

QU'EST-CE QUE L'HOMME ?
PHILOSOPHIE / PSYCHANALYSE

Hommage à Alphonse De Waelhens
(1911-1981)

EXTRAIT

Bruxelles
Facultés universitaires Saint-Louis
Boulevard du Jardin botanique 43
1982

1982

L'homme n'est pas lui-même

A propos de la thèse freudienne
du « refoulement manqué »

par

Rudolf BOEHM

La « philosophie de la conscience » n'est plus à la mode. Et pourtant « prendre conscience » et « rendre conscient » sont peut-être les devises les plus universellement populaires de notre époque. Et l'« être conscient » est non seulement considéré comme un bien évident et salutaire pour tout rapport à soi, à autrui ou pour tout rapport social, mais on semble même attendre d'une « prise de conscience » le dépassement décisif de toute aporie, de toute problématique réelle et de toute « aliénation ». Même des marxistes et des « matérialistes » ont « refoulé » l'avertissement de Marx, visant Hegel, selon lequel le prétendu dépassement d'une aliénation par la seule « prise de conscience » non seulement ne dépasse pas cette aliénation dans la réalité, mais peut, au contraire, servir à l'éterniser et à en empêcher tout dépassement réel.

Le paradoxe est que l'idéal de la « prise de conscience » est étroitement lié à une certaine vulgarisation de la psychanalyse freudienne, c'est-à-dire d'une pensée de l'inconscient. C'est que, du moins selon l'entente la plus répandue de celle-ci, l'inconscient est essentiellement ce qui a été « refoulé » de la conscience, que ce refoulement rend malade et que, par conséquent, pour éviter ou surmonter la maladie, il faut et il suffit de « prendre conscience » ou de faire « prendre conscience » de l'inconscient refoulé.

Il y a trois faits auxquels, sous ce rapport, on ne fait plus attention :

1° Si la « prise de conscience » d'un refoulé offre à ce dernier une libération et peut lui assurer un libre épanouissement, du moins

sur le plan même de la conscience, elle ne peut le faire sans « refouler » à son tour le refoulant, ce qui auparavant refoulait le refoulé. Est-ce donc que toute « prise de conscience » serait elle-même et indissolublement un nouveau refoulement ?

2° C'est ce qui apporte un poids supplémentaire à une seconde question qui touche le présupposé fondamental qui, sous ce rapport, semble avoir été érigé en dogme : éliminer tout refoulement, prendre conscience de tout sans permettre aucun refoulement, est-ce effectivement salubre et souhaitable toujours, partout et en toute circonstance ? Il y a, à ce sujet, un texte de Merleau-Ponty, d'autant plus remarquable que, manifestement, il y entend exposer simplement, sans aucune critique, l'idée freudienne du refoulement : « car le refoulement dont parle la psychanalyse consiste en ceci que le sujet s'engage dans une certaine voie, — entreprise amoureuse, carrière, œuvre, — qu'il rencontre sur cette voie une barrière, et que, n'ayant ni la force de franchir l'obstacle ni celle de renoncer à l'entreprise, il reste bloqué dans cette tentative et emploie indéfiniment ses forces à la renouveler en esprit. Le temps qui passe n'entraîne pas avec lui les projets impossibles, il ne se referme pas sur l'expérience traumatique, le sujet reste toujours ouvert au même avenir impossible, sinon dans ses pensées explicites, du moins dans son être effectif » (1). Avant toute discussion de l'orthodoxie freudienne de cette interprétation phénoménologique du refoulement, il faut constater que le refoulement y est décrit, en fait, comme un non-refoulement, et celui-ci comme l'état maladif. Il faut y insister avant cette discussion, parce que ceci nous amène à notre troisième point, concernant précisément la question de l'« orthodoxie freudienne ».

