contrecarrer le radical ontologique, certainement pas au sens où la question en revient à parler d'un « ne pas être homme », mais il s'agit plutôt de confronter cette affirmation constitutive (être-homme) avec ce qui la rend possible.

Ainsi, Blankenburg aborde la question du rapport au phénomène de la schizophrénie, en partant non pas du symptôme qui nous donnerait à voir ce qu'elle est, mais en mettant à l'épreuve la limite des problèmes que la pathologie anime, pour une définition fondamentale de l'expérience.

Lors de l'écoute attentive du cas d'Anna, Blankenburg expose la spécificité d'une défaillance dans la teneur du *Je naturel ou empirique*, et qui s'énonce dans son rapport à l'image projetée et reçue d'un monde qui soumet la subjectivité à l'épreuve de ses conditions. Le cas d'Anna a ceci de particulier qu'il articule l'étude de l'impossibilité structurelle de communiquer avec autrui, et relève de la compréhension de la fragilité du moi dans son rapport au monde. Penchons-nous à ce titre sur les remarques pertinentes de Yasuhiko Murakami par rapport à cette question : « Prenons le cas Anna de W. Blankenburg, dont un des troubles fondamentaux consiste en la défaillance structurelle de la possibilité de communication. Corrélativement à cette difficulté. Anna souffre d'une fragilité de la formation du moi (pour nous, l'institution du sujet) et d'une difficulté du rapport au monde »<sup>561</sup>. Cette défaillance, qui peut être d'ordre symptomatique ou empirique, apparaît étayée par une structure transcendantale, Blankenburg se prononce à ce sujet de façon très révélatrice (nous soulignons):

Des malades comme Anna ne peuvent pas se laisser être en tant que *prenant fond* et *donnant fondement*. C'est ce qui est visé, quand on parle d'un défaut du soi en tant qu'instance de fondation. Il s'agit ici, en premier lieu, du Je transcendantal, et secondairement seulement, du Je Naturel. (...) En ce sens, Anna dit : « Je ne suis pas vraiment un être humain, je ne suis pas vraiment apte. »

Cette « aptitude » est à entendre dans un sens très principal. Elle se rapporte moins à des aptitudes quelconques individuelles que plutôt à l'aptitude à s'entendre à la vie ou plus généralement à *être*. Ce n'est pas seulement le « je pense » (aperception transcendantale kantienne), mais aussi le « je peux » (Husserl), tout comme le « je suis », qui doivent pouvoir

---

<sup>561</sup> MURAKAMI, Yasuhiko, *Lévinas phénoménologue*, MILLON, 2002, Grenoble, p., 210-211.

accompagner, à tout moment, la conscience de quelque chose – et même si c'est de façon très vague<sup>562</sup>.

Si dans la formulation exprimée par Blankenburg nous identifions plusieurs aptitudes (depuis leur reprise en tant que nuances attribuées au *Je transcendantal*), en ceci qu'elles précèdent la conscience de la chose et configurent la définition de l'apperception en tant que conscience de soi<sup>563</sup>, il faut aussitôt s'interroger sur les conditions qui rendent possible l'explicitation des aptitudes énoncées. En effet, la manière dont Blankenburg formule par le biais de l'aptitude (*je peux, je pense, je suis*) la question relative à l'accompagnement de la conscience de la chose, relève d'une quête à la manière de celle relative à la connaissance, des connaissances *a priori* ; le «mystère» qui enveloppe la mise en œuvre des facultés, à savoir, celui de leur effectivité rendue possible par la conscience de la chose, s'annonce comme étant déjà contenu dans l'hypothèse catégorique que révèle le «doivent» de l'extrait précédent (*sollen*) . D'après Blankenburg, le problème qui suit la reformulation de l'apperception, n'est autre que l'apparente évidence du lien entre *les aptitudes à s'entendre à la vie*, et la conscience empirique.

Toujours est-il que malgré lui (car Fichte n'est pas explicitement évoqué), Blankenburg ne saisit pas la portée de la nuance transcendantale contenue dans l'hypothèse catégorique qu'il parvient toutefois à énoncer. En effet, si on demeure au cœur de cet extrait, aussi bien Husserl, qu' Heidegger et que Kant s'inscrivent chacun depuis leur spécificité dans le champ de la connaissance transcendantale, sans que l'exigence du lien inhérent à cette dernière, avec la conscience empirique, moyennant le *soll*, demeure essentielle.

La spécificité de la connaissance transcendantale nous ramène donc à Fichte, d'après lequel Kant, bien que demeurant celui ayant certes exposé les résultats relatifs à la forme de la connaissance transcendantale, n'a pas pour autant réussi à en fournir les prémisses. Il convient à ce titre de spécifier dans quelle mesure le *soll* s'annonce comme la figure privilégiée qui lie le nécessaire au possible, le catégorique à l'hypothétique<sup>564</sup>.

---

<sup>562</sup> BLANKENBURG, Wolfgang, *La perte de l'évidence naturelle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991, p. 154.

<sup>563</sup> Voir note en bas de page 4.

<sup>564</sup> Nous devons pour une grande part cette interprétation de l'hypothèse catégorique, au travail d'Alexander Schnell, notamment contenu dans son ouvrage *L'effondrement de la nécessité* : « Or Fichte a découvert avec le fameux «*Soll*», un mode d'exposition – qui est en même temps un mode de *saisie* – adéquat du principe :

Mais qui plus est, la figure de l'hypothèse catégorique met en avant le constat qui se fait *après coup*, de la relative nécessité du poser (en tant qu'hypothèse) ; autrement dit, dans cette construction qui témoigne du mouvement de la genèse, le poser cherche à s'identifier dans le principe. Le poser caractéristique de la genèse transcendantale, du moins celui que l'impute à Fichte, vise le passage de l'hypothétique au nécessaire déjà contenu dans le *Soll*<sup>565</sup>.

Cette re-problématisation de l'énoncé chez Blankenburg, anime donc la question cette fois-ci adressée à la philosophie, des limites du rapport au transcendantal. En effet si l'impératif du lien entre le *Je transcendantal* et le *Je empirique* voit le jour aux yeux du psychiatre, ce n'est que dans la mesure où celui-ci demeure dans la tentative de mettre à jour l'expression redevable au poser des facultés. Si donc, le nécessaire contenu dans le principe (le catégorique) s'annonce à partir de son poser (comme pure hypothéticité), alors c'est dans une perspective propre au développement de la genèse chez Fichte, que l'on voit la construction de la réalité<sup>566</sup>. Il faut préciser que l'ancrage dans le réel découle en partie de la condition passible du Moi, dans le *sentiment*. Fichte se prononce dans la *Grundlage* :

Ici se trouve le fondement de toute réalité. C'est seulement par la relation du sentiment au Moi, que nous venons de démontrer, que la réalité est possible pour le Moi, qu'il s'agisse de la réalité du Moi ou de celle du Non-Moi. Ce qui n'est possible que par la relation d'un sentiment, sans que le Moi ait conscience de son intuition de cet objet et sans qu'il puisse en devenir conscient, et qui par conséquent semble être senti, est objet de croyance (*geglaubt*). Il existe donc uniquement une croyance (*ein Glaube*) à la réalité en général, qu'il s'agisse de la réalité du Moi ou de la réalité du Non-Moi<sup>567</sup>.

D'après l'affirmation évoquée plus haut, selon laquelle la réalité abrite dans sa pure possibilité le constat de son propre principe, l'on comprend qu'elle concerne d'emblée le

---

ce *Soll* exprime la nécessité *dans* la possibilité, la catégoricité *dans* l'hypothéticité, c'est-à-dire la nouvelle figure de l'« hypothéticité catégorique » (qui possède une dimension *pratique* autant que *théorique*) inhérente au principe qui permet de le *fonder* ( dans le sens d'une *fondation* et non pas de l'établissement d'un *fondement*) sans que l'on tombe dans une fallacieuse régression à l'infini », SCHNELL, Alexander, *L'effondrement de la nécessité*, op. cit., p. 29-30.

<sup>565</sup> Cf. *ibid.*, p. 41.

<sup>566</sup> SCHNELL, Alexander, *En voie du Réel*, op. cit., p. 380 : « Mais dans tous les cas, la réalité exprime un se-faire du principe. (...) Ainsi, et c'est sans doute le résultat le plus important et le plus profond de l'idéalisme fichtéen : la réalité – que ce soit celle du principe ou du phénomène – est réflexion de la réflexion ».

<sup>567</sup> GA I 2, p.301 ; trad., fr., p. 160.

dépassement de la pure croyance au «sentiment de réalité». Si ladite croyance relève d'un positionnement passif du Moi à l'égard du Non-Moi, en ceci que le premier n'agit pas à partir de sa propre faculté à poser consciemment son propre agir, voire s'avère être en tant que Moi *comme s'il était posé par le Non-Moi*, alors l'agir en apparence étranger (on dirait plutôt inconscient), devra être ressaisi à la lumière de l'agir du Moi, sur cet agir révolu ou inconscient ; le Moi qui poursuit le devenir conscient à l'intérieur de la réalité qu'il produit, devra aussitôt se poser de manière réfléchie et *active* face à la croyance en un agir qui se fait malgré lui (pourtant *toujours déjà* le sien !). Autrement, la production de la réalité doit être ressaisie en tant que production qui prend pour objet de réflexion la croyance relative au sentiment, et vise aussitôt son dépassement à partir de la conscience du poser du Non-Moi par le Moi (ainsi, il adopte une emprise différente du conditionnement passif à l'égard du Non-Moi.) Le Moi qui produit, doit devenir conscient de son agir, même si l'impression qui suit son positionnement passif à l'égard du Non-Moi par le sentiment, le dispense en apparence en première instance d'un lien qu'il ne parvient pas à renouer avec lui-même, en tant que fondement de la réalité.

La réflexion demeure indispensable dès lors qu'il s'agit de trouver une issue à la passivité : « Il s'ensuit qu'en relation avec le Non-Moi le Moi est pour lui-même passif, qu'il n'est absolument pas conscient de son activité et qu'aucune réflexion ne s'opère sur celle-ci »<sup>568</sup>. Si donc le sentiment est localisable dans le Moi, et n'est pas un produit que l'on peut imputer à une extériorité quelconque (car en tant qu'extériorité, celle-ci demeure tributaire du poser du Non-Moi par le Moi), encore faut-il comprendre la nature de ce *système de sentiments* dans lequel a lieu toute réalité. Ce n'est pas la réalité qui est sentie, mais plutôt le Moi: «De là provient que la réalité des choses semble (scheint) être sentie, alors que ce n'est que le Moi qui est senti (gefühlte) »<sup>569</sup>.

---

<sup>568</sup> *Ibidem.*

<sup>569</sup> *Ibidem.*

## 1.2. La méthode analytique de Pankow ou le passage du corps dissocié au corps vécu.

Afin de nous engager dans le questionnement sur la représentation du *corps propre*, auquel Gisela Pankow s'adonne au moment de développer son travail thérapeutique, certains acquis de la *Doctrina de la Nova Methodo* s'articuleront avec la tentative qui est la nôtre, d'ouvrir le mouvement d'identification propre à toute genèse, vers une réflexion sur le *lieu* de son fondement. En effet, cette réflexion se réclame de la direction frayée jusqu'à présent, et consiste à comprendre le trouble fondamental en psychiatrie, de par son accès en tant que trouble, à travers les représentations de *monde* et du *corps*. Ainsi, Fichte réapparaît pour créer un lien avec la pensée de Blankenburg sur la réalité, et nous achemine vers celle du corps. Par conséquent si l'on a dit plus haut que la réalité se construit dans le sillage de la réflexion sur les sentiments, leur «système» doit encore être thématisé. Ce «système», tel qu'il fut décrit dans la *Wissenschaftslehre Nova Methodo*, est précisément le corps : «Il est ici question du corps propre dans la mesure où je perçois et où j'exerce de la causalité grâce à lui, dans la mesure où il est sens et organe ; il est le système de mes sentiments, le medium grâce auquel intuition et sentiment sont réunis. »<sup>570</sup>. C'est aussi au cœur de la *Nova Methodo* que l'on peut trouver des renvois à la définition du monde, qui de surcroît équivaut à celle du corps, selon la perspective adoptée à l'égard du Moi et de la lecture qui se fait quant à elle, par rapport au type de lien entretenu avec la conscience empirique : «Ce moi de la conscience empirique ne peut être posé que dans le temps, il est alors âme, ou, sensibilisé dans l'espace, il est corps, et celui-ci n'est à nouveau rien d'autre que le monde. [Moi pur, esprit, âme, corps propre et monde,] tout ne forme qu'une seule et même chose, considérée toujours sous différents aspects »<sup>571</sup>.

Si la restructuration dynamique du corps propre nous intéresse à ce point dans l'œuvre de Gisela Pankow, notamment dans *L'Homme et sa psychose* et *L'être-là du schizophrène*, cela est dû tout particulièrement à la rencontre faite par le malade, de l'espace habité comme étant par là-même, la rencontre de son corps vécu, suite à sa dissociation dans la psychose. Il s'agit donc, dans ce cas précis, de pouvoir restaurer

---

<sup>570</sup> GA IV 3, p. 421 ; trad. fr., p. 163 - 164.

<sup>571</sup> GA IV 3, p. 496 ; trad. fr., p. 270.

l'intuition spatiale de l'individu par la saisie de son unité, afin qu'il puisse à son tour, suivre le fil de son récit dans le temps. Autrement dit, un accord de soi avec l'expérience d'un monde est en ceci envisageable qu'il doit pouvoir faire preuve de l'intuition de l'espace, tout comme de celle du temps.

Or, il convient avant tout de définir la situation émergente que Gisela Pankow prend pour point de départ afin de parler de la notion de corps dissocié, et discerner ainsi en quoi consiste plus précisément le but de la thérapie qu'elle met en avant :

Par le terme de dissociation, je définis donc une destruction de l'image du corps telle que ses parties perdent leur lien avec le tout pour réapparaître dans le monde extérieur. Nous essayons de saisir ce processus de dissociation dans la communication verbale du malade. Si le malade peut, grâce à l'intervention thérapeutique, rétablir l'unité du corps détruit, il peut apprendre à l'habiter. Tout notre effort visera à unifier ce dynamisme du corps, de façon à ce que celui-ci, se saisissant comme désir, retrouve son image et entre dans le domaine du temps<sup>572</sup>.

Dans l'impossibilité de donner à l'intuition sensible une forme distincte de soi, pour soi, l'image du corps devient aussitôt brisée et fragmentée dans la non-concordance entre ses parties ; c'est-à-dire un amas d'éléments dispersés, éclatés. Ces débris de corps peuvent apparaître alors dans le monde, comme tient à le signaler Pankow, sous la forme d'hallucinations auditives ou visuelles. On parle donc dans ce cas précis, de corps dissocié. Une telle disjonction subie concerne effectivement le psychotique. On ne parle pas, pour ce dernier, d'un fragment de corps reconnu comme tel au sein d'une totalité, comme dans le cas du névrosé. Dans la structure de son discours, le névrosé réussit néanmoins à rendre visible le corps morcelé en tant qu'ensemble de parties en correspondance les unes avec les autres. Dans l'image du corps morcelé de la névrose, ses parties demeurent conjointes.

Si, d'après Pankow, le corps du psychotique n'est plus ressenti comme entité, et le rapport identitaire au monde demeure précaire depuis un soi balloté entre différents débris de vécu sans critère unitaire (on peut constater ceci dans son discours), alors la dissociation concerne l'image de soi dans le monde, en tant qu'image de soi dans la dissociation. On peut ainsi parler de « plusieurs mondes », et Pankow déclare :

---

<sup>572</sup> PANKOW, Gisela, *L'Homme et sa psychose*, Flammarion, France, 1983, p. 276.

Ainsi l'univers de la psychose apparaît comme un univers morcelé : chaque fragment est souvent ressenti comme étant un *monde séparé* et ayant perdu toute connexion interne avec les fragments. Entre ces parties il n'y a qu'un vide abyssal, un néant. (...) Mais peut-être tout le secret de la psychothérapie des psychoses tient-il dans ce don de l'observation qui nous permet d'appréhender la moindre modification des «mondes partiels», et leurs relations respectives. Le rapprochement de ces fragments est à ce titre de la plus grande importance. Des parties peuvent se rejoindre, se souder<sup>573</sup>.

Par plusieurs aspects, la question de l'unité du corps vécu demeure dépendante de sa reconnaissance en tant qu'entité (par soi et par autrui), l'une ne va pas sans l'autre. Ainsi, en instaurant une formule qui nous rappelle le positionnement fichtéen, le corps comme entité non-dissociée, dépend, comme le précise Pankow, de son action d'exclusion, ce qui signifie en outre, la reconnaissance du Moi à partir du non-Moi. Nous sommes d'accord sur ce point pour confirmer l'ampleur de l'intuition intellectuelle fichtéenne concernant le Moi, tout en suivant le geste qui prône la constitution de la subjectivité sur la base de ce qu'elle doit pouvoir énoncer comme différence, faute de quoi, elle ne serait pas le poser fondamental de soi. Les versants actif et passif du Moi sont ici maintenus dans la tentative d'articuler sa propre définition. D'une part, la passivité traduit selon Fichte la limitation de l'agir par l'être dans le Non-Moi ; de l'autre, le Moi se présente comme pure activité, en tant que Moi. Le dialogue entre Fichte et Pankow s'avère d'autant plus pertinent, qu'il nous permet d'entrevoir le lien fondamental à l'œuvre dans toute rencontre faite d'un «objet», en tant que lieu où coïncident nécessairement affectivité et limitation<sup>574</sup>, et ceci dans la mesure où la possibilité même de la rencontre de l'objet, s'annonce en aval comme l'ouverture au déploiement d'agencements divers (il y va donc de la créativité). Il convient ainsi de mettre en exergue une approche définitoire du Moi par le poser, dans la mesure où celle-ci confère toute primauté au savoir pratique basé sur la limitation<sup>575</sup> de l'agir, y compris la

---

<sup>573</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>574</sup> Quant à la question du sentiment correspondant, lors de l'épreuve de la limitation dans le poser : «Un sentiment est toujours l'expression de notre limitation : il en est donc de même ici. Ceci dit, dans le cas qui nous occupe, on passe, en particulier, d'un sentiment rapporté à l'objet tel qu'il devait être sans notre intervention à un sentiment au même objet, tel qu'il doit être une fois modifié par notre activité.»

GA I.5, p. 80 ; trad. fr., p. 73.

<sup>575</sup> Par rapport à la rencontre d'une limite structurante: « La créativité se fonde sur une reconnaissance de la limite de l'être humain confronté à l'illimité de l'univers. La forme, cette limite de la finitude par rapport à l'infini, nous amène à poser le problème de la structuration de la limite – Grenzerfindung. » PANKOW, Gisela, *L'homme et son espace vécu*, Aubier Éditions, Paris, 1986, p. 11.

reconnaissance de ce qui est extérieur au Moi, en tant que Non-Moi<sup>576</sup>. Ainsi, cette fois-ci,

selon Pankow, il s'avère important de préciser que la génitalisation du corps vécu, dès lors que ce dernier est reconnu comme uni-sexuel, dépend de l'identification en lui de ce qu'il n'est pas (masculin/féminin), voire de la reconnaissance en soi d'un autre différent de soi :

Si cette action s'applique au corps entier, non dissocié, c'est-à-dire, si le patient peut dire : «ce corps qui m'est extérieur n'est pas mon corps», alors il devient possible de reconnaître un non-moi, non seulement dans le domaine du vivant, mais aussi dans la relation avec le corps humain ; nous appelons génitalisation la possibilité de reconnaître un non-moi dans un corps unisexual. Le franchissement de ce pas est de la plus haute importance. L'autre corps est si totalement différent qu'il n'a plus rien en commun avec le corps du patient, il peut être désiré<sup>577</sup>.

Ceci est mis en valeur, d'après Pankow, par l'un des objectifs de la thérapie concernant la reconstruction dynamique de l'image du corps, et qui consiste à mettre en rapport le corps du psychotique avec le corps de la loi. Ce qu'en effet la psychothérapie de Pankow envisage également pour une grande part, concerne l'ordonnancement du corps suivant une *échelle de valeur ordinale*<sup>578</sup>, d'après laquelle le corps aura été reconnu, et dans un sens plus immédiat, non seulement apprécié, mais aussi ressenti comme «bon». De plus, un tel ressenti de la reconnaissance ou méconnaissance du corps parvient à se sédimenter dans une représentation. Le passage du corps ressenti au corps reconnu est d'une importance fondamentale, comme le souligne à juste titre Pankow. Il n'est pas aberrant de dire que, précisément, la reconnaissance (ou méconnaissance) basale du corps, venant d'autrui (au sens du représentant de la loi qui le légifère), affecte la manière dont le corps est ressenti par la suite. Toujours est-il que par rapport à cette problématique, Pankow tient à distinguer<sup>579</sup> la gravité du type d'affection qui concerne la psychose marginale (en ceci qu'elle s'attaque au lien entre corps ressenti et corps reconnu, mais

---

<sup>576</sup> « Le non-moi n'est rien d'autre qu'un autre aspect du moi. Le Moi considéré comme activité, donne le Moi, considéré au repos, il donne le non-moi. L'aspect du moi en tant qu'actif ne peut pas se présenter sans l'aspect du moi au repos, c'est-à-dire, comme non-moi », FICHTE, Johann Gottlieb, *La Doctrine de la Science Nova Methodo*, op. cit., p. 80.

<sup>577</sup> PANKOW, Gisela, *L'Homme et sa psychose*, op. cit., p. 285.

<sup>578</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>579</sup> Cf. *Ibidem*.

qu'il s'agit toujours d'un corps), de celui qui caractérise la schizophrénie en tant que psychose nucléaire, où la notion même d'entité est affectée. Le mouvement dialectique qu'il faudra pouvoir réinstaurer dans la psychothérapie des psychoses, selon Pankow, sera celui d'une dynamique rétablie entre l'*image du corps* et la *loi* dans les cas de *psychose marginale*, et celui dû à la *forme* et au *contenu* de l'image du corps (donc, afin de pouvoir reconstituer une telle image), pour les *psychoses nucléaires*. Quant à ce dernier constat concernant la schizophrénie (ou psychose nucléaire), les approches de Blankenburg et celles de Pankow de toute évidence s'entrecroisent. La notion de *dynamique*<sup>580</sup> est, pour nous, de la plus haute importance, car précisément sur la base de cet agencement analytique que l'on doit, pour une grande part à Freud, Pankow mobilise la figure des *strates géologiques* à l'origine de l'image du corps. Suivant cette prémisse, le dynamisme ici convoqué concerne le rapprochement des vécus psychiques identiques qui sont pourtant éloignés l'un de l'autre. De ce fait, l'instance qui rend possible la reconnaissance d'une représentation basale du corps est affectée dans la schizophrénie ; si la reconnaissance de soi dans l'espace occupé n'est par conséquent pas viable, le rapport avec la dimension de la temporalité ne l'est pas non plus. On l'a dit, si une certaine intuition de soi dans l'espace en tant qu'entité différenciée demeure possible, on peut alors poser la question de l'ouverture au temps, en tant que passage vers l'autre du désir.

Si, par le truchement qu'elle opère entre le tout et les parties, Pankow parvient donc à retrouver l'unité du corps dissocié, elle le fait dans la mesure où la part de désir enfoui à l'égard de l'autre, parvient à se manifester, d'où la transcendance retrouvée, en tant que reconnaissance du Non-Moi, au sens de la différence que l'*autre* me donne à voir. La reconnaissance du désir d'autrui, à partir de l'espace basal occupé par le corps qui se retrouve dans sa génitalisation, entraîne toute possibilité d'une conscience immédiate dans le Moi. Autrement dit, que cela soit valable pour le champ psychothérapeutique de la psychose, ou pour les élucidations faites dans un domaine du savoir (qui demeure

---

<sup>580</sup> Le dynamisme, dans son rapport à la figure des strates géologiques, est expliqué par Pankow de la façon suivante: «Ce qui importe est ceci : on aperçoit parfois dans un «débris de terrain» une «strate géologique» ressemblant à une autre observée dans un autre débris. C'est alors que j'essaie de «rapprocher», de réunir des strates identiques dans des terrains différents. J'appelle *structuration dynamique* ce processus qui consiste à restituer l'unité apparemment perdue de couches psychiques éparses. C'est par la structuration dynamique que nous gagnons du terrain.» PANKOW, Gisela, *L'Être-là du schizophrène*, Flammarion, France, 2006, p. 14.

toutefois celui de la reconnaissance sur la primauté du savoir pratique), comme celui de l'idéalisme transcendantal fichtéen, nous reconnaissons que l'espace du désir ouvre la rencontre de tout type de conscience : « Le désir vaut pour toute raison finie : celui qui veut être délivré du désir veut être délivré de la conscience »<sup>581</sup>.

En effet, pour entretenir la possibilité même de la conscience, celle-ci doit-être couplée à sa reconnaissance en tant que désir, tout comme la différence préalablement inscrite dans le corps unisexual que Pankow s'évertue à retrouver chez les malades. Il convient donc, d'après Pankow, d'assigner ici la préséance due à la découverte cruciale de la dimension de l'espace par le corps, pour opérer un second moment de la saisie de soi, dans un travail d'ordre psychanalytique, qui comprend l'intuition de la dimension du temps à travers le récit d'une vie qui se reconnaît comme inscrite dans le champ de la parole<sup>582</sup>. Autrement dit, le transfert ne peut être opéré dans un corps absent. Sur ce point, les affirmations de Pankow coïncident avec celles de Blankenburg qui entrevoit une certaine impasse dans la méthode psychanalytique traditionnelle, quand il s'agit de mettre en avant le traitement de la psychose en termes de transfert<sup>583</sup> et contre-transfert (ce second terme du rapport psychanalytique, comme il a été question de le signaler, pourrait présenter aux yeux de Blankenburg en ce qui concerne la psychothérapie des psychoses, certains effets nuisibles). C'est la possibilité même de la reconnaissance du désir qui est en jeu dans la restructuration dynamique du corps (qui, étant saisi comme entité, peut cette fois-ci faire face à un autre, dans la possibilité de sa transcendance).

Pankow prétend ouvrir le corps vécu vers son inscription dans un moment symbolique, là où il peut susciter la rencontre avec l'autre, et ceci dans la mesure où il se veut le *lieu* où la parole fait son apparition en tant qu'expression du désir. De la sorte, si la représentation du corps propre voit le jour suite à sa *restructuration dynamique*, non seulement seront fournies les conditions pour sa saisie en tant qu'unité (en vue de la

---

<sup>581</sup> GA I.5, p. 441 ; trad. fr., p. 190.

<sup>582</sup> Pankow se prononce de manière très claire en ce qui concerne cette question: « Le terrain premier qu'il faut structurer – même partiellement –, c'est l'ensemble des couches psychiques à partir desquelles la reconnaissance de l'image du corps devient possible. L'élaboration de cette image, si faible qu'elle soit, se poursuit par nos interventions jusqu'à l'acceptation d'un corps unisexual. Ici s'ouvre la possibilité d'introduire la notion du temps et de procéder à une analyse classique.» PANKOW, Gisela, *L'Être-là du schizophrène*, Flammarion, France, 2006, p. 15.

<sup>583</sup> Pankow précise: «Mais ce processus créateur ne pourrait pas se produire sans une symbiose, c'est-à-dire sans cette charnière dans la dialectique de l'espace, qui seule donne accès à l'élaboration d'un transfert et ainsi à une cure psychanalytique de la psychose », *ibid*, p. 22.

rencontre d'un autre corps), mais aussi, la possibilité même d'aborder la représentation d'un soi sur un plan réfléchi qui ne concerne pas seulement la thématization de la subjectivité sur le plan du discours, mais qui est en même temps, en rapport avec l'émergence de la parole en tant qu'expression d'une opération de subjectivation. Ce faisant, la possibilité d'une analyse pourra être établie. Aussi bien l'analyse freudienne qui vise à désamorcer la pulsion, que la psychothérapie entretenue par Pankow à l'égard du corps propre, s'orientent vers la rencontre du moment symbolique :

A mon avis, l'objet spécifique de Freud n'est pas la littérature, mais la parole qui ouvre l'existence et donne un sens à la vie humaine. Le *mythe* d'Œdipe qui lui a servi à trouver des références symbolisantes pour les pulsions – afin de les humaniser – est une vérité existentielle et non une œuvre littéraire. Je voudrais faire avec l'espace vécu ce que Freud a fait avec le mythe : l'ouvrir à sa vérité existentielle et symbolisante<sup>584</sup>.

Si l'ordre spatial est retrouvé, aussi bien que la possibilité d'une analyse ouverte à l'intuition du temps par la construction d'un récit, en tant que parole qui émerge au cours du récit d'une vie, l'on peut relever la correspondance intime, entre la reconnaissance de soi par soi à partir de la place occupée par le corps propre, et la reconnaissance d'une ouverture à l'autre, suivant le déploiement d'un langage qui prend sa place dans l'espace symbolique partagé avec autrui. Sur ce point, Pankow se montre très claire lorsqu'elle affirme : « L'homme en harmonie avec son espace a besoin de références symbolisantes. Pour que le corps trouve une place reconnue, le langage doit situer l'homme dans ses relations avec autrui »<sup>585</sup>. Si donc, lors d'un premier moment, l'éclairage de nos propos a mis en valeur la dynamique du corps senti (qui compte contrecarrer l'effet de dissociation d'une psychose nucléaire), pour nous conduire vers le moment relatif au *pas* du symbolique, et cela afin de contrecarrer le type de dissociation qui échoit lors d'une psychose dite marginale, l'on fera référence à ce moment précis du corps reconnu. Le passage se fait ainsi progressivement, en partant du corps qui doit être au préalable repris à partir de son unité, c'est-à-dire en tant qu'entité, vers le moment qui envisage le ressenti du corps cette fois-ci en tant que corps, et ce à partir de sa reconnaissance, où l'on constate son inscription dans la dimension partageable du champ symbolique : «Le passage du

---

<sup>584</sup> PANKOW, Gisela, *L'homme et son espace vécu*, Aubier Éditions, Paris, 1986, p. 11.

<sup>585</sup> *Ibid.*, p. 19.

corps ressenti au corps reconnu représente un jalon capital du développement humain. Nous avons montré de quelle manière le corps ressenti et le corps reconnu sont détruits au cours des psychoses marginales – Randpsychose. Dans la psychose nucléaire Kernpsychose – nous ne pouvons approcher ces rapports, puisque le corps n'existe pas comme entité »<sup>586</sup>.

L'importance du *symbolique* est à juste titre soulevée par Rudolf Bernet, qui situe sa définition comme constitutive de toute réalité saisie à partir de son sens en tant qu'évidence partageable, ou comme *ce qui va de soi*, pour soi-même et pour les autres : « La réalité méconnue par le délire psychotique est donc une réalité symbolique. C'est la réalité de ce qui va de soi. Cette réalité est en premier lieu donnée au sujet et subie, avant d'être aménagée et transformée par lui. Sa signification ne dépend pas que d'une seule personne, elle est générale et présupposée par tout le monde. Elle est inépuisable, la réalité est une source intarissable de sens nouveaux »<sup>587</sup>. Cette situation d'évidence cette fois-ci saisie à la lumière de l'intuition intellectuelle, coïncide avec le motif qui, émanant de la plainte prononcée par Anna, a été soulevé par Blankenburg. L'enjeu est, on l'aura bien compris, d'intégrer le moment d'évidence à partir d'un sens de la réalité toujours déjà ouvert à sa rencontre dans le monde ; ce sens de la réalité (toujours partageable) n'est donc pas intégrable à partir d'une incommensurabilité des mondes, comme si chacun était isolé l'un par rapport à l'autre. En tant que sens, celui-ci est assimilé à la différence (dans sa double acception de *distinction* et *ajournement*). Fidèle à une démarche d'ordre génétique, nous semble-t-il, Bernet met en exergue l'indissociabilité entre la capacité à faire partie de l'ordre des choses dans le monde, là où l'on retrouve précisément leur *identité symbolique*, et l'identité du sujet elle-même. Ce n'est que dans la non-saturation de sens que le sujet peut assister à la dimension symbolique de son identité réflexive : « Le symbolique, nous l'avons dit, est le règne de la différence plutôt que de l'unité fragmentée en opposition binaire. Cette différence qui affecte l'identité symbolique des choses aussi bien que l'identité du sujet lui-même est

---

<sup>586</sup> PANKOW, Gisela, *L'Homme et sa psychose*, op. cit., p. 287.

<sup>587</sup> BERNET, Rudolf, *Délire et réalité* in *Phénoménologie et pathologies mentales*, Études Phénoménologiques n.15, Ousia, Grèce, 1992, p. 41.

une différence dont le sens est sans cesse différé et par conséquent partiellement insaisissable ou conscient »<sup>588</sup>.

Ces propos recueillent la réflexion de Blankenburg autour de l'évidence de la réalité, tout comme la visée qui traverse la psychothérapie des psychoses menée par Pankow, et qui consiste à réaménager des conditions au niveau de la représentation du corps, afin d'entamer par la suite le pas vers la dimension symbolique du sujet. Cette identité tient donc à la cohérence entre la capacité d'ouverture du sujet en vue d'un horizon de significations déjà données par avance (dimension passive), et sa capacité de limitation du donné, en guise de rencontre de quelque chose (dimension active). La réalité est en ce sens précis, donnée, mais aussi, comme il a été précisé plus haut, *faite* dans la rencontre. Or il est à ce titre intéressant de mettre en valeur le lien intime entre la double acception du *pas* (privative et de passage vers l'Autre) qui structure la dimension symbolique du sujet. Dans cette mesure, non seulement l'on fait allusion aux considérations préalables par rapport à l'autolimitation au sein de la doctrine de la pulsion fichtéenne, là où effectivement, la rencontre de la limite est corrélative du devenir conscient par le poser du sentiment, là où s'instaure également la possibilité d'accéder à l'ordre structurant du monde, qui en tant que dimension symbolique du sujet, lui accorde une *place*. S'il a par conséquent été important de nous rapporter à Winnicott pour énoncer la question d'une *pulsion créative* qui sous-tendrait l'agir humain, à partir de laquelle l'individu met en œuvre la rencontre de sa place dans le monde, une telle créativité demeure néanmoins dépendante de sa construction en tant que limitation immanente à l'affectivité de l'expérience ; la créativité vise, les différents objets de la culture (donc on peut trouver des horizons plus ou moins riches dépendant d'une série de conditions matérielles indépassables, là où interviendrait l'éducation d'un certain goût). Des nuances inhérentes à l'accès au monde symbolique seraient ainsi interprétables comme étant plus ou moins riches en termes de créativité : «La créativité se fonde sur une reconnaissance de la limite de l'être humain confronté à l'illimité de l'univers. La forme, cette limite de la finitude par rapport à l'infini, nous amène à poser le problème de la structuration de la limite – Grenzerfindung. Winnicott a très clairement vu cela et ses réussites thérapeutiques ne sont pas uniquement à créditer à sa personnalité, comme on l'affirme

---

<sup>588</sup> *Ibidem*.

si souvent.»<sup>589</sup>. Autrement dit la limitation, en tant que legs structurel du poser de la limite, configure la définition du sujet lui-même en tant que barre de l'avènement affectif de la totalité de l'inconscient. La limitation s'avère en ce sens constitutive du sujet, mais peut varier de par son dynamisme, quant à sa forme. Précisément, si l'on fait référence au sujet d'emblée inscrit dans sa fonction de limitation par rapport à l'avènement affectif de l'inconscient, la manière dont celui-ci se rapporte à son propre acte de limitation, est susceptible de varier. Quant à ce travail précis qui implique d'emblée l'insertion du sujet dans le monde symbolique (tout en ayant en arrière-plan les acceptions de *monde*, *réalité*, *créativité*, sur lesquelles nous avons travaillé préalablement), l'on peut faire référence à un critère de double réflexivité, qui repose, comme on l'a dit, non pas sur le renvoi direct vers l'auto-activité, ni non plus sur celui du recours à une limitation dans l'institution symbolique, mais plutôt sur le type de limitation, qui concerne la manière de se rapporter à sa propre limitation, de telle sorte que cette dernière ne soit pas complètement déterminée par un type de rencontre dans le domaine symbolique, mais plutôt, par un critère d'auto-détermination. Le recours au moment de réflexivité lié à l'agir sur soi, ouvre non seulement, de notre point de vue, la subjectivité vers son moment de structuration symbolique, mais aussi, vers celui de l'approche par l'analyse. Si l'on a fait au préalable allusion à une certaine démarche analytique dans le cadre de la doctrine de la science fichtéenne, l'accent n'a pas pour autant été mis sur la fonction signifiante du sujet, qui à notre sens, n'est pas seulement à entendre dans le moment d'auto-potentialisation de l'agir sur soi (relatif à l'exploit de la pulsion esthétique), mais aussi sur la compréhension du désir.

---

<sup>589</sup> PANKOW, Gisela, *L'homme et son espace vécu*, op. cit., p. 11.

## CHAPITRE 2. RENCONTRE DU DESIR DANS L'ANALYSE ET OUVERTURE A L'AUTRE.

### 2.1. *Le désir de l'Autre.*

La construction du sujet, tout du moins chez Lacan, repose non seulement en partie sur un type de certitude identitaire que l'on peut retracer jusqu'à Descartes grâce au doute hyperbolique, mais aussi, un tel sujet se reconnaît comme existant par le biais de la rencontre du désir<sup>590</sup>. La conscience réflexive du Je qui peut accompagner toute représentation, est un élément primordial dès lors qu'il s'agit de définir la constitution de ce que Lacan dénomme le «sujet du signifiant», là où l'on peut retrouver un élément qui demeure identique en dépit de l'exercice de sa fonction signifiante. L'identité ne repose pas exclusivement sur l'attribution d'une essence en tant que *res cogitans*, mais s'avère aussi signée par le désir, dans la mesure où elle demeure dans la faille, marquée par la séparation vis-à-vis de l'unité primigène (ce qui a déjà été énoncé sous une autre formulation lors de l'introduction au domaine symbolique chez Winnicott) : « Le sujet n'est pas une *res cogitans*, mais un sujet marqué par la séparation et voué à la castration »<sup>591</sup>. Autrement dit, si le sujet est en partie déterminé par la quête de la *Chose*<sup>592</sup>, et en ce sens ne peut qu'agencer son rapport à la perte d'après laquelle il est présent à son désir, il sera défini par l'exigence d'aller à la rencontre de sa fonction signifiante dans l'existence, tout en essayant de ressasser l'unité première, celle qui lui confère néanmoins une visée de totalité. Par le biais du signifiant ou phallus, le sujet fait droit au désir de l'Autre, et ce en occupant la place qui donne accès à son salut, à savoir, celui de sa

---

<sup>590</sup> « Le sujet est le sujet de la certitude, pour Lacan comme pour Descartes. De quelle certitude ? D'abord de la première certitude dont le fou manque, lui qui ne peut pas échapper au malin génie et à son incessante disruption dans la «continuité» éventuelle de ses pensées – de la certitude de son existence comme sujet. Mais aussi, pour Lacan, de la certitude justement du désir », JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, op. cit., p. 113.

<sup>591</sup> *Ibidem*.

<sup>592</sup> « Mais pour Lacan, parce qu'il y a la pulsion de mort, parce que la Chose manque, l'absence de l'unité totale se marque dans ce déchirement définitif de tout leurre d'identité » *ibidem*.

reconnaissance à être désiré : « Que le phallus soit un signifiant, impose que ce soit à la place de l'Autre que le sujet y ait accès. Mais ce signifiant n'y étant que voilé et comme raison du désir de l'Autre, c'est ce désir de l'Autre comme tel qu'il est imposé au sujet de reconnaître, c'est-à-dire l'autre en tant qu'il est lui-même divisé de la *Spaltung* signifiante »<sup>593</sup>. Le sujet se tient ainsi à la charnière de son rapport à la chaîne signifiante qu'est l'inconscient<sup>594</sup>, mais, il est aussi en mesure de mener à terme l'acte du poser du signifiant, tout en se détachant de lui par le fait même qu'il le pose. C'est donc par rapport à l'acte réfléchissant du poser du signifiant que le sujet se tient à l'écart de lui-même et entretient de la sorte la construction de son identité, aucunement réductible à l'identification de ce qu'il pose, mais plutôt, (s'il est possible de faire un tel détour au moyen de l'emploi du jargon fichtéen) avec l'acte même du poser. Un tel acte réfléchissant implique dès lors la reconnaissance de la place que la trace du signifiant assigne au sujet, et en même temps, ouvre l'horizon significatif du monde : « Car dans l'acte même de son désir où il entre dans la castration, le sujet est certain de son existence comme sujet désirant, et cette certitude s'inscrit dans le cadre du monde et donc de l'anticipation. (...) La certitude d'exister du sujet comme tel est donc un effet, comme le signifié (et donc le monde) »<sup>595</sup>. Ce n'est qu'en pouvant signifier le monde, que le sujet accède à la place que lui accorde son désir ; l'enjeu en revient pour lui, tenir d'un seul coup (*auf demselben Stoss* pourrait-on dire) le sens passible de son ouverture signifiante, non en tant que pure endurance, mais dans l'avènement d'un monde signifié par le partage du symbolique, là où tout sujet y trouve précisément sa place. Il nous semble, d'après ceci, qu'il est possible d'évoquer la découverte d'un sens immanent à la compréhension signifiante (tout en reprenant indirectement les acquis de la *Transpassibilität*, et ceux relevant de l'autolimitation qui accordent au sujet son entrée dans le champ symbolique) pour accorder dans les termes que l'on identifie au registre de la psychanalyse, un endroit au sujet qui fait droit à sa parole en fonction du désir. La parole est à ce titre ce qu'il faut préserver avec zèle dans la démarche analytique, elle constitue le lien le plus précieux au

---

<sup>593</sup> LACAN, Jacques, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 693.

<sup>594</sup> « L'inconscient est l'Autre, pour Lacan, et la chaîne des signifiants, le lien des associations métonymiques dans le langage forment eux-mêmes l'inconscient. » BUTLER, Judith, *Sujets du désir*, PUF, Paris, 2011, p. 231.

<sup>595</sup> JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, PUF, Paris, 1984, p. 111.

moment de confirmer l'insertion du sujet dans l'institution symbolique, de constituer son monde :

L'Expérience psychanalytique a retrouvé dans l'homme l'impératif du verbe comme la loi qui l'a formé à son image. Elle manie la fonction poétique du langage pour donner à son désir sa médiation symbolique. Qu'elle (l'expérience psychanalytique) vous fasse comprendre enfin que c'est dans le don de la parole que réside toute la réalité de ses effets ; car c'est par la voie de ce don que toute réalité est venue à l'homme et par son acte continué qu'il la maintient<sup>596</sup>.

Suivant le critère qui a été employé au préalable pour énoncer la définition structurante du sujet à partir de son insertion dans la dimension symbolique, dans la mesure où, en tant que produit de sa limitation, il repose sur la faculté d'intégrer créativement son rapport aux horizons multiples de signification dans le monde (pourvu qu'il puisse rendre traduisible une certaine expérience du monde, comme étant celle de *son monde*), un tel sujet se consacre à la découverte permanente de son propre désir, ouvert à partir de sa singularité à la rencontre avec l'Autre. Il convient pourtant de nuancer ce rapport à l'Autre qui, dans le cas de la psychanalyse présuppose chez le sujet l'assomption de sa fonction signifiante, et dans le champ de la phénoménologie (notamment chez Emmanuel Levinas à qui on a fait allusion), dont l'enjeu consiste à découvrir la dimension singularisante d'autrui, aussi bien que l'exigence inhérente à la présence de ce dernier, de pouvoir répondre à partir de son appel.

Cependant l'on se penchera sur la première approche psychanalytique (notamment en faisant référence à Lacan) qui situe le sujet dans sa fonction signifiante comme étant équivalente à la découverte du désir. Si donc, comme cela a déjà été énoncé à plusieurs reprises, tout processus de subjectivation vise en partie la non croyance en un lieu externe de vérité, qui accorde plutôt au sujet sa position en tant que vide de signification à entretenir au moyen de l'écart de réflexion, la fonction du sujet est aussitôt celle de la limitation. Si le désir vise en partie sa satisfaction, celle-ci ne peut être complète ; dans ce rapport à l'Autre le désir demeure opaque, il se joue à la suite de Lacan, entre le besoin pulsionnel et celui d'acceptation inconditionnelle. Judith Butler résume de manière éclairante de tels propos :

---

<sup>596</sup> LACAN, Jacques, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 322.

À la suite d'Hyppolite, Lacan pense que le désir est toujours désir de l'Autre, mais il maintient que ce désir ne peut jamais être satisfait dans la mesure où l'Autre, l'inconscient, demeure au moins partiellement opaque. En outre, le désir n'a pas à être identifié au projet rationnel du sujet (ce que Hegel et Kojève semblent prêts à accepter), mais il existe comme l'écart entre le besoin (de l'ordre dans la pulsion biologique) et la demande (qui est toujours *demande d'amour, demande de cette reconnaissance intégrale* qui passe par la restauration de l'union précœdipienne)<sup>597</sup>.

C'est donc à ce titre que fait son apparition la parole, comme expression du désir qui ne peut être aucunement ramené au seul plan d'un retour imaginaire à l'union précœdipienne (là où repose le critère de reconnaissance intégrale), ni non plus au suivi aveugle d'une trace affective inconsciente. La subjectivité en quête de réalisation du désir, répond certes au dessein de l'inconscient, mais empêche simultanément sa récupération complète, à partir de sa fonction signifiante : « L'inconscient comme signifiant n'est relié qu'arbitrairement à la conscience, ou au sujet, comme signifié, et l'écart entre eux indique l'opacité irréductible de l'inconscient. Et pourtant le sujet peut être compris à la fois comme un produit du signifiant et comme ce qui empêche sa récupération »<sup>598</sup>. C'est dans ce sens précis qu'il faut entendre l'Autre chez Lacan<sup>599</sup>, en tant qu'inconscient. Ainsi, le désir ne peut être accompli que de façon partielle, c'est-à-dire en tant que *manque à Être*<sup>600</sup>. On l'a vu, c'est dans la non-saturation que le sujet peut aller à la rencontre du désir, à savoir, en récupérant partiellement la trace du passé, tout en se posant par rapport aux limitations du présent qu'il pose. Ce manque à Être désigne en même temps l'endroit dans lequel s'actualise la fonction signifiante du sujet, là où celui-ci veille à l'arrêt de la récupération intégrale de l'inconscient. Cet écart de réflexivité dans lequel s'accomplit le désir, tient donc à la non-identité de soi à soi. La subjectivité à qui échoit une série de possibilités lors de son ouverture au monde, ne peut dès lors demeurer figée dans une seule identité. Ce critère réfléchi de la non-identité par la quête du désir, s'ordonne de manière temporaire : « Réélaborant la distinction freudienne entre l'objet et le but de la

---

<sup>597</sup> BUTLER, Judith, *Sujets du désir*, op. cit., p. 232. On peut aussi faire allusion à la citation directement extraite des Écrits de Lacan : « C'est ainsi que le désir n'est ni l'appétit de la satisfaction, ni la demande d'amour, mais la différence qui résulte de la soustraction du premier à la seconde, le phénomène même de leur refente (*Spaltung*). LACAN, Jacques, *Écrits*, op. cit., p. 691.

<sup>598</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>599</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>600</sup> *Ibidem*.

pulsion, Lacan interprète le projet tacite du désir comme celui d'une récupération du passé par un futur qui, par la force des choses, l'interdit »<sup>601</sup>. Il s'agit donc d'un renvoi au moment structurant de la pulsion en tant que désir, là où l'objet n'est pas assouvi de manière directe au dessein de la finalité comme satisfaction, mais l'enjeu revient à celui d'articuler l'objet là où la pulsion s'inscrit, en passant par la créativité immanente à la fonction signifiante du sujet. On l'a dit au préalable, lorsqu'il a été question de décortiquer l'interprétation freudienne, l'issue d'une démarche mécanique de la pulsion tient à la marge de manœuvre immanente au choix de l'objet, là où le sujet, de par sa fonction signifiante, est interpellé par la *force des choses* qu'il pose, à la mesure de la satisfaction qui s'y crée par la suite. L'objet n'est pas, pour Lacan, celui de la pulsion, mais celui du désir : « L'objet n'est pas d'abord objet de la pulsion, mais objet pour le désir. Dans cette relation qui le constitue, il se présente selon deux modes inséparables. D'une part, il est le sujet dans son réel, quand celui-ci est désiré par l'Autre. D'autre part il est la cause du désir du sujet »<sup>602</sup>. Si donc l'agencement auquel on associe l'objet du désir ne s'épuise pas dans une sollicitation d'ordre biologique (comme pure satisfaction en tant qu'homéostasie), mais s'avère plutôt relatif à la limitation signifiante du sujet, l'on peut parler d'une cause de l'agir qui, en tant que désir, fournit le motif de réflexivité au moyen de l'objet qui ne s'épuise pas dans sa consommation : « Comprenez que l'objet du désir, c'est la cause du désir, et cet objet cause du désir, c'est l'objet de la pulsion – c'est-à-dire l'objet autour de quoi tourne la pulsion. (...) Ce n'est pas que le désir s'accroche à l'objet de la pulsion – le désir en fait le tour, en tant qu'il est agi dans la pulsion »<sup>603</sup>. Si l'on suit cette assertion, l'on peut dire qu'à la manière dont Fichte conçoit la pulsion, chez Lacan le désir voit en partie le jour, et cela tout en entretenant une distance réflexive immanente à la genèse. Autrement dit, on entame dans ce cas précis, un type de recherche qui devient cause de sa propre cause, non pas en tant que *pulsion pratique* (on l'a vu, par rapport au texte de l'Esprit et la Lettre, qu'elle implique la dépendance de la faculté de représentation à l'égard de l'objet), mais plutôt comme *pulsion esthétique*, en ceci qu'elle vise l'accroissement de la faculté de représentation (voire, à susciter le désir par la

---

<sup>601</sup> *Ibidem*.

<sup>602</sup> JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, op. cit., p. 188.

<sup>603</sup> LACAN, Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, S.XI., Seuil, Paris, p. 188.

représentation). Toujours est-il qu'il s'avère nécessaire d'introduire la distinction d'après laquelle, le désir comporte une dimension symbolique que l'on ne pourrait pas trouver thématifiée à l'intérieur de la Doctrine de la Science. Ce qui est entretenu par le désir n'est donc pas le recours à l'objet, mais la manière d'agencer le rapport à l'objet, dans la mesure où il vise l'accroissement de la capacité de représentation sur ce qui fait la force dans la rencontre de l'objet. C'est donc au moment qui consiste à rattacher la fonction signifiante du sujet que l'on pourra, on l'a dit, parler de désir. Une telle fonction est intrinsèquement liée à la capacité d'autolimitation, voire, en termes lacaniens, à la castration : « Parce que l'objet, en soi, s'il peut causer le désir, ne saurait le maintenir. Sans la castration, qui caractérise le phallus comme signifiant, le désir ne se maintient pas, et c'est la pulsion qui s'établit »<sup>604</sup>.