3° A-t-on assez fait attention au fait que Freud lui-même, à un moment et dans un contexte crucial, a affirmé, ou admis, explicitement que ce qui rend malade, sous la forme de la névrose aussi bien que sous celle de la psychose, n'est point le refoulement en tant que tel, mais tout au contraire le fait qu'un refoulement (ou ce qui lui correspond dans le cas de la psychose) échoue ? (Ceci n'est pas une question purement rhétorique puisque je me trouve dans

(1) *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 98.

l'impossibilité de prendre connaissance de l'ensemble de la vaste littérature psychanalytique.)

Je me permets de rappeler le contexte de cette affirmation, ou concession, de Freud lui-même. En 1924, Freud consacre un bref article à « La névrose et la psychose », il s'y confronte donc le plus explicitement possible à ce qui, finalement, forme le problème de base de la recherche psychanalytique. A la racine de ces deux formes de maladie, il y a selon ce texte une « tension conflictuelle », caractéristique de toute existence, entre ces deux « facteurs » dont le Moi est fondamentalement dépendant : ses pulsions et le monde extérieur. Suit la fameuse formule : la névrose prend naissance si « le Moi, dans une telle tension conflictuelle, reste fidèle à sa dépendance par rapport au monde extérieur et tente de bâillonner le ça » ; la psychose, s'« il se laisse emporter par le ça et, par là, arracher à la réalité » (2). Le « bâillonnement » des pulsions, dans la névrose, est appelé refoulement ; au fait de se laisser, dans la psychose, « arracher » à la réalité, Freud hésite à donner un nom bien déterminé ; comme l'analogie qu'il veut souligner est néanmoins évidente, nous nous autoriserons, dans la suite, à parler là encore d'un « refoulement », cette fois-ci de la « réalité ». (Nous trouverons un peu plus loin une justification supplémentaire pour l'adoption de ce double emploi du terme de « refoulement » dans le fait que Freud a finalement conçu la « tension conflictuelle » dont il est question ici comme un « conflit d'ambivalence » entre deux pulsions.) — Or, quelques mois plus tard, Freud a fait suivre l'article cité d'un autre, intitulé « La perte de réalité dans la névrose et dans la psychose » (également 1924 ; étrangement, ce deuxième article précède, dans l'édition *Imago*, le premier). Et ici, il précise — c'est manifestement pour cette seule précision qu'il a écrit cet autre article — que le refoulement d'une pulsion à la faveur des exigences de la réalité, constitue, certes, la « situation initiale de la névrose », mais que « la névrose elle-même » est « le résultat d'un refoulement qui a échoué » (3) ; et que « quelque chose d'analogue peut s'observer effectivement dans le cas de la psychose » (4).

(2) *Gesammelte Werke*, vol. XIII, p. 390.

(3) *Ibid.*, pp. 363 sq. ; le dernier bout de phrase souligné par moi

(4) *Ibid.*, p. 365 ; souligné par moi.

Qu'est-ce à dire ? Est-ce que tout ce qu'on pense, du moins dans le grand public, de la psychanalyse, s'écroule et se renverse ? Ou bien pas grand'chose ne serait-il changé en ce qui concerne l'idée et le travail de la psychanalyse parce que, de toute façon, selon Freud et en réalité, *tout* refoulement serait toujours condamné à échouer, en sorte que tout refoulement rendrait toujours inévitablement malade et que la tâche consisterait toujours à éviter ou à surmonter tout refoulement ? Ou bien faut-il prendre Freud à la lettre et conclure que ni un refoulement ne rend, en tant que tel, malade, ni une prise de conscience n'est, en tant que telle, salutaire, mais que tout le problème d'une existence saine est d'opérer des refoulements effectivement réussis ?

* * *

Dans cette dernière hypothèse, la question qu'il faut se poser serait celle de savoir comment, sous quelle forme et à quelles conditions un « refoulement » serait, éventuellement, capable de réussir pleinement. C'est cette question à laquelle je voudrais tenter de répondre par la présente étude. Toutefois, avant d'aborder cette question, je voudrais faire changer quelque peu les termes du problème, suivant par là, si je l'entends bien, des indications données par Freud ultérieurement, mais en fait aussi déjà antérieurement à 1924, à savoir dès l'étude « Au-delà du principe de plaisir » (1920). Je me réfère au fait que, selon Freud, la tendance à tenir compte des exigences de la « réalité » peut ou doit être attribuée, elle aussi, à une pulsion ou, au pluriel, aux « pulsions du Moi » qui seront à leur tour finalement identifiées à la « pulsion de mort » ; et que par là-même, il ne faut plus identifier ce qui est refoulé dans la névrose et ce qui nous arrache à la réalité dans la psychose, aux « pulsions » en général, mais à celles seulement qui ressortissent à la « pulsion de l'Eros ». La « tension conflictuelle », constitutive de toute existence, qui est à la base de la névrose aussi bien que de la psychose, devient alors, comme on vient déjà de le noter, le « conflit d'ambivalence » qui existe entre pulsions de mort et pulsions érotiques. La névrose, elle, se présente lorsque le Moi « reste fidèle » à sa pulsion de mort et « tente » (sans succès ou du moins sans succès entier) de « bâillonner » ses pulsions érotiques ; et la psychose, lorsque le Moi « se laisse

emporter » par ses pulsions érotiques et, par là, « arracher » à sa pulsion de mort, sans qu'il puisse y arriver vraiment.

Mais ce à partir de quoi les termes du problème changent d'abord par rapport à nos idées habituelles, c'est le fait, auquel nous revenons à présent, que névrose et psychose prennent leur origine dans un refoulement échoué, de l'Eros dans le cas de la névrose, de la pulsion de mort dans celui de la psychose. Immédiatement, le renversement suivant se présente à l'esprit. Si la névrose consiste dans le fait que le sujet *ne réussit pas* à refouler (entièrement) ses pulsions érotiques, et si la seule force susceptible de tenter, de réussir ou de manquer un tel refoulement, c'est une autre pulsion, celle de mort, alors la question se pose de savoir si la véritable origine de la maladie réside, non pas dans une puissance écrasante de cette pulsion de mort qui « bâillonne » (ou « garrotte ») les pulsions érotiques, mais tout au contraire dans un *pouvoir par trop faible de la pulsion de mort* pour refouler effectivement les pulsions érotiques, ou encore, dans une *force surdéveloppée de ces pulsions érotiques* elles-mêmes. En termes plus simples, le malade *névrotique* serait alors celui *qui veut par trop aimer et ne sait pas assez mourir*.

Inversément, si la psychose consiste dans le fait que le sujet *ne réussit pas* à refouler (entièrement) ses pulsions de mort, et si la seule force susceptible de tenter, de réussir ou de manquer ce refoulement, ce sont les pulsions érotiques, alors la question se pose de savoir si la véritable origine de cette maladie réside, non pas dans une puissance démesurée de ces pulsions érotiques qui l'« arrachent » à la réalité, mais tout au contraire dans un *pouvoir par trop faible des pulsions érotiques* pour refouler effectivement la pulsion de mort, ou encore, dans une *force surdéveloppée et irrépressible de cette pulsion de mort*. En termes simples, le malade *psychotique* serait alors celui *qui veut par trop mourir et ne sait pas assez aimer*.

* * *

Dans cette nouvelle présentation de la situation de base, on maintient provisoirement, comme Freud, l'idéal de santé qui consisterait dans un « équilibre intérieur » des deux pulsions. Il nous faudra revenir sur la question de savoir si cet idéal peut effectivement être