Or, si on l'on admet l'émergence de la fonction signifiante comme expression du désir, on ne pourra pas s'éloigner de la question, certes fondamentale, de la parole. La parole est à distinguer comme on l'a énoncé préalablement, du discours et des thèmes évanescents qu'il comporte en tant que signifiant du désir : « La parole pleine étant celle qui est visée comme le but de la cure analytique – La parole vide étant celle des actes les plus constants du névrosé qui tient les discours les plus abstraits et les plus faux, pour éviter d'en venir au refoulé (...) »<sup>605</sup>. La parole ne tient pas au contenu prétendu du thème lié au discours, mais au lieu d'émergence du sujet, lorsque celui-ci donne à voir son désir du désir de l'Autre. Nous avons certes fait référence au péril lié à l'interprétation qui ne tient qu'au thème du discours, en tant que critère qui remplacerait la quête du sens (dans la mesure où l'on prendrait *quelqu'un au mot*). La parole ne pourra être dissociée de son acte, et sur ce point nous pouvons à juste titre évoquer Fichte, car il mobilise simultanément (*auf demsselbem Stoss*, par la *Tathandlung*) la capacité à assister au constat de l'acte, tout en agissant. De la même manière, l'assomption de la fonction signifiante liée à la parole, ne pourrait être déliée de son expression : « Il n'en reste pas moins que ce qui est donné, c'est la parole, ce sont des actes de parole »<sup>606</sup>. Or il faut, le plus souvent, entendre cette expressivité de la parole comme un acte manqué, comme ce

---

<sup>604</sup> JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, op. cit., p. 189.

<sup>605</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>606</sup> *Ibidem*.

qui s'exprime toutefois, en dépit du discours: « Le plus souvent, notre parole n'est pas dans nos paroles, la parole qui vient de nous n'est pas dans nos actes de parole. Pour Lacan, la parole du névrosé, c'est son symptôme (et il ira même jusqu'à dire que le lapsus, comme acte manqué et ratage de quelque psychopathologie de la vie quotidienne, est une parole réussie »<sup>607</sup>. Or, il semblerait ici se mettre à jour une contradiction, car si l'acte de parole n'est pas nécessairement lié à ce que l'on entend comme l'acte de la *prise de parole*, au sens où celui-ci impliquerait le déploiement d'un discours, il faut plutôt le situer du côté de l'expression du désir. Le symptôme, du moment qu'il est appréhendé à la lumière d'une analyse assidue, devra traduire au mieux le désir, et ceci en laissant place à la prémisse selon laquelle *l'inconscient est structuré comme un langage*<sup>608</sup>. En effet, si l'enjeu consiste donc à décoder un message chiffré dans des actes manqués, voire dans des symptômes en général, l'acte de la parole est plutôt de l'ordre de l'aveu, d'un sens voilé, mais latent : « Ainsi en vient-il à analyser le comportement du sujet pour y trouver ce qu'il ne dit pas. Mais pour en obtenir l'aveu, il faut qu'il en parle. Il retrouve alors la parole, mais rendue suspecte de n'avoir répondu qu'à la défaite de son silence, devant l'écho perçu de son propre néant »<sup>609</sup>.

Cependant, la mise en lumière de ce qui était *toujours déjà là*, requiert, pour être perçue en tant que désir, un renvoi permanent aux manifestations non-intentionnelles qui s'avèrent, pourtant, très parlantes : « Comme parole, l'acte de parole sera bien alors présence de désir, mais il y aura en même temps «dissimulation» (de quelque mode qu'elle soit), de cette présence »<sup>610</sup>. La différence entre la parole pleine et la parole vide apparaît dans la mesure où le travail d'analyse par la mise en évidence de la non-identité de soi à soi, est déjà entamé. Dans cet espace de réflexivité, le sujet assiste à la différence entre le vide de son discours, et l'expression de son désir en tant que parole. Suivant ce raisonnement, le discours enveloppe la parole qualifiée de pleine, il recèle la raison pour laquelle il est destiné à tromper, en se cachant derrière le faux précepte de la communication : « Même s'il ne communique rien, le discours représente l'existence de la communication ; même s'il nie l'évidence, il affirme que la parole constitue la vérité ;

---

<sup>607</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>608</sup> LACAN, Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, S.XI., Seuil, Paris, p. 23.

<sup>609</sup> LACAN, Jacques, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 248.

<sup>610</sup> JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, PUF, Paris, 1984, p. 115.

même s'il est destiné à tromper, il spéculé sur la foi dans le témoignage »<sup>611</sup>. Pour correspondre de justesse avec la quête de vérité immanente à la parole, l'écoute psychanalytique doit saisir le langage de l'inconscient, dans la mesure où celui-ci se manifeste, comme on l'a dit, de manière symptomatique, et donc pas initialement avouée lors du déploiement du discours. Cette écoute ne prend pas quelqu'un, comme on l'a dit à maintes reprises, au mot : « Le seul objet qui soit à la portée de l'analyste, c'est la relation imaginaire qui le lie au sujet en tant que moi et, faute de pouvoir l'éliminer, il peut s'en servir pour régler le débit de ses oreilles, selon l'usage que la physiologie, en accord avec l'Évangile, montre qu'il est normal d'en faire : des oreilles pour ne point entendre, autrement dit pour faire la détection de ce qui doit être entendu »<sup>612</sup>. Ajoutons que le travail d'écoute se concentre sur les incohérences du discours, sur ce qui « cloche », là où la parole dite « réussie » apparaît par négativité, lorsqu'elle éclôt sur la base du non-dit. Selon Lacan, ce n'est pas en poursuivant la trace affirmative du discours que l'on pourra rendre compte, dans un premier moment, encore non-réfléchi, des enjeux de la parole en tant que motif qui va permettre à l'analysant, de voir le voir du non-voir. Ce qui signifie qu'afin que l'analysant puisse prendre conscience de sa propre capacité réfléchissante, l'enjeu consiste à lui faire apparaître la structure de son discours, et ceci par la mise en évidence du creux du sens apparent : « Le désir du désir de l'Autre n'est donc possible qu'à partir de l'écoute de ce qui n'est pas dit, de ce qui est dénié, omis, déplacé : « Le désir de l'Autre est appréhendé par le sujet dans ce qui ne colle pas, dans les manques du discours de l'Autre »<sup>613</sup>. En effet, la question « simple » qui doit donc mobiliser le processus psychanalytique, entend se renseigner sur ce que l'analysant *veut*, en dépit de son dire apparent. D'après Lacan c'est l'enfant qui mobilise la question *pourquoi ?* en permanence. L'éveil du désir de l'Autre se constitue progressivement à partir de l'énigme du désir de l'adulte. Tout du moins pour la psychanalyse, qui met l'accent sur le sens du désir, on le voit plus clairement à présent, l'Autre n'est pas à entendre dans les termes de *l'autre* qui se présente face au sujet, mais il désigne ici (à condition que l'on parle de désir et non d'une béance en tant que recouvrement d'un

---

<sup>611</sup> LACAN, Jacques, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 252.

<sup>612</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>613</sup> BUTLER, Judith, *Sujets du désir*, op. cit., p. 235. Citation par Butler de LACAN, Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 239.

manque sur un autre), la condition autour de laquelle s'organise tout type de rapport susceptible de prévaloir dans le sens d'accueil ou de reconnaissance à l'intérieur d'un champ symbolique. Le rapport à l'Autre ne peut en effet se structurer que dans un langage : « Ainsi, être dans le langage, c'est être présenté à un Autre irréductible, à l'altérité de la signification elle-même en tant qu'elle échappe constamment aux intentions du sujet »<sup>614</sup>. Ainsi, il convient de définir plus précisément cet *être présenté*, car si l'on se base sur la dimension symbolique que tout langage comporte, l'Autre fait allusion au vide où se déploie la fonction signifiante du sujet, il est le *ce par quoi*, en tant que pur écart de réflexivité, la non-identité de soi à soi peut être entretenue. Ainsi, l'Autre risque de devenir une pure béance si la limitation n'est pas menée à terme. L'emprise sur la présupposition de reconnaissance du désir dans le champ symbolique, en tant que désir du désir de l'autre, implique un au-delà du registre bien trop connu dans la *vie affective* : « Le désir spécifiquement humain, qui est désir d'une reconnaissance inconditionnelle, ne peut pas davantage être réduit au matérialisme vulgaire de la vie affective. (...) Parce que le désir est l'écart entre la demande et le besoin, il existe pour ainsi dire, à mi-chemin entre le silence et la parole »<sup>615</sup>. Dans la folie, le constat d'une parole qui traduit l'insertion du sujet dans le champ symbolique, n'est plus présent ; le manque d'auto-positionnement est à ce point éclatant, qu'il est susceptible d'être exprimé en termes de totale passivité (nous rejoignons sur ce point les propos de Maldiney déjà évoqués à l'égard du schizophrène, dans la mesure où celui-ci est *pu par autrui*). Lacan fait référence à celui ayant renoncé à faire reconnaître sa parole, la *demande d'amour* dit-il, *n'est plus là*, elle est à son tour remplacée par le soliloque «cohérent» (dans la mesure où il s'agit d'une totalité sans renvoi signifiant à l'Autre du désir) et hermétique du délire :

Dans la folie, qu'elle qu'en soit la nature, il nous faut reconnaître, d'une part, la liberté négative d'une parole qui a renoncé à se faire reconnaître, soit ce que nous appelons un obstacle au transfert, et, d'autre part, la formation singulière d'un désir qui, - fabulatoire, fantastique ou cosmologique -, interprétatif, revendicateur ou idéaliste -, objective le sujet dans un langage sans dialectique.

L'absence de la parole s'y manifeste par les stéréotypes d'un discours où le sujet, peut-on dire, est parlé plutôt qu'il ne parle : nous y reconnaissons les symboles de l'inconscient sous

---

<sup>614</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>615</sup> *Ibid.*, p. 239-240.

des formes pétrifiées qui, à côté des formes embaumées où se présentent les mythes en nos recueils, trouvent leur place dans une histoire naturelle de ces symboles<sup>616</sup>.

L'incorporation du sujet dans le monde symbolique témoigne sans ambages du caractère d'auto-stance déjà évoqué dans nos analyses portant sur la genèse du concept de pulsion chez Fichte. L'on peut corroborer ce qui relève *mutatis mutandis* pour Lacan, de la *Tathandlung*, en ceci qu'elle implique le constat de la place fondatrice de l'agir sur soi, par le poser de l'acte. Or, lorsqu'à ce niveau Lacan fait référence à la fonction symbolique, il énonce que l'on ne peut pas séparer l'action de la connaissance : « La fonction symbolique se présente comme un double mouvement dans le sujet : l'homme fait un objet de son action, mais pour rendre à celle-ci en temps voulu sa place fondatrice. Dans cette équivoque, opérante à tout instant, gît le progrès d'une fonction où alternent action et connaissance »<sup>617</sup>. Cette place que le sujet s'arrogue dans le monde symbolique, ne peut pas voir le jour en tant que *quelqu'un* qui fait la rencontre de *quelque chose*, si préalablement, on l'a vu, un critère d'unité ne s'instaure pas pour celui censé avoir un système de coordonnées (inhérent à la représentation réussie du corps propre) en fonction duquel, se structure la possibilité de la rencontre. On retrouve le travail caractéristique de toute analyse qui veille sur l'articulation d'une parole, en tant que sens immanent au travail interprétatif (là où s'agence, d'après Maldiney, la dialectique entre *sens latent* et *sens manifeste*), à la suite de l'intuition spatiale correspondant à l'unité du corps propre. Si donc, tel que l'affirme Lacan, l'enjeu de la psychanalyse consiste à *libérer la parole du sujet*<sup>618</sup> (parole pleine, bien entendu), une telle démarche ne pourra avoir pour objectif que de l'introduire dans le langage de son désir. Or, Lacan ramène sans hésitations la constitution de la parole à la représentation du corps propre<sup>619</sup>. L'assise sur la dimension langagière (en vue de la libération de la parole) ne saurait être aucunement conçue sans une représentation corporelle conséquente ; le corps est à comprendre comme la condition de possibilité de tout type de langage, le langage *est* le corps de la parole : « La parole en effet est un don de langage, et le langage n'est pas immatériel. Il est corps subtil, mais il

---

<sup>616</sup> LACAN, Jacques, *Écrits*, op. cit., p. 280.

<sup>617</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>618</sup> *Ibid.*, p. 295

<sup>619</sup> « Dans un article fondamental sur le symbolisme, le Dr. Jones, vers la page 15, fait cette remarque que, bien qu'il y ait des milliers de symboles au sens où l'entend l'analyse, tous se rapportent au corps propre, aux relations de parenté, à la naissance, à la vie, à la mort », *ibid.*, p. 294.

est corps. Les mots sont pris dans toutes les images corporelles qui captivent le sujet ; ils peuvent engrosser l'hystérique, s'identifier à l'objet du *penis-neid*, représenter le flot d'urine de l'ambition urétrale, ou l'excrément retenu de la jouissance avaricieuse »<sup>620</sup>. Le langage, même s'il est ancré au corps, afin de devenir parole, doit préserver un pouvoir de renvoi à l'Autre, il doit à ce titre *évoquer* et non pas tant *informer*. Le leurre consisterait précisément à voir dans le langage un mécanisme, qui s'avérerait, donc, contraire au potentiel émancipateur qu'il recèle (on a averti à ce titre lors du moment concernant le *passage*, du caractère auto-potentiateur du *langage spéculatif*). En dernière instance, il serait pertinent de formuler que le langage est le *motif* par excellence de toute rencontre, non un simple médium : « A mesure que le langage devient plus fonctionnel, il est rendu impropre à la parole, et à nous devenir trop particulier il perd sa fonction de langage »<sup>621</sup>. La parole en lien direct avec l'émergence du désir, s'achemine donc vers le même geste de potentialisation lié à l'essor du langage spéculatif. Le discours technique, redevable à une certaine interprétation fragmentaire de la science, s'oppose ainsi à la rencontre du désir : « Car la fonction du langage n'y est pas d'informer mais d'évoquer. Ce que je cherche dans la parole, c'est la réponse de l'autre. Ce qui me constitue comme sujet, c'est ma question. Pour me faire reconnaître de l'autre, je ne profère ce qui fut qu'en vue de ce qui sera. Pour le trouver, je l'appelle d'un nom qu'il doit assumer ou refuser pour me répondre »<sup>622</sup>. En se situant dans une instance décisionnelle du langage, le sujet doit aboutir au positionnement de soi par la parole. Le temps propice à l'émergence du désir en tant que parole signifiante, est le *futur antérieur*, en ceci qu'il témoigne du moment kaïrotique où le sujet s'approprie sa décision ; le sujet construit dans l'*aura été* le *motif* de son histoire par la parole. L'identification de soi à l'émergence de la parole, nous rappelle la genèse : « Je m'identifie dans le langage, mais seulement à m'y perdre comme un objet. Ce qui se réalise dans mon histoire, n'est pas le passé défini de ce qui fut puisqu'il n'est plus, ni même le parfait de ce qui a été dans ce que je suis, mais le futur antérieur de ce que j'aurai été pour ce que je suis en train de devenir »<sup>623</sup>. Il faut relever concernant ce point, que l'analyse induit la saisie de soi *comme s'il était* question d'un

---

<sup>620</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>621</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>622</sup> *Ibidem*.

<sup>623</sup> *Ibid.*, p. 300.

objet ; l'enjeu revient à faire de soi un objet pour l'analyse, et cela dans un type de communication imagier, fantasmatique, qui saisit la portée de l'écart immanent à cette image de soi en tant que *comme si* : « L'analyse devient la relation de deux corps entre lesquels s'établit une communication fantasmatique où l'analyste apprend au sujet à se saisir comme objet »<sup>624</sup>. Le type de réflexivité qui s'instaure, nous donne à penser que l'analyse s'arroge ainsi le geste qui consiste à entamer le *pas* vers une rencontre de soi. C'est donc un rapport présent au futur qui se construit. Autrement dit, le type de rapport qui se tisse, apparaît *comme s'il* était déjà approprié, en tant qu'image déjà réfléchie de la réalité à venir : « L'analyse ne peut avoir pour but que l'avènement d'une parole vraie et la réalisation par le sujet de son histoire dans sa relation à un futur »<sup>625</sup>.

Il est ainsi question, au moyen de l'écoute psychanalytique de ramener le sujet vers la vérité de son désir, non pas en renvoyant sa compréhension au simple aveu de ce qu'il a été, en tant qu'aveu de réalité, mais plutôt en lui présentant le voir qui émerge à la suite de l'interprétation immanente à son discours, en tant que voir qui, par la conscience de son état, devient le voir du voir. La contingence du passé, ordonne ici le sens de ce qui est à venir : « Soyons catégorique, il ne s'agit pas dans l'anamnèse psychanalytique de la réalité, mais de vérité, parce que c'est l'effet d'une parole pleine de réordonner les contingences passées en leur donnant le sens des nécessités à venir, telles que les constitue le peu de réalité où le sujet les fait présentes »<sup>626</sup>. Le sens n'est pas caché, il doit advenir au cours des interprétations scandées<sup>627</sup> par la présence de l'analyste, elles délivrent par l'acte même de présentification de la réalité, la possibilité, pour l'analysant, d'y accéder vers l'inconscient, là où, se faisant, l'on pourra effectivement parler d'émergence de la parole. Suivant cette méthode analytique, il ne sera plus possible de séparer la parole de

---

<sup>624</sup> *Ibid.*, p. 304-305.

<sup>625</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>626</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>627</sup> Cette différence entre l'approche lacanienne et celle freudienne par rapport à la durée d'une séance est bien connue. Seules les séances à durée variable (à la différence de Freud qui fixait la rencontre à 1 heure) peuvent marquer avec une efficacité majeure, la rythmicité dans la compréhension de l'analyse. La scansion est à ce point fondée sur le déploiement de la parole de l'analysant, qu'elle suit sa progression ; l'arrêt d'une séance d'analyse, la scansion, est la trace de la compréhension progressive sur le sens du comprendre. Cet accent s'avère fondamental. Et Lacan de dire : « La suspension de la séance ne peut pas ne pas être éprouvée par le sujet comme une ponctuation de son progrès. (...) L'indifférence avec laquelle la coupure du timing interrompt des moments de hâte dans le sujet, peut être fatale à la conclusion vers quoi se précipitait son discours, voire y fixer un malentendu. Sinon donner prétexte à une ruse rétorsive », *ibid.*, p. 313.

l'accès à la vérité du désir : « Ses moyens (ceux de la méthode analytique freudienne) sont ceux de la parole en tant qu'elle confère aux fonctions de l'individu un sens ; son domaine est celui du discours concret en tant que champ de la réalité transindividuelle du sujet ; ses opérations sont celles de l'histoire en tant qu'elle constitue l'émergence de la vérité dans le réel »<sup>628</sup>.

Au cours de la deuxième section du présent chapitre, on mettra en avant les caractéristiques de l'Autre du désir. Toujours est-il que le désir de l'Autre se constitue dès le plus jeune âge, sous la forme, déjà connue par l'enfant, qui réclame la présence de sa mère par la formulation de la place qu'elle occupe dans son imaginaire, lorsque celui-ci signale son absence avec insistance au moyen de la formulation des interjections *Fort* et *Da*. Ce motif qui fournit à Freud quelques clés pour la pensée de la répétition et la pulsion de mort (on l'a dit, dans *Au-delà du Principe du Plaisir*), sera pour Lacan celui-là même qui ouvrira l'analyse vers la pensée de l'Autre du désir : « *Fort ! Da !* C'est bien déjà dans sa solitude que le désir du petit d'homme est devenu désir d'un autre, d'un *alter ego* qui le domine et dont l'objet de désir est désormais sa propre peine »<sup>629</sup>. Reprenons pourtant ce qui, à partir de l'Autre, nous permet de déceler le sens du désir ; on l'a dit à maintes reprises, le désir est désir de l'autre, et ceci selon une tournure qui relève non pas d'une appropriation quelconque de l'autre comme objet, mais de ce qu'il recèle en tant que facteur émancipateur par le biais de la reconnaissance qu'il accorde au sujet. Lacan se montre très clair sur ce point lorsqu'il fait référence à la *Traumdeutung* freudienne : « Pour tout dire, nulle part il n'apparaît plus clairement que le désir de l'homme trouve son sens dans le désir de l'autre, non pas tant parce que l'autre détient les clefs de l'objet désiré, que parce que son premier objet est d'être reconnu par l'autre »<sup>630</sup>. Ce qui structure donc le désir, on l'a énoncé, c'est précisément la demande de reconnaissance et la satisfaction du besoin pulsionnel. S'il est vrai que l'Autre demeure abscons à partir de ce qu'il donne toujours déjà à signifier en tant qu'inconscient, l'on peut dire qu'il s'agit de l'Autre auquel on s'adresse (donc, pas nécessairement en tant que destinataire d'un discours déterminé). La parole ne peut aucunement faire abstraction de cette présence à

---

<sup>628</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>629</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>630</sup> *Ibid.*, p. 268.

*l'Autre* (raison pour laquelle quelques réflexions autour d'Emmanuel Levinas nous permettront de dévoiler son caractère absolu, principe d'ouverture et donc, de la non-coïncidence de soi à soi) :

Qu'est-ce donc que la parole ? La parole suppose d'abord l'Autre présent à qui on s'adresse (qu'il s'agisse de l'Autre avec A et non du «petit autre», c'est ce que l'on pourra comprendre bientôt). Ce n'est pas vraiment le «destinataire» de la parole. Parler de destinataire, ce serait retirer à l'Autre cette essentielle présence (il y a un destinataire pour une lettre, justement en raison de l'absence) ; cette présence est à prendre de façon absolue : l'Autre présent est toujours celui à qui il semble qu'on s'adresse<sup>631</sup>.

La parole comprend l'attente face à l'imprévisible, même le soliloque est à la recherche de sa délimitation imprévisible. La parole présuppose donc une réponse, elle sollicite en amont sa coupure du simple fait qu'elle s'adresse à l'Autre. De la sorte, la parole se constitue déjà à partir du présupposé de la parole émanant de l'Autre : « Précisons ce rapport à la présence de l'Autre : il n'y a pas de parole sans l'attente de la parole de l'Autre qui peut éventuellement venir, comme parole de réponse ou comme parole qui coupe la première parole »<sup>632</sup>. Cette réponse, qu'elle soit effective ou simple silence, est une condition de la possibilité, à partir de l'Autre, de constituer la parole. Le retour de la parole à partir de la réponse d'autrui, est à ce titre le constat le plus patent du désir du désir d'autrui. Afin de s'entendre sur l'acception du terme «transcendance» (telle que la transcendance des mondes au moment d'évoquer l'œuvre de Blankenburg), il convient de dire que la parole comprend, dans son présupposé de communication, l'agencement d'une entité particulière qui doit pouvoir être entretenue en tant que désir : « L'Autre dans la parole est l'Autre parce qu'il est d'abord désirable. On ne lui demande pas d'écouter, mais on lui parle. La parole est transcendance. Mais, il est inclus en même temps dans mon acte de parole que cette relation de transcendance va se renverser. Ce qui se produit dans la communication, est une entité de ceux qui communiquent »<sup>633</sup>. La visée ultime de la communication n'est pas, on l'a dit, d'informer, elle est à comprendre suivant le rôle d'un médium qui suscite le désir d'autrui ; elle doit «évoquer» et s'affirmer dans sa valeur phantasmatique (au sens où elle doit présentifier le vide de réflexivité à partir

---

<sup>631</sup> JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, op. cit., p. 115.

<sup>632</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>633</sup> *Ibid.*, p. 117.

duquel l'on avertit la réponse venant de l'Autre). La parole ne peut en ce sens être saturée, au point de ne pas s'adresser au présupposé de sa complémentarité (et est donc à distinguer de la parole *pleine* en tant que parole qui s'affirme sur le désir de la fonction signifiante du sujet). La communication ne se réalise pas en effet pas d'un réceptacle à un autre, mais par l'intermédiaire d'une parole qui se donne à voir comme désir de reconnaissance. À ce titre, le développement d'une prise de conscience autour de la capacité réfléchissante, en tant que construction de l'écart de soi à soi, ne pourrait aucunement voir le jour sans l'Autre ; ce n'est que pour pouvoir rendre son pouvoir à l'écoute que la parole fait son apparition. En ce sens il n'est pas question de confondre la parole avec la demande : « Car d'un côté la parole est ouverture à l'Autre, et non emprise sur l'Autre ; et de l'autre on ne s'attache ici qu'à l'acte de la parole, indépendamment de tout signifié qui renverrait au monde propre de l'Autre, et où pourrait se glisser une demande. La parole n'est pas une demande. Le manque dans la parole humaine apparaît dans l'écoute »<sup>634</sup>.

La parole confirme l'inscription du sujet dans le domaine symbolique, elle lui confère la possibilité de se rapporter à un monde, et par conséquent, de le partager : « Soulignons qu'on retrouve bien ici l'horizon de la parole en tant que monde »<sup>635</sup>. Ceci rejoint nos propos quant à la continuité entre le sujet qui manifeste son désir à l'instar de l'institution symbolique (susceptible donc de rentrer en analyse, là où le problème de base déjà discerné chez Blankenburg, concernant l'impossibilité de partager un monde en tant que principe d'accès à la réalité, serait déjà résolu), par rapport à celui qui amorce en amont, la possibilité de manifester son émergence comme désir, à partir du constat de la sexualité (généralisation selon Pankow) enfouie lors de la dissociation de la représentation du corps. Conséquemment, il n'est pas étonnant que le phallus reprenne précisément la fonction signifiante que l'on impute au sujet désirant : « Le sujet est donc bien sujet du désir. Comme sujet réel, nous avons vu qu'il est d'abord le phallus, en tant que le phallus est ce qui le rend signifiant, mais en même temps il ne l'est pas, puisque le phallus est le signifiant de son désir de l'Autre »<sup>636</sup>. Il convient donc de s'entendre sur la signification de la fonction signifiante en tant que désir. Le phallus est la marque indélébile, chez

---

<sup>634</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>635</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>636</sup> *Ibid.*, p. 132.

Lacan, de l'appel à l'Autre : « Le signifiant se produisant au champ de l'Autre fait surgir le sujet de sa signification [la signification du signifiant, soit le désir]. Mais il ne fonctionne comme signifiant qu'à réduire le sujet en instance à n'être plus qu'un signifiant [le phallus], à le pétrifier du même mouvement où il l'appelle à fonctionner, à parler comme sujet »<sup>637</sup>. On aurait donc tort, dès lors d'associer l'identification qui se fait à partir du sujet à l'égard du phallus, à une quelconque réduction d'ordre objectivant. Bien au-delà de présupposer que le sujet soit *quelque chose*, il convient de dire que cette *chose* en particulier, renvoie chez Lacan au manque de l'Autre, là où le sujet témoigne en permanence de son appel. Cet appel ne peut parvenir à sa concrétisation qu'à partir du moment où, on l'a dit, le sujet fait preuve d'une intuition fondamentale à l'égard de la continuité du temps (précédée, on l'a vu, par l'intuition spatiale). Le monde n'est donc pas abordable à partir du moment où l'événement ne peut pas s'intégrer dans l'ordre de l'existence. La définition du réel traumatisant au sens où l'entend Lacan, fait ici son apparition. Le seuil de la lucidité est ainsi défini en fonction de la manière dont le sujet approche l'Autre, qui n'est pas dans le cas du fou, le fond à partir duquel une rencontre dans l'horizon du monde est envisageable, mais plutôt *le tout autre* qui atteint un caractère menaçant. Une confiance basale, une croyance fondamentale dans l'assise du monde est en ce sens la condition qui définit une expérience subjective. Les propos de Jurainville confirment la défaillance qui échoit au fou, pour qui, ni l'idée de monde, ni celle de réalité, n'ont d'emprise solide sur la fonction signifiante du sujet :

Quelle est la situation fondamentale du fou, en effet, sinon d'être voué à un temps sans continuité où tout peut sans cesse apparaître, sinon de manque d'un monde où les événements s'anticipent, d'être abandonné à ce que Lacan, par opposition au monde, appelle le réel (pour lui, l'hallucination se produit au niveau du réel, non du symbolique et du monde) ? Le fou ne connaît que l'autre trompeur, il ne peut croire en l'Autre, il est plongé dans ce que Lacan après Freud appelle *l'Unglauben* (qu'on songe à la dérision de Dieu dans le délire de Schreber). Mais le monde et son ordre, la prévisibilité qui le caractérisent, supposent la croyance, la confiance en l'Autre<sup>638</sup>.

La question de la croyance devient à ce titre, fondamentale, puisqu'elle permet de déceler ce qui, au fond, relève plutôt de son absence. Lacan pose en effet ici le problème

---

<sup>637</sup> Citation reprise par Jurainville de Lacan dans : LACAN, Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 132.

<sup>638</sup> *Ibid.*, p. 146.

de la paranoïa pour déclarer qu'en dépit de toute opinion communément reçue, elle relève non pas tant de la croyance dans la menace venant d'autrui, que de la perte d'une perte de la croyance dans le caractère fondamental du monde, en ceci que l'horizon de sens de l'agir (et donc de la fonction signifiante), fait désormais défaut :

Au fond de la paranoïa elle-même, qui nous paraît pourtant toute animée de croyance, règne ce phénomène de l'*Unglauben*. Ce n'est pas le n'y pas croire, mais l'absence d'un des termes de la croyance, du terme où ce désigne la division du sujet. S'il n'est pas, en effet, de croyance qui soit pleine et entière, c'est qu'il n'est pas de croyance qui suppose dans son fond que la dimension dernière qu'elle a révélée est strictement corrélatrice du moment où son sens va s'évanouir<sup>639</sup>.

Or, par rapport à une telle interprétation, Lacan réintroduit le cas de figure bien connu du neveu de Freud (évoqué au préalable à la suite de notre lecture de *Au-delà du principe de plaisir*), qui prononce les mots *fort* et *da* pour tenter de recréer la situation traumatisante liée au départ de sa mère. Ici Lacan affirme que l'expression de l'enfant ne vise pas tant à exercer un certain contrôle, qu'à marquer ou symboliser *la vacillation radicale du sujet*. La répétition ici évoquée se révèle toute teintée d'indécidabilité, l'entrecroisement du *fort* et du *da* est en ce sens une simultanéité contradictoire, qui ne renvoie donc pas, comme l'affirme à juste titre Lacan, à la saisie de l'articulation : « Si le petit sujet peut s'exercer à ce jeu du fort-da, c'est justement qu'il ne s'y exerce pas du tout, car nul sujet ne peut saisir cette articulation radicale. Il s'y exerce à l'aide d'une petite bobine, c'est-à-dire l'objet *a*. La fonction de l'exercice avec cet objet se réfère à une aliénation, et non pas à une quelconque et supposée maîtrise, dont on voit mal ce qui l'augmenterait dans une répétition indéfinie, alors que la répétition indéfinie dont il s'agit manifeste au jour la vacillation radicale du sujet »<sup>640</sup>. Ce proto-symbole qui soude en apparence l'*ici* et l'*là* de la présence à soi, montre à l'inverse, selon Lacan, à quel point le trauma se manifeste. La répétition ici évoquée, témoigne donc du manque de croyance pleine face au positionnement de soi par l'acte du poser de l'objet. Le motif que l'on invoque pour expliquer une telle répétition portée à vide, expose dans ce cas l'objet *a* comme une trace de ce qui ne s'ordonne pas dans la présomption du contrôle. Ici l'on met

---

<sup>639</sup> LACAN, Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 216.

<sup>640</sup> *Ibidem*.

tout au contraire en évidence le manque de renvoi à l'idée d'un choix entre *ceci* ou *cela*, là où la répétition témoigne de ce qui n'est que pure apparence de la saisie du choix ; le jeu de la bobine appose le fantasme de réconciliation avec la scission initiale (de l'enfant par rapport à la mère), tout en essayant de déjouer le geste du choix qui n'a jamais été possible. La reprise apparente du choix n'est que tout le contraire, à savoir que le jeu de la bobine est désormais entretenu à l'insu de l'enfant, malgré lui. Cette répétition qui s'instaure est plutôt un ratage et fait allusion à l'acte manqué : « C'est pourquoi j'ai mis en relief dans le concept méconnu de la répétition ce ressort qui est celui de la rencontre toujours évitée, de la chance manquée. La fonction de ratage est au centre de la répétition analytique »<sup>641</sup>. Toujours est-il que le geste qui sous-tend la répétition, même s'il n'est pas directement associable au champ symbolique, relève plutôt de la pulsion, d'une *ébauche de sublimation*<sup>642</sup>. Ce qui mobilise l'agir de l'enfant pris dans le jeu de la répétition, n'est pas le recours à quelque mouvement sécuritaire situé dans l'ordre de la représentation, mais plutôt ce qui, par un dessein pulsionnel, implique la division du sujet ou *Spaltung*, là où la subjectivité rivée par la perte de son domaine, n'a plus qu'à devoir se limiter : « L'ensemble de l'activité symbolise la répétition, mais non pas du tout celle d'un besoin qui en appellerait au retour de la mère, et qui se manifesterait tout simplement dans le cri. C'est la répétition du départ de la mère, comme cause d'une *Spaltung* dans le sujet – surmontée par le jeu alternatif, *fort-da*, qui est un *ici ou là*, et qui ne vise en son alternance, qu'être *fort* d'un *da* et *da* d'un *fort* »<sup>643</sup>. Ce qui est mis en avant au moyen du geste ici évoqué, tient au pur passage du temps, là où s'instaure la rupture qui se recrée incessamment. Le domaine du symbolique implique au contraire le suspens de la pure rupture temporelle, là où la pure pulsion rencontre ses limites par la forme : « Pour la pulsion, le temps vaut comme pur passage, comme pure rupture. On passe du premier mode d'être au second et inversement du second au premier, indifféremment. (...) Le symbolique c'est le signifiant, mais vidé de sa temporalité (soit le réel), et pris dans le jeu de la différence formelle (ce qui exclut aussi l'imaginaire) »<sup>644</sup>. De la sorte, la délimitation de la pulsion est corrélative de la fonction signifiante, elle se joue au niveau de la

---

<sup>641</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>642</sup> JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, op. cit., p. 173.

<sup>643</sup> LACAN, Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 61.

<sup>644</sup> JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, op. cit., p. 173.

différence immanente à la répétition, mais qui est pourtant, formellement saisie. Cette distinction entretenue en permanence, fait par exemple allusion au *jeu de l'écriture*<sup>645</sup>. Le geste qui consiste à reprendre la bobine, l'attirer vers soi, présentifie la perte de ce *quelque chose* qui se détache du sujet (amorce de l'œuvre, en ce sens qu'elle est ce qui vient du sujet, mais pourtant se distingue de lui), c'est à juste titre que Juranville parle d'une *ébauche de sublimation*<sup>646</sup>. Aussi, la bobine met au clair la notion d'objet *a*, au sens où celui-ci confère une cohérence interne à l'agir (lui donne une consistance), et devient le motif qui contraint le sujet à agir d'une certaine manière. La bobine est à la charnière de la caractérisation entre un agir purement pulsionnel et la tentative de construire *quelque chose*. Si donc on ne peut pas parler à ce titre d'un registre symbolique, car ici la pure pulsion<sup>647</sup> s'investit dans la répétition du geste qui la constitue en tant que circuit, le passage vers le désir implique, à son tour, la saisie de la béance en tant qu'écart de soi à soi, pour l'Autre. Ce n'est que par rapport au type de retour qui se met en œuvre moyennant une *Autre* chose (c'est-à-dire, lors du moment qui dépasse la seule finalité de la pulsion en tant que satisfaction ou absence de stimulation), que l'on pourra, par la suite (lors de la sublimation), parler de désir. Il faut donc trancher la question entre pulsion et désir à la lumière de Lacan, selon une distinction très parlante qui se fait à propos de ce qu'il dénomme la *pulsion scopique*. Il faut en effet préciser que le *regard* ou *objet scopique* est ce qui, précisément, à la manière dont la bobine se détache et retourne vers l'homme, décrit, selon Lacan, le retour effectué par la pulsion (ici donc, en tant que pulsion scopique) :

Le regard est donc cet objet évanescent. Objet pulsionnel bien particulier : non plus un petit élément séparé du corps de manière évidente, biologiquement ou typologiquement (dans la dualité homme-femme), mais un objet vraiment réduit à son manque (sans pour autant qu'il y ait élévation à un signifiant). (...) Il est certain que le rapport de pareille pulsion avec le désir n'est plus le même que dans le cas des objets précédents : le regard, quoique objet pulsionnel, est la présence, d'une certaine façon, du désir<sup>648</sup>.

---

<sup>645</sup> *Ibidem*.

<sup>646</sup> *Ibidem*.

<sup>647</sup> *Ibid.*, p. 177 : On ratifie dans ce sens ce qui aura été déjà dit dans nos chapitres précédents par rapport au circuit de la pulsion : «Le but de la pulsion, si l'on peut avancer ce terme «but», ne saurait être immédiatement la décharge d'une tension (ce que peut obtenir l'apaisement de la faim), mais simplement ce «retour en circuit» ».

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 183.

Il faut donc à ce titre parler de cet *objet charnière* qu'est le regard (Lacan parle en effet du regard en tant qu'objet *petit a*<sup>649</sup>, car si le regard se détache de l'homme en tant qu'objet, ce n'est que pour pouvoir lui assigner une place particulière dans ce rapport au désir de l'Autre. La pulsion scopique s'adresse à l'Autre dans la mesure où elle vise (sans jamais y parvenir, car elle n'est que retour) la saisie de son regard. Or un tel mouvement ne saurait prendre la place du sujet dans le monde, car il n'est pas au sens strict, un acte : « Non point comme «acte» de désir, (ce sera la voix) : le regard n'a pas même d'inscription ni dans le temps ni dans l'espace du monde. (...) Dans la situation à partir de laquelle se constitue la pulsion scopique, c'est le sujet qui adresse son désir à l'Autre, pour être de lui reconnu. Le regard est le désirant absent, objet derrière le monde où il ne prend pas de place. »<sup>650</sup>. Le regard comprend donc un ressort de passivité lié à la contingence d'un *monde qui nous regarde*. C'est en ce sens que si la possibilité d'une conscience à partir du fond de passivité que l'on impute au regard, est possible, ce n'est qu'en pouvant saisir un tel regard pour le limiter, dans un effet de réflexivité que l'on peut en effet qualifier de devenir conscient, et Lacan de dire: « J'entends, et Maurice Merleau-Ponty nous le pointe, que nous sommes des êtres regardés, dans le spectacle du monde. Ce qui nous fait conscience nous institue du même coup comme *speculum mundi* »<sup>651</sup>.

Or ceci révèle une coïncidence fondamentale quant à la nature du regard visé en psychanalyse, par rapport à celui ayant suscité notre attention lors des développements précédents à l'égard de Fichte (notamment par rapport au texte de *l'Esprit et la Lettre*), car il est question de pouvoir s'emparer d'un regard (*voir* d'après Fichte) qui nous montre le regard premier *du monde* (là où repose le fond conscient de la contingence du monde). En ce sens, ce deuxième type de regard est susceptible d'orienter le prisme de la conscience en tant que *speculum mundi*. Ce regard redoublé, se limitant à l'accès au fond du monde qui nous regarde, entend en ce sens délivrer une image de soi dans un processus de subjectivation. Le spectacle du monde apparaît en tant qu'*omnivoyeur* d'après Lacan, c'est-à-dire qu'il implique en même temps le rapport à quelque *Être absolu* auquel l'on peut adosser la faculté d'un devenir conscient de soi en permanence (il apparaît par

<sup>649</sup> LACAN, Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 63.

<sup>650</sup> JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, op. cit., p. 183.

<sup>651</sup> LACAN, Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 71.

conséquent, depuis sa caractérisation phantasmatique, comme l'entité sur laquelle repose le salut d'une conscience absolue) : « Le spectacle du monde, en ce sens, nous apparaît comme omnivoyeur. C'est bien là le fantasme que nous trouvons dans la perspective platonicienne, d'un être absolu à qui est transférée la qualité d'omnivoyant.»<sup>652</sup>. Le *regard du monde* révèle le fond à partir duquel, aucun devenir conscient ne saurait être constitué. Celui-ci est susceptible d'exposer un manque fondamental, en raison de quoi, se configure une idée de progrès, notamment dans la recherche philosophique qui vise la saisie de l'écart immanent à la compréhension de l'apparence, soit en tant que preuve d'ignorance, soit comme motif de réflexivité (ce qui évoque *mutatis mutandis* le critère de « perfectibilité » que l'on retrouve chez Fichte, notamment dans la *Destination du Savant*). Si donc le regard apparaît de prime abord comme évanescent, car il *donne à voir* ou *expose le monde*, une telle caractérisation passive ne saurait advenir à sa propre limitation, c'est-à-dire qu'elle ne saurait être autre chose que l'avènement apparent du monde, pour autant qu'elle ne donne pas à voir l'*illusion* du monde. Le second regard, porté sur le premier, n'est donc pas saisi au départ de ce que *le monde nous donne à voir*, mais plutôt à partir de ce qu'il comporte en tant que facteur d'émancipation, en particulier si l'enjeu consiste, par la suite, à nous donner à voir l'illusion : « Dans la mesure où le regard, en tant qu'objet *a*, peut venir à symboliser le manque central exprimé dans le phénomène de la castration, et qu'il est un objet *a* réduit, de par sa nature, à une fonction punctiforme, évanescente, - il laisse le sujet dans l'ignorance de ce qu'il y a au-delà de l'apparence – cette ignorance si caractéristique de tout progrès de la pensée dans cette voie constituée par la recherche philosophique.»<sup>653</sup>. Non seulement l'on retrouve dans le séminaire XI de Lacan des *amendements de la théorie freudienne de la pulsion*<sup>654</sup>, mais de surcroît, l'on met en avant l'accès vers une autre interprétation de la sublimation pulsionnelle (et donc, de la rencontre du désir). En effet, comme le fait remarquer Rudolf Bernet à juste titre, Lacan puise dans le séminaire XI à des sources philosophiques (au départ des recherches posthumes de Merleau-Ponty dans *Le Visible et l'Invisible*), il fait appel à sa propre définition en se démarquant d'une position qui pourrait lui être associée

---

<sup>652</sup> *Ibidem*.

<sup>653</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>654</sup> BERNET, Rudolf, *Force-Pulsion-Désir*, Vrin, Paris, 2013, p. 414.

à Nietzsche ou à Schopenhauer, quant à une *sublimation par le haut*<sup>655</sup> (là où Schopenhauer prône l'affirmation d'une subjectivité théorique libérée de ses pulsions vitales), et une *sublimation par le bas* (concernée par l'objectivation des pulsions vitales). Lacan pense la sublimation, non pas à la suite de l'avènement illusoire d'un regard porté sur l'ensemble du monde, mais à partir du renvoi spéculaire qu'une certaine image de monde projette sur la subjectivité, et ce d'après le positionnement particulier qu'elle y occupe. À la manière d'une monade, la subjectivité devient ici l'image du tout contenue dans la singularité. Il convient de dire qu'un certain regard peut être développé à la suite de ce qu'il donne à voir comme illusion totalisante du monde, contenue dans le premier regard ; ce regard réfléchi peut ainsi piéger «l'envie» de la pulsion scopique. La figure privilégiée de cet accès au voir du voir qui conduit à l'«apaisement du désir de voir»<sup>656</sup>, peut être retrouvée dans la peinture, et plus précisément dans l'anamorphose. Le voir en question s'instaure en tant que limite face à l'avènement de l'apparence : « Pour Lacan, cela veut dire qu'en «apaisant notre désir de voir», la peinture nous apprend à voir les personnes et les choses autrement, c'est-à-dire sans envie». (...) En « piégeant notre regard», un tableau ne nous apprend pas seulement combien notre manière de voir est suspendue à la fonction, généralement obliérée, du regard, il nous dévoile du même coup que la pulsion scopique est portée par la fascination pour quelque chose qui échappe à sa prise »<sup>657</sup>. Une telle affirmation concernant le regard, met en avant notre intuition autour de deux approches que l'on peut lui adosser. La première est identifiable au régime de passivité qui traduit l'avènement de l'image irréfléchie du monde, au sens où elle est simplement «donnée à voir» (ce que Lacan déclare par rapport au rêve, dans le fait que celui-ci entraîne le sujet dans la pure expectative passive, hormis donc tout recours à une conscience intentionnelle, et cela dans la mesure où selon Lacan, les images s'imposent au rêveur, de telle sorte que celui-ci est *rêvé par son rêve*). Une seconde approche présuppose la construction du regard que l'on porte sur soi, et ceci dans la mesure où il devient motif d'un agir sur la capacité d'autolimitation du regard premier. Ce n'est qu'en pouvant développer la capacité à repérer une telle distinction entre l'activité et la passivité, entre

---

<sup>655</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>656</sup> *Ibid.*, p. 415.

<sup>657</sup> *Ibidem*.

un sujet conscient et un sujet inconscient, que l'on peut faire appel à l'éveil qu'une œuvre picturale serait en mesure de susciter<sup>658</sup>. Le sujet est ici au croisement d'un clivage fondamental entre le regard qui vient s'apposer sur lui, car il se donne simplement à voir, et le regard second de l'autolimitation, tout en faisant un compromis avec la satisfaction relative à la pulsion scopique, implique aussitôt le regard porté sur lui-même. Autrement dit, dans le phénomène contemplatif de l'œuvre picturale, il est possible d'assister à la transition qui s'opère entre pulsion et désir, dans la mesure où le désir requiert l'instance indépassable de l'autolimitation en tant que critère qui dessine un monde à l'image de lui-même, voire, transforme l'instance de pure passivité que l'on présuppose qui est celle du monde qui *se donne à voir*, en une image active du monde contenu dans la singularité du positionnement subjectif. Un tel clivage montre le caractère singulier du sujet qui ne coïncide pas complètement avec lui-même. On l'a dit, la marque ou feinte de la subjectivité réfléchissante tient au fait qu'elle s'oppose en permanence à toute saturation, le sujet n'est pas un être ; à cet égard, il convient d'évoquer à juste titre la remarque de Bernet : « Pour Lacan, aucun être vivant ne coïncide avec lui-même, du simple fait qu'il est toujours aussi un être-pour-l'autre. Cela vaut a fortiori pour l'être humain qui n'est pas seulement exposé au regard des autres, mais aussi à leur désir et à leur discours »<sup>659</sup>. Le sujet est donc à l'écart de lui-même, entre la pulsion qui lui échoit et la possibilité de sa sublimation, c'est-à-dire, entre la pulsion et le désir. Bernet parle ainsi du sujet percevant comme d'un « *sujet clivé* » de la pulsion scopique ainsi que de sa conception de la sublimation de cette pulsion<sup>660</sup>. On assiste au clivage du sujet entre l'*œil* et le *regard*, en ceci qu'il met en avant la construction d'un regard « actif », se détachant de l'emprise sur celui passif, tel un *regard spéculatif* qui, nous semble-t-il, permet de décrire l'attention portée envers soi (au sens où le geste consisterait à *se donner à voir le voir*). Or cette sublimation ne pourrait voir le jour sans l'élément qui éveille ou impose un changement

---

<sup>658</sup> « Cette vérité, à vrai dire plus assenée qu'enseignée par l'œuvre d'art, ne peut laisser indemnes ni le sujet percevant, ni la perception qu'il a de lui-même. Le regard du tableau décentre le sujet de la perception en le chassant littéralement hors du point de vue central de sa perspective. Il dépossède aussi le sujet percevant de sa souveraineté en montrant qu'avant de voir, il est toujours déjà vu. Finalement, ce même regard du tableau divise ou « clive » le sujet qui perçoit en un sujet actif et un sujet passif, en un sujet pour-soi, et un sujet pour l'autre, en un sujet qui est ce qu'il est et un sujet qui est ce qu'il semble être, ou encore entre un sujet inconscient et un sujet conscient » *ibidem*.

<sup>659</sup> *Ibid.*, p. 418.

<sup>660</sup> *Ibid.*, p. 416.

dans la manière dont on accède au regard, en tant que regard imaginé. La prétention qui caractérise l'«appétit du voir» immanent à la pulsion scopique, est bel et bien sous l'emprise de l'illusion de pouvoir s'emparer du regard de l'autre : « (...) le tableau de Holbein nous instruit sur ce que désirer-voir veut dire et comment notre pulsion scopique est animée par une volonté passionnée de s'emparer du regard de l'autre qui la suscite. (...) le tableau nous assène la leçon que notre désir court habituellement après un regard imaginaire et illusoire »<sup>661</sup>. L'effet initialement souhaité à l'égard de la peinture, est en ceci apaisant qu'il amorce le renversement du rapport passif au regard, tout en créant un vide pour le déploiement de la fonction signifiante. Autrement dit, l'œuvre picturale, de par sa pure contemplation, évoque le salut lié à l'accomplissement du désir. Un sentiment esthétique éveillé par la peinture, est en ceci une réminiscence spécifique de l'élévation à la puissance de soi, en tant que fonction signifiante (là où le sujet se découvre capable de désir, au sens où la preuve de sentiment esthétique, interpelle tout un chacun au cœur de sa capacité à susciter le désir de l'autre) : « Restons dans le vague pour dire que l'œuvre, ça les apaise, les gens, ça les reconforte, en leur montrant qu'il peut y en avoir quelques-uns qui vivent de l'exploitation de leur désir. Mais pour que ça les satisfasse tellement, il faut qu'il y ait aussi cette autre incidence, que leur désir, à eux, de contempler y trouve un apaisement. Ça leur élève l'âme comme on dit, c'est-à-dire ça les incite, eux, au renoncement. Ne voyez-vous pas que quelque chose ici s'indique de cette fonction que j'ai appelé appelée du *dompte-regard* ? »<sup>662</sup>. Il convient donc de se poser la question, à juste titre, de savoir si l'apaisement de l'«appétit du voir»<sup>663</sup>, dans la mesure où il vient *dompter le regard*, n'est pas en ce sens nécessaire à toute propédeutique du voir qui cherche à devenir le *voir du voir* que l'on impute à la psychanalyse. En effet, par conséquent, encore une fois, c'est la voie contemplative qui montre à Lacan l'accès au désir de soi. Un sentiment esthétique est à ce titre fondamental pour le sujet qui s'éprouve comme désirant. Un espace vide de créativité, moyennant le pur abandon au *regard*

---

<sup>661</sup> *Ibid.*, p. 423.

<sup>662</sup> LACAN, Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 102.

<sup>663</sup> « Le peintre, à celui qui doit être devant son tableau. Donne quelque chose qui, dans toute une partie, au moins, de la peinture, pourrait se résumer ainsi – *Tu veux regarder ? Eh bien, vois ça !* Il donne quelque chose en pâture à l'œil, mais il invite celui auquel le tableau est présenté à déposer le regard, comme on dépose les armes. C'est l'objet pacifiant, apollinien de la peinture. Quelque chose est donné non point au regard qu'à l'œil, quelque chose qui comporte abandon, dépôt, du regard ». *ibid.*, p. 93.

*dompté* par l'objet que le désir de l'artiste évoque, se crée en ceci qu'il effectue une coupure vis-à-vis du regard fantasmé, du regard imaginé de l'Autre. Aussi, Lacan traite de la rupture avec le regard étranger (au sens où il n'est pas réfléchi, car il *vient de soi*) et le rapproche de la manière réfléchie dont on accède au désir, moyennant la rupture du retour caractéristique de la pulsion scopique (Lacan met à jour la puissance du trompe-l'œil en tant que facteur singulier qui éveille la conscience sur l'appétit du voir) : « La jouissance esthétique qui se rapporte à la semblance du trompe-l'œil s'accompagne donc d'une nouvelle lucidité sur la manière dont notre désir de voir est suspendu à un regard invisible ou objet *a* de la pulsion scopique »<sup>664</sup>. Le regard qui s'investit dans le plaisir esthétique, est en ce sens désintéressé et s'oriente vers sa sublimation en tant que désir. Lacan met en avant une forme singulière de transformation de la pulsion en vue de la création d'un objet, là où elle ratifie son emprise, mais qui n'est pourtant pas dépourvue d'un éveil à l'autre, ainsi l'envie n'y est plus présente : « Jouir de l'apparence comme apparence et regarder sans « envie » (*invidia*) – ce sont aussi deux manières de dire que le plaisir esthétique pris au jeu libre du trompe-l'œil peint donne toutes ses chances à une sublimation de la pulsion scopique. »<sup>665</sup>. Le regard désintéressé (car dépourvu d'envie), c'est-à-dire investi dans le désir à l'autre, est prompt à la coupure, voire à la castration du voir qui *croit* à tort vouloir voir (en tant que regard fantasmé de l'autre) : « D'une façon générale, le rapport du regard à ce qu'on veut voir est un rapport de leurre. Le sujet se présente comme autre qu'il n'est, et ce qu'on lui donne à voir n'est pas ce qu'il veut voir. C'est par là que l'œil peut fonctionner comme objet *a*, c'est-à-dire au niveau du manque (- $\phi$ ) »<sup>666</sup>. Le vide en vue de la créativité survient à la déprise de ce qui est initialement donné à voir sans dessein ni dessin, c'est-à-dire, sans critère d'auto-détermination. C'est ainsi que la nature de l'objet *donné à voir* (là où réside le salut caractérisant la contemplation de l'œuvre d'art) est susceptible de modifier l'accrochage au présupposé imaginaire de la capacité à voir le voir de l'autre. En ce sens, l'intervention d'un regard autre que celui imaginé, pourrait en venir à modifier l'approche du désir : « Quand un regard autre que le regard de l'autre imaginé par nous, s'impose à nous, cela modifie

<sup>664</sup> BERNET, Rudolf, *Force-Pulsion-Désir*, Vrin, Paris, 2013, p. 426.