retenu. En attendant, examinons d'abord une autre question, celle de savoir en quoi peut bien consister la force « démesurée » de l'une des pulsions et le pouvoir « par trop faible » de l'autre qui y répond dans chacun des deux cas. Tentons d'y voir plus clair sur la base de la constatation de ce qui, de toute façon, est le résultat du refoulement manqué : un mélange des deux pulsions, un « alliage » ou une « fusion de pulsions », comme dira Freud. Le fait primordial ne serait donc même pas la démesure ou la faiblesse de l'une ou de l'autre pulsion, mais le fait que, dans le cas du névrotique, il se mêle toujours à son désir de mort un élément d'accrochage à l'amour, et dans le cas du psychotique, il se mêle toujours à son désir érotique un élément d'accrochage au désir de mort. Certes, ce fut, dès le départ l'évidence même. Mais les choses se précisent, en ce sens qu'il nous faudra dorénavant admettre une opposition irréductible et irréconciliable entre ce qui est nommé ici « amour » et « désir de mort », contrairement à l'idéal de « conciliation » imposé, selon Freud qui semble y souscrire, par le sur-moi (5). La *démesure* de l'une ou de l'autre des pulsions, ne consisterait-elle pas dès lors précisément dans le fait qu'une des pulsions tenterait de s'infiltrer elle-même dans la pulsion contraire, et l'*affaiblissement* de cette dernière dans le fait qu'elle ne réussirait pas à renoncer entièrement à la pulsion démesurée ? Le malade *névrotique* serait alors, plus précisément, celui qui ne sait pas vraiment mourir parce qu'il maintient, en son désir de mort même, toujours encore un désir d'aimer; et le malade *psychotique*, celui qui ne sait pas vraiment aimer parce qu'il maintient, en son désir d'aimer même, toujours encore un désir de mort.

* * *

Arrivé à ce point, nous sommes bien obligé à présent de renoncer, comme idéal d'une existence saine, à la conciliation des pulsions érotiques et de mort. C'est, au contraire, cette conciliation, ou cet idéal, qui rendrait malade. Mais dans ces conditions, le problème d'une existence saine se pose pour nous, à première vue du moins, sous une forme plus insoluble encore que pour Freud, pour qui ce

(5) *Ibid.*, p. 390.

fut un problème d'équilibre. C'est qu'à ce qu'il semble, nous ne pourrions plus chercher les moyens d'une existence saine que dans une vie d'amour, exclusif de tout désir de mort, ou dans une vie destinée simplement à la mort, à l'exclusion de tout désir d'amour.

Mais peut-être qu'ici encore, Freud lui-même peut nous aider à sortir de l'impasse. Au fait, il ne nous parle pas seulement en termes généraux de l'idéal d'une « conciliation » des deux « dépendances du moi » (ou des deux pulsions), mais il dit en fin de compte ceci : « Nous appelons normal et « sain » un comportement qui réunit en lui les deux réactions, qui renie aussi peu la réalité que la névrose, mais *ensuite* (je souligne) s'emploie, comme la psychose, à transformer cette réalité » (6). Le mot crucial dans cette parole de Freud, ne serait-il pas l'« ensuite » ? Autrement dit, la « santé » d'une existence ne reposerait-elle pas sur une mobilité, une agilité qui la rendrait capable précisément, de ne pas tenter de « concilier » et de ne pas confondre son désir d'aimer et son désir de mort, mais de s'abandonner entièrement, tantôt à l'un et tantôt à l'autre ? Ne serait-ce pas par là-même que la vie mériterait le nom de vie ?

Reste toujours la question de savoir comment un tel « refoulement » entier, soit du désir d'aimer par un être consciemment motivé par son unique désir de mort, soit du désir de mort par un être consciemment motivé par son unique désir d'aimer, peut jamais réussir, à supposer que les deux pulsions soient également inséparables de l'existence humaine. Reste également à savoir de quelle manière un être qui aurait entièrement refoulé, à un moment donné, l'une de ses deux pulsions, pourrait en effet maintenir cette mobilité dont on vient de parler et retrouver un désir entièrement refoulé.