<sup>665</sup> *Ibidem*.

<sup>666</sup> LACAN, Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 96.

profondément la nature, et du désir, et du sujet désirant. Sous le terme de «néantisation» du sujet (que Lacan emprunte à Sartre), il faut entendre «castration»<sup>667</sup>. Nous insistons sur l'idée que la castration atteint ici un ordre primordial dans la découverte du désir, car elle implique une sortie de la démarche enveloppante de la pulsion déjà caractérisée par Fichte, en tant qu'auto-activité (la pulsion scopique est sous l'emprise d'un effet de retour, comme toute autre pulsion, elle est vouée à entretenir la démarche du manque indépassable, à savoir, celui relatif au regard de l'autre en tant qu'objet *a*<sup>668</sup>). Sans castration, la rentrée dans la dimension du désir n'est pas envisageable, il y aurait en ce sens un retour au registre de la pulsion ; autrement dit, la découverte du désir en tant que maintien de la fonction signifiante, est corrélative de la limitation<sup>669</sup>. L'objet *a* est cela même qui donne à voir le manque et la structure sur une telle base, le sujet (on l'a dit à maintes reprises par rapport la bobine) : « L'objet *a* est quelque chose dont le sujet, pour se constituer, s'est séparé comme organe. Ça vaut comme symbole du manque, c'est-à-dire du phallus, non pas en tant que tel, mais en tant qu'il fait manque »<sup>670</sup>. Ceci nous rappelle la définition initiale du désir, dans la mesure où elle relève du compromis entre le besoin et la demande de reconnaissance, et implique par le fait même de la reconnaissance, une assomption de soi comme voué à la limitation par l'autre. Dans la quête de reconnaissance de soi en tant que sujet désirant, un certain appétit (en occurrence de l'œil, puisqu'on fait référence à la pulsion scopique) doit être aussitôt satisfait dans les termes d'un *désir à l'Autre* : « Modifiant la formule qui est celle que je donne du désir en tant qu'inconscient – *le désir de l'homme est le désir de l'Autre* – je dirai que c'est d'une sorte de désir à l'Autre qu'il s'agit, au bout duquel est le *donner-à-voir* »<sup>671</sup>. Le tableau revêtirait donc cette double fonction, d'éveiller chez le sujet d'une part, l'appel à la reconnaissance, tout comme l'apaisement de l'*appétit de l'œil* : « En quoi ce donner-à-voir apaise-t-il quelque chose ? – sinon en ceci qu'il y a un appétit de l'œil chez celui qui regarde. Cet appétit de l'œil qu'il s'agit de nourrir fait la valeur de charme de la

<sup>667</sup> BERNET, Rudolf, *Force-Pulsion-Désir*, op. cit., p. 423.

<sup>668</sup> *Idem.* : «Étant donné que ce regard (à l'instar des objets *a* des autres pulsions) est un objet insaisissable (perdu puis structurellement absent), la pulsion scopique est condamnée « à en faire le tour » sans pouvoir s'en emparer et sans pouvoir le voir ».

<sup>669</sup> JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, PUF, Paris, 1984, p. 189 : «Sans la castration, qui caractérise le phallus comme signifiant, le désir ne se maintient pas, et c'est la pulsion qui s'établit.»

<sup>670</sup> LACAN, Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, S.XI., Seuil, Paris, p. 95.

<sup>671</sup> *Ibid.*, p. 105.

peinture »<sup>672</sup>. D'autre part, le passage à l'autre du regard est en ceci structurant qu'il est donné à voir en tant que limite du regard imaginé, il institue de la sorte le rapport à la réalité, là où l'on avertit chez cet autre, une réponse.

L'approche de la réponse nous semble fondamentale dès lors qu'il s'agit de saisir la fonction de la castration ou limite de la pulsion (que l'on retrouve également à l'égard de la pulsion scopique). On l'a dit, la pulsion est ainsi limitée par la présupposition de la réponse ; la parole implique le fait de s'adresser à *l'Autre* :

La forme la plus nouvelle de la pulsion (et de l'objet) que Lacan ait introduite est celle que l'on doit faire correspondre au cinquième et au dernier moment logique de la parole, soit à l'acte même de la parole : le désir est très évidemment désir que l'Autre réponde, le signifiant de la parole de l'Autre, et l'objet pour le désir, la voix (l'aspect objectal de la parole). Comme le regard, l'objet vocal n'est pas séparé de l'aspect subjectif de l'Autre (et Lacan reliera ainsi la pulsion invocante et le désir dans l'Autre, ou le désir de l'Autre), puisque voix comme regard supposent le signifié émergé, le sujet constitué »<sup>673</sup>.

L'objet vocal s'avère être le constat de la réponse, c'est une expression du sujet désirant qui occupe sa place par l'exercice de la fonction signifiante, à savoir, tel qu'il a été soulevé à plusieurs reprises, celle de la parole. Il est ainsi fondamental pour la poursuite de nos analyses, de faire appel à la présence de l'Autre, car l'autolimitation ne saurait advenir en tant que legs de la fonction signifiante (c'est-à-dire, à partir du moment où s'amorce le passage de la jouissance relative à la pulsion, vers celui du désir), sans l'éveil de celui qui témoigne de la distinction entre le réel et l'imaginaire (c'est-à-dire, le père). La parole est ainsi indépassable au moment de susciter la tension de la réponse, une attente irréductible de l'Autre précède l'émergence de l'objet vocal :

Dans la parole la présence de l'Autre est un élément primordial, elle est abordée sans dissimulation possible (à un premier niveau, nécessaire, les diverses dissimulations ne venant qu'ensuite et qu'à cause de cette primordiale nudité). Emmanuel Levinas verrait dans cette relation de parole la relation éthique par excellence, à l'Autre comme visage, visage dans sa nudité.

Précisons ce rapport à la présence de l'Autre : il n'y a pas de parole sans l'attente de la parole de l'Autre qui peut éventuellement venir, comme parole de réponse ou comme parole qui coupe la première parole<sup>674</sup>.

---

<sup>672</sup> *Ibidem*.

<sup>673</sup> JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, op. cit., p. 184.

<sup>674</sup> *Ibid.*, p. 116.

Dans les deux cas, l'Autre en question est une présence indépassable, condition de possibilité du sujet désirant. À partir du moment où le rapport à l'Autre est présupposé selon le recours à une parole en attente de sa scansion (en tant que réponse effective ou silencieuse, car on le sait bien, l'accent émis par un interlocuteur donné, en raison de ce qu'il expose de par son silence, est tout autant une réponse), le compromis (dont il est possible de dire qu'il est aussi tacite) avec la demande de reconnaissance, et donc avec le désir, est toujours déjà entretenu. La présence de l'Autre relève ainsi d'un horizon de signification auquel le sujet doit tenir, pourvu qu'il n'adopte pas le discours enveloppant de la totalité ; le sujet se configure au contraire, à partir de *l'expérience du manque d'être*<sup>675</sup>. L'éventualité qui caractérise l'avènement de la parole de l'Autre, compose, nous semble-t-il, l'événement, elle est à ce titre l'imprévisible, *sans dessein ni dessin*. Pourtant, à partir de la parole de l'Autre qui brise le cercle autoréférentiel du discours, l'expérience de la parole «première», scandée, interrompue, voire limitée par l'avènement de cet Autre, n'est pas réductible à l'ordre de l'unicité, au sens où, tel que nous l'avons déjà énoncé par rapport à l'événement, l'expérience de la castration ne relève pas de ce qui arrive à *quelqu'un* (au sens d'unicité), mais implique tout un chacun désormais incorporé à l'ordre symbolique. La parole est ainsi à concevoir d'après la droiture de l'appel qu'elle adresse, elle singularise celui à qui s'adresse la demande de reconnaissance. C'est par un tel geste qui reprend des éléments autour de la question de *l'affection d'appel*, que Levinas interviendra à bon escient pour déceler l'envers de cet Autre auquel s'adresse la demande de reconnaissance. S'il est en effet vrai que l'Autre de l'analyse désigne, pour le sujet, la totalité des liens signifiants *ad infinitum* qui constituent son inconscient, il ne l'est pas moins que cet Autre aura été à chaque fois institué depuis la confirmation de sa présence, en tant que quelqu'un pour quelqu'un. La question de la demande de reconnaissance, corrélative de la présence de l'Autre, sera associée lors de la section suivante, aux réflexions d'Emmanuel Levinas portant sur le visage en tant que phénomène indissociable de ladite présence.

Toujours est-il que l'Autre qu'il convient de comprendre selon la démarche d'un sujet concerné par son insertion dans l'Institution symbolique, voire dans «la culture», ne

---

<sup>675</sup> *Ibid.*, p. 209.

peut à cet égard tenir à l'ordre d'une satisfaction qui soit complètement indépendante. Le désir de l'Autre implique, depuis la condition de demande qui le constitue, une satisfaction qui excède le registre de l'unicité. Il ne va pas sans dire qu'une telle démarche analytique coïncide avec ce qui, à partir d'un rapport médiatisé par la pulsion esthétique chez Fichte, témoigne d'un héritage particulier des produits de l'Esprit :

Mais l'on y peut saisir du même coup que la dialectique n'est pas individuelle, et que la question de la terminaison de l'analyse est celle du moment où la satisfaction du sujet trouve à se réaliser dans la satisfaction de chacun, c'est-à-dire de tous ceux qu'elle s'associe dans une œuvre humaine. De toutes celles qui se proposent dans le siècle, l'œuvre du psychanalyste est peut-être la plus haute parce qu'elle y opère comme médiatrice entre l'homme du souci et le sujet du savoir absolu. (...) Qu'y renonce donc plutôt celui qui ne peut rejoindre à son horizon la subjectivité de son époque. Car comment pourrait-il faire de son être l'axe de tant de vies, celui qui ne saurait rien de la dialectique qui l'engage avec ces vies dans un mouvement symbolique<sup>676</sup>.

## 2.2. *L'Autre du désir*

Lors de la section précédente, la parole est apparue à notre analyse comme constitutive du désir, en ceci qu'elle corrobore la place du sujet du fait de son propre poser signifiant. Le sujet ainsi érigé ne peut de la sorte se rapporter à quelque idée de totalité en espérant y retrouver l'image du salut rassérénant, complètement identique au dessein de lui-même. L'Être ne correspond donc pas à l'essence d'indéterminabilité foncière qui caractérise néanmoins le sujet. Encore une fois, le sujet se structure en permanence dans la non-identité de soi à soi : « La liberté réduite à l'Identité du Même ne saurait refouler le Désir de l'absolument Autre. »<sup>677</sup>. Le désir est ainsi désir de l'Autre, toujours déjà inscrit dans les rapports signifiants que le sujet tisse en permanence. Cependant, il convient de nuancer cet Autre qui, à titre d'inconscient, demeure structuré comme un langage et ne peut dès lors s'abstraire pour le sujet, de la recherche sur l'origine de l'émergence de la parole. Chez Levinas, l'Autre atteint une portée nuancée sous la forme d'autrui ; celui qui assiste au poser de sa propre trace signifiante, se reconnaît dans l'effectivité de son devenir

---

<sup>676</sup> LACAN, Jacques, *Écrits*, op. cit., p. 321.

<sup>677</sup> LEVINAS, Emmanuel, *Transcendance et Hauteur in Liberté et commandement*, Fata Morgana, Cognac, 1994, p. 52.

sujet, par la castration qu'autrui opère : «L'Autre se présente alors comme Autrui, montre un visage, ouvre la dimension de la *hauteur*, c'est-à-dire déborde *infiniment* la mesure de la connaissance.»<sup>678</sup>. Les affirmations Levinasiennes interpellent en ceci qu'elles s'accordent aux propos préalablement exposés, dans la mesure où le sujet ne peut être aucunement renvoyé à la compréhension thématique : « L'Autre peut résister à ma tentative d'investissement, non pas par l'étendue et l'obscurité du thème qu'il offre à mon regard, mais par le refus d'entrer, de se soumettre au regard, par l'éminence de son épiphanie.»<sup>679</sup>. En effet, l'on voit ici de quelle manière l'Autre, de par son imprévisibilité, ne peut pas s'ajuster au cadre de l'avidité du voir ; l'Autre en tant qu'Autrui ne peut pas se soustraire au dessein du regard imaginé, il n'est pas ce que l'auto-référentialité immanente au déploiement de la pulsion, *donne toujours à voir*. L'Autre qui parle, toujours incommensurable, ne «se donne pas», son intervention inattendue ne peut s'ordonner au même titre qu'une expression venue de soi-même : « En effet l'être qui me parle et que j'interroge, ne s'offre pas à moi, ne se *donne* pas de manière à ce que je puisse assumer cette manifestation, la mettre à mesure de mon intériorité, et la recevoir comme venue de moi-même »<sup>680</sup>. En ce sens, si l'on se réfère à l'ordre de la réflexion développé à l'égard de l'analyse, ce n'est que par sa caractérisation en tant qu'apparition soudaine, qu'Autrui opère la castration sur celui susceptible de le désirer à son tour, en tant que désirant. Le désir est en ce sens signifié à l'Autre (dans la mesure où il est interpellé dans son désir, voire désiré en tant que désirant), sans affirmer pour autant qu'il soit réductible à l'ordre du signifié (c'est-à-dire, clôturé dans une totalité fermée) ; en ce sens l'on peut avertir à juste titre une coïncidence captivante entre Lacan et Levinas : « Et il est vrai pour Lacan (comme pour Levinas), le désir en tant qu'il est signifié par l'Autre est une manière d'être qui, se rapportant à l'Autre, excède l'ordre du signifié »<sup>681</sup>. Le rapport désirant à l'égard de l'Autre exclut sa subsomption par le signifié ; pourtant l'interprétation qui se tisse autour de lui dans le dialogue, correspond à l'ordre de l'aperception, au dévoilement permanent de celui-ci en tant qu'incommensurable (c'est en ce sens qu'Autrui demeure un «être», non réductible à l'ordre de l'Être désigné par une extériorité). Levinas est à ce

---

<sup>678</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>679</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>680</sup> LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1971, p. 271.

<sup>681</sup> JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, op. cit., p. 139.

titre révélateur et met en avant une rencontre singulière, toujours ouverte à sa détermination dans le face-à-face des interlocuteurs dont la certitude de la rencontre est exclue : «Le rapport entre les êtres séparés ne les totalise pas, « Rapport sans rapport» que personne ne peut englober ni thématiser. Ou plus exactement, celui qui le penserait, qui totaliserait, marquerait par cette «réflexion» une nouvelle scission dans l'être, il dirait ce total à quelqu'un. Le rapport entre les «tronçons» de l'être séparé est un face-à-face, relation irréductible et dernière »<sup>682</sup>. Le dialogue, pourvu qu'il soit souscrit à la co-présence des «êtres» dans leur parole, relève de l'apprésentation d'une donation de sens, il est à jamais l'origine de la *Sinngebung* et implique une signification permanente. De ce fait, un rapport de réflexivité par la conscience de la fonction signifiante (dans la mesure où quelqu'un assiste à la portée de sa propre expressivité), voit le jour parmi chez celui faisant usage de la parole en tant que possibilité inépuisable de rapport à l'Autre :

La parole se refuse à la vision, parce que le parlant ne délivre pas de soi que des images, mais est personnellement présent dans sa parole, absolument extérieur à cette image qu'il laisserait.(...) Qui parle, assiste à sa manifestation, inadéquat au sens que l'auditeur voudrait en retenir à titre de résultat acquis, et en dehors de la relation même du discours, comme si cette présence par la parole se réduisait à la *Sinngebung* de celui qui écoute. Le langage est un dépassement incessant de la *Sinngebung* par la signification<sup>683</sup>.

L'irruption de l'Autre limite la démarche pulsionnelle, en l'occurrence par exemple, celle corrélative de l'avidité du voir. La venue d'Autrui implique l'assomption de son expression débordante selon Levinas ; la signification en tant que Désir de l'Autre contraint la subjectivité à devoir occuper son poser signifiant, sans présupposer de la sorte une *essence intelligible*. Il est sur ce sujet significatif de constater à quel point les interprétations de Levinas et Lacan se rapprochent en direction d'un Autre, c'est-à-dire d'un inconscient qui demeure structuré comme un langage : « La présence d'Autrui ou expression, source de toute signification, ne se contemple pas comme une essence intelligible, mais s'étend comme un langage et, par-là, s'évertue extérieurement. L'expression ou le visage, déborde les images toujours immanentes à ma pensée comme si elles venaient de moi »<sup>684</sup>. En se rendant signifiante pour Autrui, la tâche consiste à

---

<sup>682</sup> LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 271.

<sup>683</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>684</sup> *Ibidem*.

assumer le désir qu'il suscite, de par l'appréciation de sa signification débordante : « La signification, irréductible aux intuitions, se mesure par le Désir, la moralité et la bonté – infinie exigence à l'égard de soi ou Désir de l'Autre ou relation avec l'Infini »<sup>685</sup>. Si l'on restitue l'origine de l'inépuisable signification à Autrui, du moment que sa présence se traduit en une limitation de toute emprise imageante sur lui (Levinas évoque le type d'image relatif à la représentation entretenue par la pensée), ceci confirmerait notre intuition initiale quant à la différence entre pulsion et désir, en ceci que la première indique le type de rapport imaginaire saturé par une représentation venant d'elle-même, tandis que la deuxième fait allusion à la figure de la castration. Le désir se distingue définitivement de toute définition ancrée sur un principe de plaisir ou satisfaction, il est une aspiration permanente à l'Autre, en même temps qu'il comprend l'écart irréductible des «êtres»<sup>686</sup> (au sens tantôt explicité), le Désir est désir de l'Autre, de la personne : «Désir – aspiration qui ne procède pas d'un manque – métaphysique – désir d'une personne.»<sup>687</sup>. Le Désir est à comprendre par l'écart, en tant qu'aspiration permanente, on l'a dit, à l'autre que soi. Ainsi également, le Désir qui se distingue du besoin ne comprend pas l'idée d'un retour au monde déjà connu par soi, car autrement, il n'y aurait pas de rapport possible en ce sens, sans limitation : « Le Désir est désir de l'absolument Autre. En dehors de la faim qu'on satisfait, de la soif qu'on étanche et des sens qu'on apaise, la métaphysique désire l'Autre par-delà les satisfactions...(...) Désir sans satisfaction qui, précisément, entend l'éloignement, l'altérité et l'extériorité de l'Autre. Pour le Désir, cette altérité, inadéquate à l'idée, a un sens »<sup>688</sup>. Le Désir qui entend l'éloignement entre deux «êtres», n'est donc pas celui qui s'assimilerait au dessein de la satisfaction homéostatique (comme pulsion de mort), en tant que tendance au plein retour vers soi ; le désir est désir d'altérité, il se distingue de toute visée de possession : « L'Autre métaphysiquement désiré n'est pas «autre» comme le pain que je mange, comme le pays que j'habite, comme le paysage que je contemple, comme, parfois, moi-même, à moi-même, ce «je», cet «autre (...) Le désir métaphysique tend vers tout autre chose, vers l'absolument autre.»<sup>689</sup>. Si

---

<sup>685</sup> *Ibidem*.

<sup>686</sup> Levinas affirme en ce qui concerne l'être qu'il naît de la distinction foncière entre les hommes : « (...) l'être se joue dans le rapport entre les hommes », *ibid.*, p. 275.

<sup>687</sup> *Ibidem*.

<sup>688</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>689</sup> *Ibid.*, p. 3.

Levinas évoque la transcendance des «êtres», en ceci qu'ils sont incommensurables (l'Autre ne peut pas être réduit au Même), et ne relèvent pas de leur emprise par un geste totalisant, cela ne veut pas dire pour autant que l'ontologie ne dépende pas du Désir métaphysique : «L'ontologie qui ramène l'Autre au Même, promeut la liberté qui est l'identification du Même, qui ne se laisse pas aliéner par l'Autre. Ici la théorie s'engage dans une voie qui renonce au Désir métaphysique, à la merveille de l'extériorité, dont vit ce Désir. (...) Et comme la critique précède le dogmatisme, la métaphysique précède l'ontologie »<sup>690</sup>. La liberté apparaît à la suite de tels propos, contradictoire avec le Désir métaphysique de l'Autre ; il s'agit cependant de la thématiser d'après l'ordre selon lequel, la métaphysique précède l'ontologie, et implique, selon Levinas, *l'accueil de l'Autre par le Même* : « La métaphysique, la transcendance, l'accueil de l'Autre par le Même, d'Autrui par Moi se produit concrètement comme la mise en question du Même par l'Autre, c'est-à-dire comme l'éthique qui accomplit l'essence critique du savoir »<sup>691</sup>. Ainsi, la liberté liée à l'ontologie est bel et bien redevable de *l'identification du Même qui ne se laisse pas aliéner par l'Autre*<sup>692</sup>. La remise en question du Même s'avère en ce sens fondamentale (pourrait-on dire, en tant que principe même d'autolimitation par lequel le Désir peut être à son tour pensé) au moment de questionner ce «rapport à l'Autre». Il faut comprendre l'ampleur de cette tendance à l'Autre, car si l'on s'entend sur les termes employés par Maldiney en rapport avec la question de l'Ouverture à l'événement (reprise dans *De La Transpassibilité*, et cela par le biais de la lecture de Fichte au sujet de l'aspiration ou *Streben*), cette tendance à l'Autre est corrélative de la dimension centrifuge de l'agir sur soi à partir de l'aspiration (*ein unendliches Streben*<sup>693</sup>, comme on l'a précisé). Or, afin d'aller dans la direction de *l'Autre que soi*, l'enjeu consiste, pour celui qui par le désir «aspire» (dirait-on à *quelque chose* ou *quelqu'un*), non pas à miser sur la forme du retour à soi à la suite de l'aspiration, mais plutôt à faire de la rencontre permanente de la limite, le motif du désir. Si donc le désir se met en quête de son propre motif par le biais de la rencontre de l'Autre, en ceci qu'il s'adapte à la tournure métaphysique levinasienne,

---

<sup>690</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>691</sup> *Ibidem.*

<sup>692</sup> *Ibidem.*

<sup>693</sup> Cf., Christoph Binkelmann, Christoph, (2006), » Phänomenologie der Freiheit «, in *Fichte Studien*, n. 27, Amsterdam, Rodopi, p. 5 – 21.

et se vise de la sorte comme désir (car on insiste, il est un désir de désir), il est question de sa propre ouverture, non d'une aspiration quelconque à la complétion : « Le désir métaphysique a une autre intention – il désire l'au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter. Il est comme la bonté – le Désiré ne le comble pas, mais le creuse. »<sup>694</sup>. Si l'enjeu d'une définition de désir se situe donc au-delà de la complétude hypothétique et se veut du moins, quant à son élaboration théorique, l'auto-donation de son motif, il est alors possible de parler d'un désir qui, dans la recherche de sa propre possibilité, ne tient pas au « Désiré » comme à son origine. Le Désir est à ce titre en excès par rapport au régime de la connaissance, en tant que Désir métaphysique selon Levinas, il correspond toujours à la dimension de la *hauteur* : « La dimension même de la hauteur est ouverte par le Désir métaphysique. Que cette hauteur ne soit plus le ciel, mais l'Invisible, est l'élévation même de la hauteur et sa noblesse. Mourir pour l'Invisible – voilà la métaphysique. Mais cela ne veut pas dire que le désir puisse se passer d'actes. Seulement ces actes ne sont ni consommation, ni caresse, ni liturgie »<sup>695</sup>. Levinas envisage le Désir, non pas fondé sur le présumé de son épuisement (ce qui est à comprendre, on le sait bien, dans les termes de la *fin* de la pulsion selon la lecture freudienne), mais plutôt sur la manière dont il est constamment entretenu (plutôt en résonance, dirait-on, avec une conception fichtéenne de la pulsion axée sur le moment de la *satisfaction*). Le désir ne relève pas de son orientation vers l'homéostasie, mais du type d'expression à l'égard de l'auto-détermination, en tant qu'exercice de liberté. Toujours est-il que, selon Levinas, l'essence de la liberté, se joue dans l'ajournement de la perte de liberté : « La liberté consiste à savoir que la liberté est en péril »<sup>696</sup>. Si par conséquent l'enjeu revient à *éviter et prévenir l'instant de l'inhumanité*<sup>697</sup>, la liberté relève quant à elle d'une aspiration réfractaire de ce qui peut la mettre en péril, tout en s'investissant en tant que liberté d'action. De la sorte, si la liberté conteste en permanence son identification au régime du Même par l'Autre, elle correspondra à la préséance du désir de *l'absolument Autre* : « C'est cet ajournement perpétuel de l'heure de la trahison – infime différence entre l'homme et le non-homme – qui suppose le désintéressement de la bonté, le désir de l'absolument Autre ou la noblesse,

---

<sup>694</sup> LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 4.

<sup>695</sup> *Ibid.*, p. 4-5.

<sup>696</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>697</sup> *Ibidem*.

la dimension de la métaphysique »<sup>698</sup>. La remise en question par l'Autre s'avère fondamentale dès lors qu'il s'agit de définir la liberté du Même, c'est par une telle voie que l'on accède à l'éthique: « Une mise en question du Même – qui ne peut se faire dans la spontanéité égoïste du Même – se fait par l'Autre. On appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui, éthique »<sup>699</sup>. Ainsi, l'on peut énoncer qu'il existe un rapport de non commensurabilité du Même et de l'Autre, qui n'atteint pas la forme de la simple opposition, mais implique à l'inverse l'inadéquation en tant que précepte de transcendance : « Le mouvement métaphysique est transcendant et la transcendance, comme désir et inadéquation, est nécessairement une transascendance »<sup>700</sup>. Un tel rapport ne vise pas un vide à colmater, il ne peut pas être identifié à quelque totalité qui, par le rassemblement du Même et de l'Autre, serait susceptible de rentrer, selon Levinas, dans une opposition. L'écart est bien au contraire préservé, en tant que vide de réflexivité qui permet au langage de subsister. Le langage est possible par la monstration de la transcendance de l'Autre au Même. Une telle indication fournie par Levinas, nous semble proche de celle qui instaure la notion du vide de signification en psychanalyse, dans la mesure où elle nous donne à voir l'écart de soi à soi qui rend possible l'émergence de la parole. Ce n'est que dans un rapport de transcendance que le langage peut voir le jour :

Nous tâcherons de montrer que le rapport du Même et de l'Autre – auquel nous semblons imposer des conditions si extraordinaires - est le langage. Le langage accomplit en effet un rapport de telle sorte que les termes ne sont pas limitrophes dans ce rapport, que l'Autre, malgré le rapport avec le Même, demeure transcendant au Même. La relation du Même et de l'Autre – ou métaphysique – se joue originellement comme discours, où le Même, ramassé de son ipséité de « Je » - d'étant particulier unique et autochtone – sort de soi<sup>701</sup>.

Encore une fois, *le ce par quoi* le désir est possible, en ceci qu'il est constitutivement un rapport à l'Autre (en tant que désir du désir de l'Autre qui s'avère en ce sens précis, incommensurable), ne peut être saisi en raison de la simple opposition à l'Autre, il relève d'un appel inéluctable à la transcendance : « Si le Même s'identifiait par simple *opposition à l'Autre*, il ferait déjà partie d'une totalité englobant le Même et

---

<sup>698</sup> *Ibidem*.

<sup>699</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>700</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>701</sup> *Ibid.*, p. 9.

l'Autre. La prétention du désir métaphysique dont nous étions partis – relation avec l'absolument Autre – se trouverait démentie »<sup>702</sup>. Si donc le retour à soi du *Je* ou *Moi* n'est possible que par la direction centrifuge de la transcendance à l'Autre, ceci n'implique pas pour autant que le *Moi* soit en mesure de combler la distance infranchissable dans laquelle tient l'écart de sa définition, en tant que Désir de l'Autre : «Le pouvoir du *Moi* ne franchira pas la distance qu'indique l'altérité de l'Autre »<sup>703</sup>. Dans cette mesure, il y a coïncidence avec les termes fichtéens du *Moi* agissant, en ceci qu'il ne peut pas aboutir à son auto-positionnement, sans poser les termes de sa différence en tant que Non-*Moi* puisque par conséquent donc, la différence que le *Moi* crée, et donc creuse (pour reprendre les termes levinassiens autour du désir métaphysique) sur la base de ce qu'il donne à voir en tant que Non-*Moi*, ne saurait être reprise sans le Désir. Le point de départ, certes irréductible, à partir duquel le parler de l'Autre s'avère envisageable, est le *Moi* : « L'altérité n'est possible qu'à partir de moi »<sup>704</sup>. Que cela soit dit en passant, une telle emprise du *Moi* sur son propre désir, en tant que rapport à l'Autre par le poser de sa différence (Pankow reprend, on l'a vu, le terme Non-*Moi*, pour se référer à *l'autre Moi*), nous est déjà apparue chez Pankow comme constitutive de toute amorce de parole.

Levinas prône une rencontre du Désir à l'intérieur du discours (de telle sorte qu'en correspondance avec nos affirmations précédentes, une parole puisse émerger), or, une telle rencontre ne peut se faire que progressivement, sur le fond de l'aperception de l'Autre (car on l'a vu, on aurait tort d'assigner à l'Autre quelque attribut par la seule thématization de son discours). Les propos qui portent sur l'Autre ne sauraient avoir quelque justesse qu'au moment de correspondre à l'écoute de la parole : «L'effort de ce livre tend à apercevoir dans le discours, une relation non-allergique avec l'altérité, à y apercevoir le Désir – où le pouvoir, par essence, meurtrier de l'Autre, devient, en face de l'Autre et «contre tout bon sens», impossibilité du meurtre, considération de l'Autre ou justice.»<sup>705</sup>. De la sorte, Levinas évoque à nouveau la préséance du rapport infini à l'Autre (au sens du Désir métaphysique de cet Autre), au lieu du thème qu'on lui accole en raison

---

<sup>702</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>703</sup> *Ibidem*.

<sup>704</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>705</sup> *Ibid.*, p. 18.

de toute caractérisation faite de lui dans les termes de l'ontologie : « La compréhension de l'être déjà se dit à l'étant qui ressurgit derrière le thème où il s'offre. (...) Elle est la relation ultime dans l'être. L'ontologie suppose la métaphysique »<sup>706</sup>.

C'est au moyen d'une telle direction de la pensée dans le rapport infini à l'Autre que Levinas élabore davantage la pensée sur le Désir, en tant que désir qui cherche à s'entretenir en dépit de toute idée préconçue sur sa fin (comme satisfaction). Si on a fait référence au préalable à la non coïncidence du Même et de l'Autre dans un régime de totalité, cela n'a été déclaré qu'en ayant en vue un mode cartésien du rapport à l'Infini. Levinas décrit ce rapport infinitésimal à l'Autre qui ne pourra pas être saisi, agrippé selon une tentative d'ontologisation : « Cette relation du Même avec l'Autre, sans que la transcendance de la relation coupe les liens qu'implique une relation, mais sans que ces liens unissent en un Tout le Même et l'Autre, est fixée, en effet, dans la situation décrite par Descartes où le «je pense» entretient avec l'Infini qu'il ne peut aucunement contenir et dont il est séparé, une relation appelée «idée de l'Infini» »<sup>707</sup>. Ce n'est qu'en raison d'un tel fond de compréhension que l'on peut recevoir la portée de la réflexion Levinasienne au sujet du Désir de l'Autre car nous insistons sur les termes ici exposés, la présence de l'«objet» du Désir, dans la mesure où ce qui est défini comme *Désirable*, ne peut mettre fin à la quête incessante qui s'ouvre à la possibilité de son propre devenir, en tant que désir de désir. Cependant, la configuration de la genèse du désir ici décrite, n'est concevable que grâce à la préservation d'une orientation en vue d'Autrui. Le type de rapprochement à l'égard d'Autrui par le Désir, conserve les traits distinctifs ayant déjà été explicités par Maldiney, en rapport au type de compréhension requis en psychanalyse ; car donc, l'enjeu n'est pas d'assister à l'isolement du discours par l'oblitération de celui à qui l'on accorde l'origine, mais, un tel questionnement autour de la proximité par le comprendre relève plutôt d'un désintéressement pour cet autre en dépit de ce qu'il peut léguer comme possession. Levinas s'exprime en ces termes :

L'infini dans le fini, le plus dans le moins qui s'accomplit par l'idée de l'Infini, se produit comme Désir. Non pas comme désir qu'apaise la possession du Désirable, mais comme le Désir de l'Infini que le Désir suscite, au lieu de le satisfaire. Désir parfaitement désintéressé – bonté. Mais le Désir et la bonté supposent concrètement une relation où le Désirable arrête

---

<sup>706</sup> *Ibidem*.

<sup>707</sup> *Ibid.*, p. 19.

la «négativité» du Moi s'exerçant dans le Même, le pouvoir, l'emprise. Ce qui, positivement, se produit comme possession d'un monde dont je peux faire don à Autrui, c'est-à-dire une présence face à un visage. Car la présence en face d'un visage, mon orientation vers Autrui ne peut perdre l'avidité du regard qu'en se muant en générosité, incapable d'aborder l'autre les mains vides<sup>708</sup>.

À ce titre, il est pertinent de nuancer quelques considérations faites à l'égard de Levinas, d'une part en rapport à la négativité, et de l'autre, à l'avidité du voir. S'il est en effet vrai que le Désir voit le jour lors de la remise en question du Même par l'Autre, de telle sorte que l'on puisse envisager une démarche à juste titre métaphysique, par conséquent pas seulement centrée sur le maintien de l'unité de l'être (comme ontologie de la liberté d'identification de l'Autre par le Même), il n'est pas clair pour autant si l'arrêt auquel fait référence Levinas, maintient ou non aussitôt une démarche décuplée de négativité (en tant qu'«arrêt» du poser de la différence du poser du Moi par le Non-Moi chez Fichte). Si l'on s'entend en effet sur la question de la limite que l'extrait tantôt exposé nous permet d'entrevoir, le désir apparaît comme conséquence de la limitation de l'auto-positionnement, par l'Autre. Ceci nous rappelle le choc (*Anstoss*) subi par le Moi lors de l'avènement du sentiment qui le singularise, en raison du poser du Non-Moi. Il faut donc sur ce point préciser ce qui relève de la négativité par l'auto-positionnement (tendance centripète), et de l'autre, ce qui relève du poser du Non-Moi (lors de la rencontre permanente du motif de l'agir par la limite du Non-Moi), là où la négativité correspond à une tendance centrifuge. Autrement dit, le Moi qui *visé inconditionnellement son propre fondement*<sup>709</sup>, en tant que réfléchissant, déploie son activité en suivant une direction centripète, et de l'autre, en tant que Moi, il est le ce sur quoi l'activité réfléchie se déploie et suit de la sorte, une activité à tendance centrifuge. Le Moi se pose, selon Fichte, en tant que *quelque chose* et en tant que *réalité* remplissant l'infini<sup>710</sup>. Ainsi, la négativité que l'on impute au Moi ne saurait être simplement arrêtée, mais réinvestie dans l'Autre que soi. Il faut s'entendre sur la duplicité de la réflexivité fichtéenne, qui n'est pas situable au seul plan de l'objectivité, ni de la subjectivité, de telle sorte que le Même évoqué par

---

<sup>708</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>709</sup> Cf., FICHTE, Johann Gottlieb, *Œuvres choisies de la philosophie première*, Vrin, Paris, 1999, p. 141.

<sup>710</sup> Rappelons ce bref passage des Fondements de la Doctrine de la Science: «Et ainsi nous avons originairement sur le Moi deux perspectives: d'une part en tant qu'il est réfléchissant et dans cette mesure la direction de son activité est centripète ; d'autre part en tant qu'il est ce sur quoi il y a réflexion et dans cette mesure la direction de son activité est centrifuge et même centrifuge à l'infini.». *Ibidem*, p. 141.

Levinas ne peut décrire avec justesse la Loi qui apparaît à la suite de la réflexivité transcendantale fichtéenne, en tant que loi de la sujet-objectivité. Nous renvoyons sur ce point aux propos de Jean-Christophe Goddard concernant la lecture de Fichte faite par Levinas dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* : « La réflexion transcendantale ne saurait aboutir ni à une fondation subjective ni à une fondation dans une structure objective pré-donnée ».

Bref : placée «au-dessus» du factuel, dont elle redouble la vue pour en donner à voir la loi en soi apparaissante, la réflexion transcendantale fichtéenne ne consiste donc nullement dans une quelconque perception interne au champ même de l'apparaître ; elle n'est jamais une réflexion du moi sur lui-même »<sup>711</sup>. Or les quelques pages consacrées par Levinas à Fichte dans *Autrement qu'Être* visent l'intégration de la réflexivité fichtéenne dans la perspective du Même. Ainsi, la manière d'aborder le questionnement autour de la négativité moyennant la réflexivité fichtéenne, ne peut impliquer la figure ontologique du Même. Il s'avère important de traiter ce point, car à s'entendre sur les implications de la genèse, celle-ci relève d'une réflexion orientée vers la quête permanente de son fondement en tant que réflexion.

D'autre part, le questionnement de Levinas, à partir du moment où il se définit dans la direction du Désir de l'Autre, et ne relève pas d'une primauté qui serait accordée à quelque retour sur le Même, concorde bel et bien avec nos intuitions par rapport à la limite de l'imaginaire (limite corrélatrice, on l'a dit, de la fonction symbolique du père). Plus précisément, c'est la transformation allant de l'avidité du regard, et qui décrit la nature de la pulsion scopique (en ceci qu'elle s'identifie à l'inertie de celui auquel on donne toujours à voir), vers la découverte du Désir lors de l'avènement de l'Autre, en tant que regard limité par la présence de ce dernier, que semble décrire l'extrait de Levinas cité plus haut.

Il a été question, dans le sous-chapitre précédent, de mettre en rapport l'émergence du Désir avec l'avènement de la parole ; la parole apparaît aux yeux de Levinas comme la condition qui nous permet d'entamer la rencontre de l'Autre, on l'a dit, en termes de Désir. Dans cette direction, le discours est imbriqué dans l'émergence de la vérité de

---

<sup>711</sup> GODDARD, Jean-Christophe, Souffrance et subjectivité, *Levinas critique de Fichte dans le chapitre IV d'Autrement qu'être* in [www.academia.edu](http://www.academia.edu), p. 5.

l'Autre, il est l'expression par laquelle on avertit le sens d'une pensée se faisant, voire le germe d'un enseignement qui doit être entendu, accueilli.

La condition de la vérité et l'erreur théorétique, est la parole de l'Autre – son expression – que tout mensonge suppose déjà. Mais le contenu premier de son expression, est cette expression même. Aborder Autrui dans le discours, c'est accueillir son expression où il déborde à tout instant l'idée qu'en emporterait une pensée. C'est donc recevoir d'Autrui au-delà de la capacité du Moi ; ce qui signifie exactement : avoir l'idée de l'infini. Mais, cela signifie être enseigné. Le rapport avec Autrui ou le Discours, est un rapport non-allergique, un rapport éthique, mais ce discours accueilli est un enseignement<sup>712</sup>.

Il nous semble qu'il est à ce titre important de constater l'existence d'un certain parallélisme, entre l'interprétation Levinasienne, et celle entretenue par la psychanalyse à l'égard du *Discours* et de la *Parole*. Le Discours, tel que Levinas l'entend, implique son assomption en tant que condition de possibilité (il est toujours déjà là depuis l'expression de l'Autre) à partir de laquelle l'on peut témoigner d'une erreur dans son interprétation ou d'un motif qui confère l'accès à la vérité. Le véritable contenu, comme le précise Levinas, n'est pas celui délivré à partir de ce qui se donne couramment à voir en tant que contenu ou thème, bien au contraire, il relève d'un mode d'expression, là où la psychanalyse, fait le point autour des phénomènes divers qui nous permettent de constater une «Parole réussie». Il en découle qu'une «erreur théorétique», selon l'expression adoptée par Levinas, fait allusion à l'interprétation faussée qui pèse sur l'accès à l'interprétation que l'Autre fait de lui-même en tant qu'amorce de sens ; *cet* Autre (Autrui) le plus souvent, *dit sans dire*, voire s'exprime sous le voile du thème, par contre il *dit* toujours la vérité. En ce sens la parole est latente de par la possibilité de son accueil. Or, nous atteignons ici un point suggestif afin d'élargir notre horizon de compréhension sur la vérité, car donc une interprétation dite vraie sur l'Autre ne saurait apparaître dans toute sa justesse sans un mouvement de transcendance, traduisant de la sorte la portée du langage qui fait sienne la tâche consistant à travailler dans l'écart réfléchissant qui ouvre à la dialectique des interprétations. Le Même ne peut rejoindre l'Autre, selon Levinas, qu'en transcendant l'étance sécurisante du déjà connu, la séparation ou l'écart est ainsi indépassable dès lors qu'il s'agit de construire une relation avec l'Autre. On l'a dit, ce

---

<sup>712</sup> *Ibid.*, p. 22.

n'est que dans le maintien d'un tel écart que le Désir de l'Autre peut apparaître, tributaire selon Levinas de l'Idée de l'Infini : « L'idée de l'Infini – la relation entre le Même et l'Autre – n'annule pas la séparation. Celle-ci s'atteste dans la transcendance. En effet, le Même ne peut rejoindre l'Autre que dans les aléas et les risques de la recherche de la vérité au lieu de reposer sur lui en toute sécurité. Sans séparation, il n'y aurait pas eu de vérité »<sup>713</sup>. Levinas met sur ce point en avant le recours à une vérité qui ne peut être interprétée de la sorte que comme tangentielle, dans un rapprochement continu, voire infini de l'Autre (il nous vient à l'esprit l'image d'une asymptote traduisant la fonction mathématique dans son approche infinie d'un axe). Le recouvrement du connaissant et du connu n'implique pas pour autant que l'on *aboutisse à une totalité*<sup>714</sup>, Levinas indique que ceci contredit de la sorte une quelconque prétention du contact à se fonder sur l'Être<sup>715</sup>. La séparation constitutive du Même et de l'Autre caractérise ainsi le déploiement de la communication, ce n'est qu'à travers un tel écart que l'on peut repérer le lieu du contact comme étant immanent à tout discours. Or, c'est à cet endroit précis du rapprochement de l'Autre que Levinas dévoile le caractère novateur de sa conception du Désir, en ceci qu'elle témoigne d'une idée d'Infini qui n'est pas à comprendre sous l'égide de quelque représentation débordante de l'objet inatteignable, mais plutôt selon l'idée d'une différence qui se crée à l'intérieur du sujet désirant lors de sa permanence dans la pensée. La démesure du Désir dont témoigne cet accès permanent à la pensée de la différence de l'Autre, est suscitée par l'idée de visage puisque le Désir se distingue, d'après Levinas, du besoin, dans la mesure où il révèle une aspiration vers l'Autre qui l'anime ; il n'est pas question de ramener le Désir au dessein de l'objet. L'«objet» du Désir est le visage. De plus à la nature du Désir correspond un regard qui n'est pas contemplateur, qui pense ce qui lui est donné à voir dans un premier moment (tel est le cas de la pulsion scopique). Seul le Désir ramené à la pensée de la différence avec l'Autre limite la subsomption du sujet dans la démarche enveloppante de la pulsion par le besoin. Le Désir se constitue de la sorte sur l'approche permanente de l'Autre :

---

<sup>713</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>714</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>715</sup> «Vérité – contact moindre que la tangence – dans le risque de l'ignorance, de l'illusion et de l'erreur ne rattrape pas la «distance», n'aboutit pas à l'union du connaissant et du connu, n'aboutit pas à la totalité. Contrairement aux thèses de la philosophie de l'existence, ce contact ne se nourrit pas d'un préalable enracinement dans l'être.». *Ibid.*, p. 31-32.

L'infini n'est pas «objet» d'une connaissance – ce qui le réduirait à la mesure du regard qui contemple – mais le désirable, ce qui suscite le Désir, c'est-à-dire ce qui est approchable par une pensée qui à tout instant pense plus qu'elle ne pense. L'infini n'est pas par là un objet immense, dépassant les horizons du regard. C'est le Désir qui mesure l'infinité de l'infini, car il est mesure par impossibilité de mesure. La démesure mesurée par le Désir est visage. Mais par là nous retrouvons aussi la distinction entre Désir et besoin. Le Désir est une aspiration que le Désirable anime ; il naît à partir de son «objet», il est révélation. Alors que le besoin est un vide de l'Âme, il part du sujet<sup>716</sup>.

Le leurre orienté dans la direction du besoin consisterait indûment à concevoir le salut du Même comme étant *déjà limité* par un objet désignant un type de satisfaction spécifique. C'est au contraire la quête permanente du motif (au sens de l'«objet» qu'est le *visage*) qui assure le recours infini à l'Autre en tant que Désir.

Selon Levinas le langage doit correspondre à son toucher tangentiel, celui-ci n'est pas dans sa portée véritable, ni commandement, ni interpellation<sup>717</sup> ; il s'ordonne dans la dialectique interprétative qui, du moins par rapport à la démarche analytique, procure l'émergence d'une parole. L'écart fonde le pas à faire vers l'Autre : « La distance est infranchissable et, à la fois, franchie »<sup>718</sup>. Autrement dit, nous insistons sur cette idée, le Désir de l'Autre ne peut pas être de la sorte dépassé, l'écart réfléchissant qui constitue le langage anime le mouvement de transcendance. La définition levinasienne de Désir s'apparente à celle de la psychanalyse du fait qu'elle est tributaire (partiellement) de la demande d'amour idéal, de souche platonicienne<sup>719</sup>. Toutefois, on l'a précisé, le Désir est également distinct de toute assimilation au besoin. Selon Levinas, ce Désir est inassouissable, et fait allusion à sa part d'absoluité, en ceci qu'il relève d'une

---

<sup>716</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>717</sup> «La vérité surgit là où un être séparé de l'autre ne s'abîme pas en lui, mais lui parle. Le langage qui ne touche pas l'autre, fût-ce de tangence, atteint l'autre en l'interpellant ou en le commandant, ou en lui obéissant de toute la droiture de ses relations », *ibidem*.

<sup>718</sup> *Ibidem*.

<sup>719</sup> Levinas explique en effet ceci : « Désir inassouissable, non pas parce qu'il répond à une faim infinie, mais parce qu'il n'est pas appel à la nourriture. Désir qui est inassouissable, mais pas du fait de notre finitude. Le mythe platonicien de l'amour, fils de l'abondance et de la pauvreté, peut-il s'interpréter comme indigence de la richesse même, comme le désir non pas de ce qu'on a perdu, mais comme Désir absolu, se produisant dans un être se possédant et, par conséquent déjà absolument «sur pieds ?» Platon, en rejetant le mythe de l'androgynie d'Aristophane, n'a-t-il pas entrevu le caractère non-nostalgique du Désir et de la philosophie, supposant existence autochtone et non pas exil ; désir comme érosion de l'absolu de l'être à cause de la présence du Désirable, présence par conséquent révélée, qui creuse le Désir dans un être qui, dans la séparation s'éprouve comme autonome », *ibid.*, p. 34-35.

indépendance à l'égard de la faim à satisfaire par l'obtention d'un objet particulier. Or, si le Désir s'éprouve *comme tel*, d'après sa définition en tant qu'*Être* autonome, selon Levinas, ceci n'est qu'une illusion car si celui-ci se *creuse* et se cherche «comme désir» de par son autonomie prétendue, il néglige ce qui relève du rapport essentiel à l'Autre :

«Mais l'amour platonicien ne coïncide pas avec ce que nous avons appelé Désir. L'immortalité n'est pas l'objectif du premier mouvement du Désir, mais l'Autre, l'Etranger. Il est absolument non-égoïste, son nom est justice, ne rattache pas des êtres au préalable apparentés »<sup>720</sup>.

La quête du vrai associée chez Levinas au Désir (car c'est à travers la conscience du Désir qu'une parole émerge, en tant que *dire vrai* ou parole réussie), présuppose le passage à travers la thématization, non pas pour y ancrer là le salut de la connaissance de soi, en tant que reprise ou répétition d'un fait, mais afin d'aboutir au type d'éveil que la psychanalyse entend mener à terme. Car si la thématization du fait risque de demeurer dans la jouissance, c'est-à-dire dans la répétition insensée de cela même qui ne permet pas d'entrevoir l'horizon significatif d'un monde, alors, celui qui s'engage dans la connaissance du thème, doit trouver là le motif d'une issue vers l'origine de la répétition. Autrement dit, l'on peut constater une dissociation entre la conscience de soi en tant qu'origine de l'événement de répétition, et le moment apparent de l'événement à l'insu de soi (c'est-à-dire, la répétition elle-même). La psychanalyse fait ainsi appel au travail sur ce symptôme, elle vise l'effort lié à l'éveil, et Levinas de dire : « La connaissance du thématized n'est qu'une lutte recommençante contre la mystification toujours possible du fait ; à la fois, une idolâtrie du fait, c'est-à-dire une invocation de ce qui ne parle pas, et une pluralité insurmontable de significations et mystifications. Ou cette connaissance invite le connaissant à une interminable psychanalyse, à la recherche désespérée d'une vraie origine au moins en soi-même, à l'effort de se réveiller »<sup>721</sup>. Or, même si cet extrait s'oriente en partie dans la direction d'une certaine critique à l'égard de la psychanalyse, dans la mesure où la tâche apparaît «interminable», Levinas fait en sorte de relever la question de l'éveil à l'attention sur soi (ce par rapport à quoi notre attention a été portée vers la question de l'affection d'appel). L'enjeu de cette analyse ne

---

<sup>720</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>721</sup> *Ibid.*, p. 37.

consiste pas tant à apporter une signification sous la forme d'un thème, qu'à comprendre la signification associée à son expression. Le visage est ainsi la présence vivante de l'expression ; il faut en ce sens, d'après Levinas, rapporter la signification à son origine en tant que visage : « Le visage est une présence vivante, il est l'expression. La vie de l'expression consiste à défaire la forme où l'étant, s'exposant comme thème, se dissimule par là même. Le visage parle »<sup>722</sup>. Or la portée de l'expression n'est fondamentale qu'en devenant signifiante pour l'Autre. Ainsi, dans la direction d'une compréhension du désir en psychanalyse et par rapport à la restauration de la fonction signifiante, Levinas est plus proche d'une entente avec les propos de la psychanalyse qu'il ne permet de l'entrevoir : « Cette façon de défaire la forme adéquate au Même pour se présenter comme Autre, c'est signifier ou avoir un sens. Se présenter en signifiant, c'est parler »<sup>723</sup>. Il ne va pas sans dire qu'il existe une remarquable proximité entre l'assomption de la fonction signifiante et la découverte du Désir, point qui a été abordé dans la section précédente. L'émergence de la parole est corrélative de la présence à soi de la fonction signifiante pour l'Autre ; en tant que signifiant le dire de soi est présence dans le dire : « Cette présence, affirmée dans la présence de l'image comme la pointe du regard qui vous fixe, est dite »<sup>724</sup>. Si cette question revient à reproduire cette même distinction entre discours et parole en psychanalyse dans la pensée de Levinas, la tâche apparaît moins évidente. Pourtant, la parole, qui de par son émergence traduit la présence à soi de la capacité à exercer la fonction signifiante, dans le cas de Levinas, conserve la faculté de faire droit au lieu de son émergence, en tant que faculté réfléchissante sur son être présent : « L'expression est cette actualisation de l'actuel. Le présent se produit dans cette lutte, (si on peut dire) contre le passé, dans cette actualisation. L'actualité unique de la parole l'arrache à la situation où elle paraît et qu'elle semble prolonger »<sup>725</sup>.

L'actualité de la parole indique la portée d'une approche qui peut être à juste titre qualifiée de génétique (y compris au sens transcendantal), dans la mesure où la conscience autour de l'identité entre l'agir et le dire, entre le pensant et le pensé, y est visée. Ainsi, tout en soulignant la justesse de la direction apportée par la genèse, il est possible de

---

<sup>722</sup> *Ibidem.*

<sup>723</sup> *Ibidem.*

<sup>724</sup> *Ibidem.*

<sup>725</sup> *Ibid.*, p. 41.

relever une continuité entre les propos initialement promus par Fichte et qui visent précisément le renouement du lien entre acte et réflexivité tout au long de la *Wissenschaftslehre*, et ceux de la psychanalyse quant à l'expression du Désir moyennant la parole. Aussi, l'approche de Levinas par rapport à ce qui est à définir en tant que discours, nous paraît atteindre une portée similaire. En effet, le discours n'est pas porteur de la droiture préalablement assignée à la parole et relève plutôt de la ruse, il ne confirme pas directement le rapport avec l'extériorité, avec l'Autre : « N'importe quel discours n'est pas relation avec l'extériorité. Ce n'est pas l'interlocuteur notre maître que nous abordons le plus souvent dans nos discours, mais un objet ou un enfant, ou un homme de la multitude, comme le dit Platon. Notre discours pédagogique ou psychagogique est rhétorique, dans la position de celui qui ruse avec son prochain »<sup>726</sup>.

Le discours se mobilise ainsi dans le registre thématique, car il n'expose pas le véritable motif à l'œuvre dans ce qui fait précisément le fond du thème ; l'exigence contenue dans le fait de s'adresser à l'Autre est ainsi ajournée dans le discours, Autrui n'est traité de la sorte que de manière tangentielle. Levinas se montre très clair quant à l'équivalence entre l'Autre et Autrui : « L'Autre en tant qu'autre est Autrui »<sup>727</sup>. Or il serait incongru de restreindre la définition du Discours à celle de la ruse, car la parole, en tant qu'expression de Désir, n'est susceptible d'apparaître qu'à partir de l'interprétation du thème ; un dévoilement dit *pur*, dénué de toute entrave corrélative avec l'apparaître d'un thème, ne serait en ce sens qu'illusoire. On l'a dit à maintes reprises, ce n'est que grâce au motif de la représentation, constitutif de tout langage, qu'un écart réflexif peut être préservé dans l'endéans de l'appréhension de l'Autre. Le respect de cet espace, qui ne peut pas prétendre à quelque dévoilement pur d'Autrui (l'Autre), conduit à l'identification de l'aspiration infinie dans la découverte de cet Autre, en tant que Désir. Levinas fait remarquer en ce sens le recours nécessaire au discours pour aborder l'autre *de face*, pas *en face*, Autrui comme parole doit apparaître *dans* le discours : « Il faut la relation du discours pour le «laisser être» (Autrui) ; le «dévoilement» pur, où il se propose comme un thème, ne le respecte pas assez pour cela. Nous appelons justice cet abord de face. Dans le discours. Si la vérité surgit dans l'expérience absolue où l'être luit de sa

---

<sup>726</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>727</sup> *Ibid.*, p. 42-43.

propre lumière, la vérité ne se produit que dans le véritable discours ou dans la justice »<sup>728</sup>. Si donc la permanence dans l'identification de soi en tant que signifiant pour l'Autre (là où celui conséquent avec son propre désir, se retrouve à l'origine de l'agir et du dire conséquents), va de pair avec l'émergence d'une parole, ceci n'est à son tour possible qu'à travers le récit de l'enchaînement personnel des rapports constituant le porteur du discours. Autrement dit, celui qui se rapporte à son inconscient et peut répondre avec justesse au motif de ses propos (dont il se réclame l'auteur), est en mesure d'identifier le désir qui lie l'enchaînement de ses propos. Il est question dans ce cas, selon Levinas, d'un véritable discours : « Le vrai discours, pour Platon, peut se porter secours à lui-même : le contenu qui s'offre à moi est inséparable de celui qui l'a pensé, ce qui signifie que l'auteur du discours répond aux questions. La pensée ne se réduit pas, pour Platon, à un enchaînement impersonnel de rapports vrais, mais suppose des personnes et des rapports inter-personnels »<sup>729</sup>. Or celui qui peut à juste titre «se porter secours à lui-même», sans fonder l'émergence de son discours sur une quelconque croyance en un lieu externe de vérité, aura rendu présente sa parole, il aura présentifié son désir.

---

<sup>728</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>729</sup> *Ibidem*.

## CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE.

Le lien ayant tissé le développement de nos propos dans cette deuxième partie de nos recherches, a permis de faire le point autour de la question foncière du désir, non sans une correspondance nécessaire, entre la structure d'une *Demeure* qui dépend du rapport fondamental à la représentation du corps vécu, et l'horizon de significations qui, en tant que monde, est partageable avec Autrui. Ainsi, il s'est avéré fructueux de pouvoir répondre à la compréhension de la limitation de toute démarche pulsionnelle<sup>730</sup> à l'intérieur de laquelle s'inscrit la jouissance. Dans cette direction, le premier chapitre a été compris dans le mouvement d'une compréhension phénoménologique sur les questions essentielles de la psychiatrie, qui fondent pour le psychiatre l'*objet* de sa connaissance. Or il convient de mettre en avant à partir de ce qui apparaît en tant qu'«objet» d'étude, l'introduction d'un rôle et d'une fonction spécifiques à la suite de l'intervention du psychiatre. Les réflexions menées par Blankenburg ont en ceci visé le traitement de la restauration du lien primordial, rendu visible suite à l'enlèvement du voile de l'évidence (propre au registre du ce qui *va de soi*) entre le *soi* et le *monde*, en ce sens fondateur, aux yeux de Blankenburg, de tout critère de réalité. Le psychiatre entend à ce titre mobiliser sa connaissance en vue du renouement du malade avec un horizon de significations ou monde qui doit s'ajuster de manière simultanée au développement de sa capacité de traduction (autrement dit, en tant que monde, il doit être contrasté, confronté dans sa teneur et cohérence internes, aux autres mondes). L'écueil est donc à repérer chez le malade qui se confronte à l'incapacité d'opérer le passage, à partir de son monde, vers celui d'autrui. Or, le psychiatre, qui s'inscrit précisément dans cet abîme, entre celui passible de la maladie dite fondamentale (c'est-à-dire la psychose, dans les termes utilisés par Blankenburg), et son prochain, opère en tant que traducteur (*mutatis mutandis*, il revêt le rôle d'*éveilleur-passeur* dans la tentative de recomposer le sens de la réalité défaillante chez le malade). La restauration de l'expression manquante du monde du malade n'est à ce stade pas homologable à la reconnaissance réfléchie vers laquelle il s'oriente, lors de l'assomption de sa fonction signifiante au moyen

---

<sup>730</sup> « La psychanalyse et la problématique classique des passions ont ainsi en commun l'idée d'un salut consistant dans une libération qui est le passage de la servitude pulsionnelle à la liberté rationnelle. ». VAYSSE, Jean-Marie, *L'inconscient des modernes*, op. cit., p. 394.

de la parole (comme dans le cas de la psychanalyse). En suivant le courant de compréhension vers le désir, il a été question de situer en amont la reconstitution dynamique du corps vécu développée par Pankow dans sa psychothérapie des psychoses, car selon l'approche psychiatrique qu'elle envisage, l'on peut affirmer la tentative d'assigner au corps une place signifiante<sup>731</sup>. Or le désir a été envisagé, dans le sillage du fichtéanisme, comme étant immanent à la reconnaissance du Non-Moi qui dessine la limite du corps vécu. La *Doctrine de la Science Nova Methodo* nous a ainsi fourni certaines clés d'une importance majeure pour desceller la nature de l'assise spatiale sans laquelle l'avoir lieu du moi empirique ne serait pas envisageable. L'approche fichtéenne est ainsi apparue pour rajouter un élément de compréhension à la limite structurante entre corps et monde<sup>732</sup>. Cette lecture à notre sens opportune, se réapproprie la portée du transcendantalisme fichtéen, pour acheminer nos réflexions vers la réflexion sur le désir, cette fois-ci dans le champ de la psychiatrie. En effet, si le travail de Pankow s'oriente vers le rassemblement des débris du monde, en tant que réponse au phénomène de dissociation du corps, celui-ci ne peut voir le jour à titre de psychothérapie spécifique, qu'à partir du moment où il met en évidence, pour le malade psychotique, le passage allant de l'intuition spatiale dans la saisie de soi en tant que corps, vers celle, temporaire, où l'on assiste au déploiement de la parole qui élabore le récit d'une vie. Préalablement à la restructuration du corps vécu, on l'a dit, Pankow relève l'apparition du désir en faisant appel à la figure logique du Non-moi, toutefois dans un contexte particulier qui est celui de la thérapie de la pâte à modeler que Pankow implémente, là où le malade psychotique est censé représenter son corps et lui accorder sa spécificité en tant que corps sexué. Ce moment crucial de la thérapie, immanent à la reconnaissance du désir de l'autre en soi, est celui de la *génitalisation*. La reconnaissance de la différence de l'autre en soi, atteint chez Pankow la tournure du Non-Moi. Se pose donc simultanément pour le malade la question concernant la structuration de la limite entre le corps et le monde, à savoir, du lieu où se confronte sa finitude avec

---

<sup>731</sup> « Mais si nous quittons le registre des significations pour considérer le corps comme signifiant, il en résulte une multitude de possibilités pour tout ce qui concerne l'ordre du signifié. Quel est alors le lien entre le corps comme signifiant et un signifié ? Ce jeu entre le signifiant et le signifié est mis en route par le désir humain. Ainsi entrons-nous dans le monde l'imaginaire ». PANKOW, Gisela, *L'homme et son espace vécu*, op. cit., p. 25.

<sup>732</sup> Cf., FICHTE, Johann Gottlieb, *La Doctrine de la Science Nova Methodo*, Éditions l'Age d'homme, Lausanne, 1989, p. 270.

*l'infini de l'univers*<sup>733</sup>, du monde (en tant qu'horizon de signification). La créativité, on l'a vu, émerge à la suite de cette capacité à s'inscrire dans l'ordre permanent de limitation de soi, là où se dessine une forme particulière du rapport à l'infini, en tant qu'empreinte relative à la manière dont le rapport au monde se tisse. Ainsi, il a été possible d'apercevoir une issue dans la progression de nos arguments, plus précisément au moment de remarquer l'immédiateté de la question, commune à celle de l'ordre symbolique. À ce stade, quelqu'un qui reconnaît la différence inscrite en lui du désir de l'autre, est en mesure de désirer un autre corps. Pankow se montre ainsi cohérente avec une démarche qui s'oriente vers les référents symboliques et le désir, de manière analogue à la psychanalyse. Si donc Freud puise dans les mythes afin d'y reconnaître leur puissance émancipatrice à l'égard des pulsions, alors la rencontre de l'espace vécu aux yeux de Pankow, recèle le même geste<sup>734</sup>. L'enjeu fondamental qui traverse la représentation du corps en tant que demeure première dans laquelle la subjectivité configure le *là* primordial du monde et de la réalité est donc apparu clairement, tout du moins par rapport à la psychiatrie.

Le pivot de notre démarche repose sur le langage et le passage vers la dimension symbolique que l'entité corporelle rassemblée présuppose, susceptible de faire face à une autre (ce que la psychothérapie des psychoses envisage), et de surcroît, implique le recours à la parole dans la rencontre du désir<sup>735</sup>. Une fois la représentation du corps vécu achevée en tant que totalité (lors de sa reconstitution dynamique), elle doit aussitôt être reconnue (point qui constitue précisément le partage entre la psychose nucléaire, corrélative de la dissociation, et celle marginale, qui témoigne du non accord entre le corps vécu et le corps de la loi). Si le désir ne peut pas voir le jour sans dépasser la défaillance du corps dissocié, il doit advenir pleinement en tant que processus réfléchi d'identification de soi dans la parole. Cette parole recouvre ainsi la capacité de distinction et d'autolimitation dans le champ symbolique, elle fournit les bases d'une conscience qui se développe au fur et à mesure dans la rencontre salutaire et active de la fonction signifiante, au-delà de toute

---

<sup>733</sup> PANKOW, Gisela, *L'homme et son espace vécu*, op. cit., p. 11.

<sup>734</sup> « A mon avis, l'objet spécifique de Freud n'est pas la littérature, mais la parole qui ouvre l'existence et donne un sens à la vie humaine. Le mythe d'Édipe qui lui a servi à trouver des références symbolisantes pour les pulsions – afin de les humaniser – est une vérité existentielle et non une œuvre littéraire. Je voudrais faire avec l'espace vécu ce que Freud a fait avec le mythe : l'ouvrir à sa vérité existentielle et symbolisante ». PANKOW, Gisela, *L'homme et son espace vécu*, op. cit., 1986, *Ibid.*, 11.

<sup>735</sup> « L'homme en harmonie avec son espace a besoin de références symbolisantes. Pour que le corps trouve une place reconnue, le langage doit situer l'homme dans ses relations avec autrui », *ibidem*.

signification préalablement assignée. C'est dans la même voie ayant ouvert pour nous la question sur le sens de la compréhension en psychanalyse, que s'est érigé le contour de nos réflexions autour du désir. En effet, c'est dans le sillage de la psychanalyse que nous entendons renouer notre intérêt pour la question de l'inscription du sujet dans l'institution symbolique, nécessaire, on l'a dit, à l'autolimitation réfléchie de la pulsion et qui est à l'origine de la rencontre du désir. Si la subjectivité ramenée à l'unité du corps vécu est en quête d'une place reconnue (par le corps de la loi), ce n'est qu'en pouvant entretenir une démarche langagière réfléchie, qu'elle sera en mesure d'occuper la place du désir de l'Autre, qu'elle pourra désirer le désir de l'Autre. Si l'acte du désir inscrit en effet le sujet dans l'épreuve de soi-même comme désirant, il le fait au moyen de la limitation qui le place dans l'ordre du monde. Autrement dit, afin de faire appel à son inscription dans le monde en tant que signifiant, le sujet devra traverser l'épreuve de la castration. L'écoute attentive de la parole de quelqu'un, d'où l'on dégage la série des nuances signifiantes du désir de l'Autre en tant que monde, s'avère indissociable de la tâche accordée à la psychanalyse, là où se loge précisément la prétention au salut. Or, pour qui veut l'entendre, le désir diffère de la satisfaction, il ne s'ordonne pas au dessein de la pulsion saisie dans sa portée biologique ; le désir naît de la différence entre le besoin de satisfaction et la demande d'amour (autrement dit, la demande de reconnaissance inconditionnelle qui est en partie assimilée au retour phantasmé dans l'espace de la mère). C'est précisément à la suite de l'acte consistant à désirer qu'émerge le sentiment de certitude de l'existence<sup>736</sup>. Par conséquent si la satisfaction, en tant que composant de la pulsion, ne dégage pas toute l'ampleur du concept de désir, l'objet (ceci dit, au sens de la définition de l'objet de la pulsion) lui accorde par contre sa spécificité, au point que selon Lacan, il en est la cause<sup>737</sup>. Encore une fois ceci n'est pas à confondre avec la satisfaction liée à l'objet (comme si le désir était en ce sens dépendant de l'objet, pour aboutir à un *terme*). C'est au contraire autour de la quête permanente d'un objet, voire d'un *motif*, que le désir s'agence. Le désir est indissociable de la pulsion mais se distingue de cette dernière en ceci qu'il présuppose son insertion dans l'ordre signifiant du monde, il est le *ce par quoi* le signifiant est possible. Or l'éclaircissement de nos propos a été propice au moment de rejoindre, non

---

<sup>736</sup> Cf. JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, op. cit., p. 111.

<sup>737</sup> Cf. LACAN, Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 188.

seulement la question de ce qui cause le désir, mais aussi celle relative à son maintien. Si le sujet ne parvient pas à intégrer la castration dans la poursuite du désir, il sera livré à l'enclenchement mécanique de la pulsion. Ainsi, le traitement sur la spécificité du désir en psychanalyse nous a permis de corroborer l'intuition initiale quant à la limitation nécessaire de la pulsion. En effet l'enjeu du geste réfléchissant ayant traversé l'ensemble de notre parcours, a été entre autres caractérisé par la déprise de l'*automaton*, en ceci qu'en tant qu'auto-activité, il présuppose un effet à rebours immanent à tout poser de la différence de soi en tant que poser (du Non-Moi en termes fichtéens). Autrement dit, s'il y a un *fait* (là où ça a été) lié à un *faire* (acte), l'intérêt de trouver une issue ouvrant *l'état de fait* à la connaissance de la manière dont on peut se rapporter à un nouveau *faire*, indique aussitôt l'émergence d'un agir sur l'agir de soi sur soi. En d'autres termes, l'on assiste au développement de la capacité réfléchissante de l'agir sur l'auto-activité, sur la pulsion. Cette empreinte de l'agir réfléchissant instaure ainsi la dimension symbolique du sujet, le situe dans l'ordre signifiant de la castration. Or, pour aboutir à la compréhension de la cure, en ceci qu'elle s'en tient au plus proche du désir du sujet, du moins à l'égard de la démarche psychanalytique, il a été question d'insister sur le sujet de l'avènement de la parole (parole dite pleine), car c'est bien là qu'une issue de la répétition peut être atteinte<sup>738</sup>. Lors du maintien de l'écart de soi à soi, dans lequel puise toute analyse faisant droit à la capacité du sujet mené par la trouvaille de son désir, l'on peut assister à la différence fondamentale, à notre sens, entre le constat du vide du discours et l'expression négative de la différence que ce dernier nous donne à voir, en tant que discours manquant de l'Autre<sup>739</sup>. Cette dernière affirmation nous paraît donc conséquente avec l'enjeu de la première section du dernier chapitre, en ceci qu'elle s'en tient à la démarche du désir en creux de sa différence, toujours en quête de l'autre versant de la réponse sollicitée, en tant que désir du désir de l'Autre. Un exemple frappant dans la réflexion sur la spécificité du désir et la pulsion, a été le regard (dans cette mesure, il a été pertinent de faire référence à la pulsion

---

<sup>738</sup> Cf., JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, op. cit., p. 189.

<sup>739</sup> « Le désir de l'Autre est appréhendé par le sujet dans ce qui ne colle pas, dans les manques du discours de l'Autre », LACAN, Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 239.

scopique) en tant qu'objet charnière, structuré dans le manque de réponse, et défailant en termes de positionnement dans le monde<sup>740</sup>.

Or, afin de mettre en évidence la portée de la référence à l'Autre, il n'est pas question de penser que l'on accorde à *un* autre un lieu externe de vérité, susceptible à son tour de préserver le sujet dans la démarche fidèle du désir<sup>741</sup>. La construction du désir adresse à l'Autre de la différence métaphysique (ce qui a déjà été explicité dans notre référence à Levinas), la demande permanente de sens. Si la parole présuppose la rupture du soliloque, dans la mesure où elle ne s'épuise pas dans le déploiement du discours lié à un thème et tient à la quête de son sens, elle sera toujours en attente d'une réponse<sup>742</sup>. L'Autre de la différence est avant tout incommensurable, il résiste à toute emprise par le regard ontologisant et déborde de la sorte toute approche par la connaissance. Ce caractère excédentaire de l'Autre correspond ainsi au désir ouvert à la donation ouverte de sens, d'aucune façon anticipé à quelque totalité restreinte dans sa définition. Ainsi, la *Sinngebung* qui fait droit à l'incommensurabilité de l'Autre, présuppose une approche qui est de l'ordre de l'appréhension et qui diffère radicalement de la saisie perceptive. Le Désir se ressource dans la signification permanente, mais excède toutefois le signifié. Levinas repère sans ambages l'origine de toute expression de sens dans la figure d'Autrui. Ainsi, cet auteur fait appel à la figure du désir métaphysique qui ne se limite pas à la complaisance dans la satisfaction, mais au désir de l'absolument Autre ; le désir non limité par le dessein de la satisfaction biologique est une aspiration permanente à l'Autre. De la sorte, le Désir est plutôt assimilé à une capacité d'accueil de l'Autre, toujours en creux<sup>743</sup> par rapport à lui, il se distingue de toute forme de préhension. Ainsi, le mouvement du désir se transcende à lui-même, opère dans sa propre réflexivité.

---

<sup>740</sup> « Le regard est le désirant absent, objet derrière le monde où il ne prend pas de place », JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, op. cit., p. 183.

<sup>741</sup> « Pour tout dire, nulle part n'apparaît plus clairement que le désir de l'homme trouve son sens dans le désir de l'autre, non pas tant parce que l'autre détient les clefs de l'objet désiré, que parce que son premier objet est d'être reconnu par l'autre. ». LACAN, Jacques, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 268.

<sup>742</sup> Cf., JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, PUF, Paris, 1984, p. 116.

<sup>743</sup> « Le désir métaphysique a une autre intention – il désire l'au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter. Il est comme la bonté – le Désiré ne le comble pas, mais le creuse. ». LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1971, p. 4.

## CONCLUSION GÉNÉRALE.

Au moyen de la saisie rétroactive du sens ayant suscité le cours de notre pensée (*nachträglich*, pour reprendre les termes employés par Freud), nous sommes parvenu à reconnaître l'écart de réflexivité qui constitue le Moi et structure son désir de l'Autre.

Notre approche a été orientée dans la direction d'une théorie de la pulsion qui pose la question nécessaire à tout processus de subjectivation, en ceci qu'il implique le Moi dans le développement d'une capacité à agir avec son propre clivage. La *Doctrine de la Science* pense la non-identité de soi à soi, elle habite l'expression d'un Moi qui énonce sa différence à travers la figure du Non-Moi. Selon l'approche de l'idéalisme subjectif qui caractérise l'orientation défendue par Fichte, le Moi s'inscrit dans une démarche réflexive, c'est-à-dire qu'il assiste à l'expérience de lui-même en tant que condition de la pensée. Dans l'interstice vivifiant de sa réflexivité, le Moi s'avère être simultanément tout à la fois la cause et l'effet de son agir, sa définition correspond à la conscience d'une existence vouée à la rencontre permanente de sa limitation effective, corrélative d'un horizon symbolique toujours en expansion. Le Moi est indissociable de son indéterminité constitutive, il est cependant déterminé à se déterminer. Par rapport au questionnement qui porte sur la conscience de son ouverture à l'auto-détermination, le Moi s'achemine d'après notre interprétation, vers l'expression de son désir, vers l'avènement de sa parole. Le processus de subjectivation vise ainsi l'identification avec un soi parlant qui s'arroge la tâche de réfléchir au motif de l'identité contenue dans l'égalité  $\text{Moi} = \text{Moi}$ . En ce sens, c'est une capacité d'énonciation qu'il a fallu reconstruire à travers la limitation structurante du poser de la différence. Ainsi, nous en sommes venu à considérer lors d'un premier moment, la transition de la conception de la pulsion, laquelle va d'une interprétation freudienne en termes de destin vers celle d'une genèse fondée sur l'auto-détermination. La déduction du concept à travers le mode de la représentation (en ce sens précis que d'après Freud la pulsion est le *représentant psychique de l'organique*) a ainsi cédé la place à la construction génétique qui se concentre sur l'acte précédant la rencontre du concept. Le transcendantalisme fichtéen n'est pas orienté vers l'établissement d'un fondement, il vise plutôt sa définition permanente en tant que fondation<sup>744</sup>.

---

<sup>744</sup> Cf. SCHNELL, Alexander, *L'effondrement de la nécessité*, op. cit., p. 30.

On l'a dit, l'acte du poser de la différence implique aussitôt l'auto-positionnement. En ce sens, la pulsion est le toujours déjà là qui définit la saisie objective du Moi<sup>745</sup>, elle décrit l'issue de l'activité et son affectation rétroactive. Si l'agir du Moi apparaît de prime abord imprégné par un caractère destinal, c'est-à-dire purement affecté par l'emprise de ce qu'il lègue, l'envers de ce versant pathique, en tant que déterminant, sera à son tour aussitôt compris dans les termes d'une limitation réfléchie sur l'acte premier, en ce sens précis qu'il sera comme décalé du donné par un trop fort degré d'évidence. Pourvu que la pulsion soit investie dans la création d'un nouveau rapport réfléchi, elle sera impliquée dans la recherche de sa forme. Si la pulsion est bel et bien incontournable, c'est la manière dont elle ouvre le spectre de l'action qui fait le partage entre la pure répétition portée à vide et la sublimation. Il a ainsi été question de faire référence à une approche émancipatrice de la pulsion (*pulsion esthétique, pulsion créatrice*), qui correspond à la capacité à susciter la rencontre avec les objets de la culture. L'objet conforme à la structure de l'Institution symbolique nous renvoie au type de limitation spécifique sur lequel repose la possibilité de sa rencontre (car, on l'a énoncé, la structure est constitutive du sujet, en ceci qu'elle sous-tend la construction symbolique qui motive la rencontre partagée de la chose<sup>746</sup>). C'est précisément dans le rapport avec la chose qu'il est envisageable, nous semble-t-il, de trouver une issue au «but» de la pulsion de mort (vis-à-vis de laquelle Freud nous met en garde, car en tant qu'absence de toute stimulation elle est une satisfaction pure). Certes, le détour par le monde de la culture n'implique pas la négation de la satisfaction. Bien au contraire, celle-ci est ajournée au profit d'un effet de potentiation de soi qui inclut dans le partage de la limite avec l'Autre, la définition du désir. Comme nous l'avons souligné, le désir est avant tout le désir de l'Autre à qui l'on doit la reconnaissance de son incommensurabilité ; le désir comporte l'appel permanent à son aspiration en tant que désir. Le maintien de l'aspiration partagée, en fonction du motif (la chose codifiée, le symbole) qui entretient le lien avec l'Autre, présuppose donc en arrière-plan la communion avec l'Esprit (qui selon les propos fichtéens équivaut à la «culture», ou l'«Institution

---

<sup>745</sup> GODDARD, Jean-Christophe, *Pulsion et réflexion chez Fichte* in *La Pulsion*, VRIN, 2006, Paris, p. 38 : « Le moi n'est donc pas réductible à la seule pulsion, à la seule activité en sa forme objective : il faut joindre à cet élément objectif un élément subjectif ; cet élément subjectif, c'est le sentiment ou la conscience de la pulsion ».

<sup>746</sup> Cf. BLANKENBURG, Wolfgang, *La signification de la phénoménologie pour la psychothérapie*, op. cit., p., 182.

symbolique»)<sup>747</sup>. Le désir a donc ceci en commun avec la pulsion esthétique décrite par Fichte qu'il s'auto-potentialise et implique également la demande de reconnaissance. Dans son corrélat avec l'Autre, le désir d'ordre métaphysique ne peut pas être apprivoisé par l'immédiateté de la satisfaction liée à pulsion de mort, par son *destin*. De ce fait, une fois structuré comme désir, le détour de la pulsion par l'institution symbolique, atteint un caractère de *destination*. Cette visée asymptotique du rapprochement de l'Autre n'a pas de limite fixe qui viendrait apposer la marque de l'Être. La destination révèle l'autolimitation et s'assimile à la compréhension du sens.

Pour ce qui est du versant pathique du Moi, la pensée d'Henri Maldiney s'est avérée en mesure de comprendre la capacité du Moi qui fait face à l'événement imprévisible. Défini à partir du sentiment de la pulsion, le concept de *transpassibilité* émane de la *Trieblehre* fichtéenne. En tant qu'instance charnière, la *Transpassibilité*, a été en partie dégagée de la figure du Moi idéal (ou Moi infini, d'après l'expression employée par Fichte dans la *Grundlage*) ouvert à l'auto-détermination, en même temps qu'il reprend l'effectif lié à l'autolimitation caractérisant le Moi fini dans son devenir conscient par le sentiment. L'endurance dans le pâtre s'est avérée constitutive d'une co-naissance de l'homme et du monde dans un horizon de signification qui n'est pas donné d'emblée. Le pâtre a été, en ce sens, l'élément décideur de tout processus de subjectivation qui ramène le Moi vers la conscience de son lieu et ce hormis toute interprétation allant la direction d'une pure passivité. Conçu en tant que *passibilité*, le pâtre s'est avéré corrélatif de l'avènement de l'événement imprévisible qui contrairement à l'exposition heideggérienne du *Sorge*, du souci, indique l'absence de toute pesanteur liée à la projection des possibilités. Maldiney met en avant « l'attente sans attente » qui caractérise toute existence ouverte au monde ; cette mise en demeure de la demeure tient dans une zone de tension, d'effort (*Streben*), qui

---

<sup>747</sup> Autrui incommensurable implique aussitôt le lieu du rapport entretenu avec le *toujours déjà là* du fond inconscient. Jean Oury, à partir du cadre de la psychothérapie institutionnelle, ouvre pour nous un spectre de recherche très suggestif quant à la question du *Désir de l'Autre* en lien avec ce que nous avons dénommé plus haut à la suite de Richir, *L'Institution symbolique du sujet* ; Oury s'exprime d'une manière très claire à ce sujet : « Nous ne sommes pas simplement surdéterminés par les relations, les interrelations, dans lesquelles on se retrouve chaque jour, mais on est déterminé, en grande partie, par quelque chose qui était déjà là, bien avant qu'on vienne au monde, bien avant même, que les parents viennent au monde. Il y a là quelque chose dans lequel on naît : un certain milieu culturel, historique et ce que le sujet doit travailler dans sa propre existence, c'est de faire des variations autour de ce qui était déjà là, bien avant qu'il vienne au monde : autrui. On peut dire : autrui est au cœur de soi-même bien avant qu'on le sache », OURY, Jean, *La décision, Séminaire 1985-1986*, La boîte à outils, Clinique de la Borde, Cour Cheverny, 2015, p. 66-67.

est constitutive de toute subjectivité en attente de soi en tant qu'existence, d'où le terme de *Transpassibilité*. La défaillance de l'ouverture à l'événement imprévisible, en tant qu'absence de Transpassibilité, s'est avérée pertinente afin d'orienter notre lecture de la psychose<sup>748</sup>.

Le recours à la définition du Désir en psychanalyse a été précédé par un moment structurant au niveau fondamental, à savoir, celui concernant la reconstitution du corps vécu. La réflexion sur la dimension spatiale est ainsi apparue dans le champ de nos recherches pour comprendre le corps en tant que *système de sentiments* (d'après Fichte) qui accentue le versant subjectif de la définition du Moi (opposé au moment objectif de la pulsion sur lequel Maldiney base sa réflexion dans *Pulsion et Présence*). Le corps singularise le Moi, le ramène à sa limitation spatiale ; autrement dit, il est le lieu à partir duquel le questionnement du rapport entre le soi et le monde devient envisageable en tant que réalité. Le passage entre l'activité idéale posée par le Moi en lui-même en tant que pulsion objective, et celle effective, qui relève du poser de la différence à travers la figure du Non-Moi d'après Fichte (expression reprise par Pankow dans le champ de la psychiatrie certes, mais qui montre à quel point le Moi, en tant que Moi fini, est voué à l'épreuve de sa limitation) expose une convergence très suggestive dans l'ordre de nos questionnements et confère une impulsion particulière à l'intuition intellectuelle que nous avons souhaité développer autour de la représentation du corps propre, en tant qu'extimité à partir de laquelle la subjectivité réussit à trouver sa place dans *l'infini de l'univers*<sup>749</sup>. Ainsi, si l'intérêt dans un premier moment corrélatif de la reconstitution du corps propre concerne le travail sur les maladies dites fondamentales (d'après l'expression employée par Blankenburg), ceci dans la mesure où est remise en question pour le malade dit psychotique la réalité même en tant que rapport entre le soi et le monde, la tâche et la fonction du psychiatre seront plutôt orientées vers la restauration de la limite que le Moi doit pouvoir rencontrer. La raison en est de permettre au Moi de s'éprouver comme conscient du désir de l'autre que soi, autrement dit, en tant que corps sexué auquel Pankow appose l'expression « Non-Moi ». Outre le désir interprété par la psychanalyse, en tant que

---

<sup>748</sup> « L'ouverture à l'originaire (non à l'originel), la réceptivité accueillante à l'événement, incluse dans la transformation de l'existant, constitue sa transpassibilité. Elle fait défaut dans la psychose. Et son absence est responsable de la perte de possibilité » MALDINEY, Henri, *De la Transpassibilité*, op. cit., p.308.

<sup>749</sup> Cf. PANKOW, Gisela, *L'homme et son espace vécu*, op. cit., 1986, p. 11.

compromis entre la satisfaction et la demande d'amour dans une parole réussie qui émerge au fil d'un récit déployé dans le temps, il faut encore que le corps puisse être interprété en amont comme son assise. Le travail du psychiatre, qui est sans doute indépassable dès lors qu'il s'agit de penser le processus de subjectivation, doit aboutir à ce que le patient puisse tout simplement reconnaître son corps comme lieu de désir<sup>750</sup>.

La pulsion est le concept opératoire ayant traversé directement ou indirectement la totalité de nos propos, auquel une interprétation est progressivement venue s'apposer afin d'ouvrir une voie vers les diverses manières d'agencer un rapport réfléchi. L'auto-activité s'est ainsi acheminée vers son sens, dans la pensée de sa motivation première en tant que Désir de l'Autre. Autrement dit, le *se-faire* de la genèse de la pulsion, sa réflexion, a aussitôt impliqué la réalisation<sup>751</sup> du principe structurant pour le développement d'une parole d'après nos intentions, vivante, là où sa répétition s'est voulue créatrice et singulière dans son apparaître (car elle émerge dans la recreation du discours). L'articulation de la parole n'est pas évidente, elle dissimule son émergence, voilée par une série de manifestations (mots d'esprit, symptômes, actes manqués). Comme on l'a dit, à condition de devenir conscient de son inscription dans l'ordre signifiant, l'acte de parole consiste précisément en ceci qu'il est emporté par son propre geste de dévoilement, comme si ce qui demeurerait caché derrière celui-ci, était précisément le *toujours déjà* là du renvoi à l'Autre. Autrement dit, la subjectivité décrite dans le processus de subjectivation est portée par la découverte de son identité signifiante.

En ce sens, la pensée de Levinas nous a permis vers la fin, de puiser dans une dimension métaphysique et éthique du rapport à l'Autre, afin de mettre en valeur la motivation de son rapprochement continu, équivalent, on l'a dit, de l'origine du Désir. Qui plus est, le ralliement entre l'acte et le désir ne saurait advenir sans accueillir les manifestations d'autrui, ce dernier étant distinct de toute prétention ontologique identifiable à la figure de l'agrippement. La dimension de l'appel ici mise à jour, est

---

<sup>750</sup> La thérapie de la pâte à modeler nous a permis de figurer la manière dont le patient atteint l'instance de la sexualisation, d'après l'expression employée par Pankow, afin de reconnaître la différence inscrite en lui à travers la figure du Non-Moi, et qui lui permet en dernière instance de reconnaître le désir de l'autre que soi. Cf. PANKOW, Gisela, *L'Homme et sa psychose*, op. cit.

<sup>751</sup> SCHNELL, Alexander, *En voie du Réel*, op. cit., p. 380 : « Mais dans tous les cas, la réalité exprime un se-faire du principe. (...) Ainsi, et c'est sans doute le résultat le plus important et le plus profond de l'idéalisme fichtéen : la réalité – que ce soit celle du principe ou du phénomène – est réflexion de la réflexion ».

intervenue au moment de relever l'inépuisable découverte des nuances qui échoient à l'Autre ; le désir reconnu dans toute sa portée signifiante, différent de toute consommation, s'est ordonné à la structure de l'appel, tout en respectant une certaine *dialectique du proche et du lointain*<sup>752</sup> (car Autrui est inépuisable par rapport à la totalité de ses manifestations). À travers la compréhension du Désir dans son implication avec l'ouverture à l'Autre, c'est le mode de l'aperception et non celui de la perception qui a été fidèle à la réception des expressions d'Autrui, le parti pris a été celui du *respect de son opacité*<sup>753</sup>. Cela revient à dire en d'autres termes que le recours à une figure de totalisation de l'Autre, ne serait pas «respectueux» de sa *transcendance*. Il est fondamental d'affirmer que la transcendance s'avère différente de la simple exclusion mutuelle entre deux termes ; la transcendance implique au contraire non seulement la co-limitation, mais également l'écart de réflexivité qui rend possible l'articulation dialectique entre les *mondes* (on l'a caractérisé dans les grands traits comme un horizon de signification).

Notre parcours a notamment eu pour objectif de réfléchir à la faille qui traverse la subjectivité en tant que condition à partir de laquelle le constat d'une parole (réussie) devient possible. Si le fondement ne précède pas son expression à partir de l'acte, le salut à travers le désir n'est pas viable, car le processus de subjectivation tient au Moi qui parvient à se désidentifier du rapport à la représentation de l'Autre en tant que lieu de vérité. Il s'agit d'une construction génétique qui a valu pour nous dès lors qu'il s'est agi d'établir un lien avec la tâche de l'écriture qui, dans son développement successif, s'est présentée à travers la répétition de certaines tournures spécifiques, là où le dénouement de la problématique s'est avéré indissociable d'une découverte progressive de la fonction signifiante. Si un rapport entre deux manières d'accéder au positionnement de soi à travers la pulsion paraît en effet envisageable (Fichte et la psychanalyse), ce n'est que dans la mesure où l'autolimitation y est visée dans chacun des cas. C'est à travers l'opération qui consiste à distinguer le legs de l'agir en tant que pur constat non réfléchi du poser de soi par soi (le fait ou *Tat* qui découle de la pulsion), de la possibilité de son renouveau par un positionnement sur la base d'une réflexion sur le poser premier de soi, qu'une capacité

---

<sup>752</sup> « Le respect de l'opacité d'autrui, pour être au plus proche, c'est-à-dire assumer son lointain, une sorte de dialectique du proche et du lointain », OURY, Jean, *La décision, Séminaire 1985-1986, op. cit.*, p. 69-70.

<sup>753</sup> *Ibidem*.

d'autolimitation se développe. Autrement dit, si une distinction apparaît à la conscience entre le nécessaire et le possible, en vertu de l'auto-activité, en tant que construction génétique aboutissant à la représentation effective de soi, alors sera développée une capacité à structurer l'écart de la non-identité de soi à soi.

Plusieurs questions demeurent ainsi ouvertes au fil de nos développements, portant sur la réflexion d'un processus de subjectivation qui entend s'identifier à la transition qui va de la pulsion, vers la découverte du désir. Il s'agit là d'autant de problèmes susceptibles d'orienter notre regard sur des horizons de recherche divers, notamment : Est-ce à dire que la psychanalyse est restreinte au champ du traitement de la névrose ? N'a-t-elle pas également une emprise sur la structuration du malade psychotique au moment de créer un *transfert dissocié* dans la cadre d'une psychothérapie institutionnelle<sup>754</sup> ? Une autre question qui découle pertinemment de cette dernière est la suivante : Comment peut-on se rapporter, dans la direction d'une réflexivité transcendantale, au questionnement des conditions matérielles qui rendent possible la production d'une capacité de subjectivation à l'intérieur d'une institution psychiatrique ?

Dans la suite de nos interprétations s'est acheminée une certaine compréhension du désir. Si elle demeure sur la trace d'une limitation ouverte à une dialectique interprétative, structurée en tant que réflexion dans le partage symbolique, le Moi y trouvera une issue au destin de la pulsion.

---

<sup>754</sup> Cf., OURY, Jean, *La décision, Séminaire 1985-1986*, La boîte à outils, Clinique de la Borde, 2015, Cour Cheverny.



## BIBLIOGRAPHIE

### ***I. Bibliographie primaire.***

#### *1. Ouvrages de J.G. Fichte.*

J.G. Fichte, « Die Wissenschaftslehre 1812. », in *id.*, Gesamtausgabe, Werke, Band II,13, Erich Fuchs, Reinhard Lauth, Hans Georg von Manz, Ives Radrizzani, Peter K. Schneider und Günter Zöller. (hrsg.), Stuttgart-Bad Canstatt 2002 ; traduction en français par Isabelle Thomas-Fogiel, FICHTE, Johann Gottlieb, *Doctrine de la Science de 1812*, PUF, Paris, 2005.

J.G. Fichte, « Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie. », in *id.*, Gesamtausgabe, Werke, Band I,6, Reinhardt Lauth, Hans Riwitzky (hrsg.), Stuttgart-Bad Canstatt 1981 ; traduction en français par Luc Ferry et Alain Renaut, FICHTE, Johann Gottlieb, *Sur l'Esprit et la Lettre en philosophie in Essais philosophiques choisis (1794-1795)*, VRIN, Paris, 1984.

J.G. Fichte, « Die Bestimmung des Gelehrten. », in *id.*, Gesamtausgabe, Werke, Band I,3, Reinhardt Lauth, Hans Jacob (hrsg.), Stuttgart-Bad Canstatt 1966. ; traduction en français par Jean - Louis Vieillard Baron, FICHTE, Johann Gottlieb, *Conférences sur la destination du savant*, VRIN, Paris, 1984.

J.G. Fichte, « Das System der Sittenlehre. », in *id.*, Gesamtausgabe, Werke, Band I,5, Reinhardt Lauth, Hans Riwitzky (hrsg.), Stuttgart-Bad Canstatt 1977. ; traduction en français par P. Naulin, FICHTE, Johann Gottlieb, *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la Science*, PUF, Paris, 1986.

J.G. Fichte, « Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer », in *id.*, Gesamtausgabe, Werke, Band I,2, Reinhardt Lauth, Hans Jacob (hrsg.), Stuttgart-Bad Canstatt, 1965 ; traduction en français par Alexis Philonenko, FICHTE, Johann Gottlieb, *Œuvres choisies de la philosophie première*, Vrin, Paris, 1999.

J.G. Fichte, « Die Wissenschaftslehre nova Methodo », in *id.*, Gesamtausgabe, Werke, Band IV,3, Reinhardt Lauth, Erich Fuchs (hrsg.), Stuttgart-Bad Canstatt 2000 ; traduction en français par Ives Radrizzani, FICHTE, Johann Gottlieb, *La Doctrine de la Science Nova Methodo*, L'Age d'homme, Lausanne, 1989.

## 2. *Ouvrages de Henri Maldiney.*

MALDINEY, Henri, *L'Existant* dans *Psychiatrie et existence*, MILLON, Grenoble, 1991.

MALDINEY, Henri, *Comprendre* in *Regard, Parole, Espace*, Éditions l'Âge d'Homme, Lausanne, 1973.

MALDINEY, Henri, *De la Transpassibilité* dans *Penser l'homme et la folie*, MILLON, Grenoble, 2007.

MALDINEY, Henri, *Psychose et Présence* dans *Penser l'homme et la folie*, MILLON, Grenoble, 2007.

MALDINEY, Henri, *Pulsion et présence* dans *Penser l'homme et la folie*, MILLON, Grenoble, 2007.

MALDINEY, Henri, *Art et existence*, Editions Klincksieck, coll. Esthétique, Paris, 2003.

MALDINEY, Henri, *Ouvrir le Rien, l'art nu*, Editions Encre Marine, La Versane, Fougères, 2003.

MALDINEY, Henri, *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, Editions du Cerf, Paris 2012.

## **II. Bibliographie secondaire.**

M. Altman et C. Coe, *The fractured Self in Freud and German Philosophy*, Palgrave Macmillan, U.K., 2013.

ASSOUN, Paul-Laurent, *Freud et Nietzsche*, PUF, Paris, 1980.

BARBARAS, Renaud, *L'essence de la réceptivité : transpassibilité ou désir ?* Conférence tenue le 13 octobre 2012 à L'ENS.

BARBARAS, Renaud, *L'Ouverture du Monde*, Les Éditions de la transparence, Lonrai, 2011.

BENOIT, Jocelyn, *Pulsion, cause et raison chez Freud* in *La Pulsion*, p. 113 – 138, VRIN, Paris, 2006.

BERNET, Rudolf, *Délire et réalité* in *Phénoménologie et pathologies mentales*, Études Phénoménologiques n.15, Ousia, Grèce, 1992.

BERNET, Rudolf, *Force, pulsion, désir*, Vrin, Paris, 2013.

BERTINETTO, Alessandro, « Philosophie de l'imagination, philosophie comme imagination in Fichte » , *la philosophie de la maturité. Tome I, les derniers exposés de la doctrine de la science*, VRIN, Paris, 2013, p. 61-86.

BINKELMANN, Christoph, « Phänomenologie der Freiheit », in *Fichte Studien*, n.27, Rodopi, Amsterdam, 2006.

BUTLER, Judith, *Sujets du désir*, PUF, Paris, 2011.

DAVID-MÉNARD, Monique, « Les pulsions caractérisées par leurs destins : Freud s'éloigne-t-il du concept philosophique de Trieb ? » in *Revue germanique internationale*, mis en ligne le 29 juillet 2011, URL : <http://rgi.revues.org/924>, CNRS Éditions.

DE PASCALE, Carla, « Die Treiblehre bei Fichte », in *Fichte Studien*, n.6, Rodopi, Amsterdam, 1994.

DERROITTE, Élise, *L'esthétique pulsionnelle de Fichte comme théorie de l'auto-crédation* in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2015/1 Tome 140, p. 37 – 56.

GODDARD, Jean-Christophe, *Souffrance et subjectivité, Levinas critique de Fichte dans le chapitre IV d'Autrement qu'être* in [www.academia.edu](http://www.academia.edu).

GODDARD, Jean-Christophe, *Pulsion et réflexion chez Fichte*, VRIN, Paris, 2006.

GODDARD, Jean-Christophe, *Violence et Subjectivité*, Vrin, Paris, 2008.

GODDARD, Jean-Christophe, *Mysticisme et folie*, Desclée de Brouwer, Paris, 2002.

JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, PUF, Paris, 1984.

LE GUEN, Claude, *Dictionnaire freudien*, PUF, Paris, 2008.

LENOBLE, Jacques, *Jouissance unienne et limitation de la jouissance*, in *Les Carnets du Centre de philosophie du Droit*, n.165, 2015.

LENOBLE, Jacques, *Le dernier enseignement de Lacan : vers une approche réflexive du Un réel*, Les Carnets du Centre De Philosophie de Droit, n.165, Louvain-la-Neuve, 2015.

MAESSCHALCK, Marc, (2012), « Esthétique et psycho-analyse. La réponse du jeune Fichte à Schiller concernant l'éducation », *Revue Philosophie*, Bucarest, p. 5 – 22.

MAESSCHALCK, Marc, *Le langage philosophique comme langage spéculatif. Philosophie scientifique et philosophie populaire chez Fichte* in *Revue philosophique de Louvain*, Belgique, 2014.

MAESSCHALCK, Marc, «*Typique transcendante et typique phénoménologique - III. Le dépassement fichtéen de la typique kantienne* », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°63, 2000.

MAZZÚ, Antonino. *Le Soi dans la maladie, considérations à partir de Ludwig Binswanger et Henri Maldiney* in *Bulletin d'Analyse phénoménologique*, vol.8, 2012.

MURAKAMI, Yasuhiko, *Hyperbole. Pour une psychopathologie lévinasienne*, Association pour la promotion de la phénoménologie, Amiens, 2008.

MURAKAMI, Yasuhiko, *Le passé imaginaire pour un bébé avorté et l'appel chez Maldiney*, Revue numéro 12, *Annales de la phénoménologie* 2013, Association pour la promotion de la phénoménologie, p. 237-254.

MURAKAMI, Yasuhiko, *Levinas phénoménologue*, MILLON, Grenoble, 2001.

RICHIR, Marc, *Phantasia, Imagination, Affectivité*, MILLON, Grenoble, 2004.

RICHIR, Marc, *De la négativité en phénoménologie*, MILLON, Grenoble, 2014.

RICHIR, Marc, *Phénoménologie et Institution symbolique*, MILLON, France, 1988.

RICOEUR, PAUL, *De l'Interprétation, essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris, 1965.

RIVIALE, Philippe, *Johann Fichte, Éveil à l'autonomie*, Critique de la Politique Payot, Paris, 2012.

ROMANO, Claude. *L'événement et le Monde*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.

SCHNELL, Alexander, *En voie du réel*, Hermann Éditeurs, 2013, Paris.

SCHNELL, Alexander, *L'effondrement de la nécessité*, MILLON, Grenoble, 2015.

VAYSSE, Jean-Marie, *L'Inconscient des modernes*, Gallimard, Paris, 1999.

VAYSSE, Jean-Marie, « Dynamique et subjectivité selon Fichte : effort, pulsion, aspiration », in *Revue Germanique Internationale*, tome 18, 2002, p.149 – 160, mise en ligne le 26 septembre 2011.

ZÚÑIGA, Santiago, «L'événement : accueil de l'imprévisible ?», paru dans la revue de recherches phénoménologiques *Horizon* de l'Université de Saint-Pétersbourg, année 2013, numéro 2, p.38 – 49.

ZÚÑIGA, Santiago, *La pulsion: entre détermination objective et sens de l'Auto-activité. Maldiney lecteur de Fichte*. Eikasia 57, p. 313 – 326, 2014.

### III. Autres.

- ALTHUSSER, Louis, *Écrits sur la psychanalyse, Freud et Lacan*, STOCK/IMEC Éditions, Paris, 1993.
- BINSWANGER, Ludwig, *Introduction à l'analyse existentielle*, Les éditions de Minuit, Paris, 1971.
- BLANKENBURG, Wolfgang, *La perte de l'évidence naturelle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991.
- BLANKENBURG, Wolfgang, *Phénoménologie et psychothérapie* in *Psychiatrie et Existence*, MILLON, Grenoble, 1991.
- FREUD, Sigmund, *Au-delà du principe de plaisir*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2010.
- FREUD, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, PUF, Paris, 1971.
- FREUD, Sigmund, *Pulsions et destins de pulsions* dans *Métopsychoanalyse*, Folio Gallimard, Paris, 1993, p. 17-18.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2006.
- KANT, Emmanuel, *La Critique de la Raison Pure*, Éditions Gallimard, Sarthe, 1997.
- LACAN, Jacques, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966.
- LACAN, Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, S.XI., Seuil, Paris.
- LEVINAS, Emmanuel, *Transcendance et Hauteur* in *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Cognac, 1994.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1971.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 2011.
- MITCHELL, Stephen, *Relationality : From attachment to Intersubjectivity*, Routledge, New York, 2000.
- OURY, Jean, *La décision, Séminaire 1985-1986*, La boîte à outils, Clinique de la Borde, Cour Cheverny, 2015.
- PANKOW, Gisela, *L'Homme et sa psychose*, Flammarion, France, 1983.
- PANKOW, Gisela, *L'homme et son espace vécu*, Aubier Éditions, Paris, 1986.
- PANKOW, Gisela, *L'Être-là du schizophrène*, Flammarion, France, 2006.
- SCHÜTZ, Alfred, *On multiple realities* in *Collected papers, vol.1*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1962.

WINICOTT, Donald, *Jeu et réalité*, Gallimard, Paris, 1971.