A l'une aussi bien qu'à l'autre question, nous avons une seule réponse à proposer : on ne peut « s » abandonner entièrement à son désir de mort ou à son désir d'aimer, qu'en s'abandonnant, chaque fois sous une forme différente, à *autrui*; et on ne peut, de là, retrouver le désir abandonné que, à nouveau, sous deux formes différentes, *par autrui*. Et cela pourrait enfin confirmer concrètement et élucider ce qu'on a dit de tout temps : l'homme n'est pas lui-même. En effet, il est toujours deux choses, inconciliables : désir

(6) *Ibid.*, p. 365.

d'aimer et désir de mort. Il ne peut être les deux à la fois. Et pour être l'un *ou* l'autre, il doit *être* l'un *et* l'autre, à savoir autrui. Il doit toujours, sous peine de devenir malade, s'abandonner soi-même, à savoir son désir d'aimer ou son désir de mort, à autrui.

Après tant de raisonnements et de constructions — j'admets n'avoir fait autre chose que d'élaborer une hypothèse à partir des trois observations énumérées au début de cette étude —, tentons une description.

Les multiples rapports existant entre les hommes et, bien entendu, les femmes, peuvent, à ce qu'il me semble, être ramenés à deux rapports fondamentaux, par ailleurs strictement corrélatifs l'un de l'autre. A première vue, ces rapports fondamentaux se présentent ainsi : l'un (ou l'une) a quelque chose à dire ou à donner à l'autre, l'autre, quelque chose à entendre ou à recevoir de l'un (ou de l'une). L'un (ou l'une) fait appel à l'autre, l'autre répond à cet appel de l'un (ou de l'une). Il n'y a rapports entre les hommes (et les femmes) que lorsqu'ils ont quelque chose à donner l'un à l'autre et/ou à recevoir l'un de l'autre.

En fait, ces rapports sont un peu plus compliqués. L'un *a besoin* de l'autre; comme besoin, il *l'éprouve*. Il fait appel à l'autre dont il désire disposer, qu'il entend déterminer et prendre à son service. L'autre *s'intéresse* à l'un, un intérêt qu'en tant que tel il n'éprouve pas, mais *comprend*. Il le laisse faire appel à lui, il désire précisément que l'un ait besoin de lui, il se substitue à l'un pour pourvoir à ses besoins, il se laisse déterminer par ceux-ci et se met au service de celui qui fait appel à lui (7).

(7) L'emploi que je fais ici et en ce qui suit des mots « besoin » et « intérêt » et qui ne s'accorde que très imparfaitement avec l'usage courant, dérive d'une part d'une distinction terminologique que je voudrais introduire entre un « besoin » comme une dépendance *sentie* (c'est la définition de Feuerbach) et un « intérêt » comme une dépendance *supposée*, mal ou bien comprise ou connue. D'autre part, j'admets ici qu'on fasse appel à autrui parce qu'on en sent le *besoin* (ce faire appel à autrui apparaît alors, dans ma terminologie, comme un acte « désintéressé »), et qu'on réponde à l'appel d'autrui parce qu'on *s'intéresse* à son sort (alors que normalement, on appelle « désintéressé » le dévouement aux besoins d'autrui). — C'est peut-être une mauvaise habitude d'attendre d'une description qu'elle soit en parfait accord avec le langage usuel. S'il faut concevoir les choses autrement qu'on le fait d'habitude, il faut aussi les exprimer autrement.

Pour une considération superficielle, le rapport de l'un à l'autre apparaît comme un rapport de domination, et son désir comme une « volonté de puissance », le rapport de l'autre à l'un, comme un rapport de soumission, et son désir comme « charité ». En fait, les deux rapports (qui ne se réalisent, bien entendu, que comme un seul rapport ambivalent) impliquent aussi bien une relation de puissance qu'un caractère d'abnégation de soi ou de « générosité ». Celui qui fait appel à autrui désire certes disposer de lui et devenir son maître, mais en fait, pour le devenir, il doit s'abandonner à lui, lui faire confiance et se laisser remplacer par lui. Celui qui veut servir l'autre fait certes preuve de dévouement, il s'abandonne, lui, au service d'autrui, mais en même temps, il « rend sien » le désir de l'autre, se l'approprie, se « substitue » à l'autre et occupe la position de puissance qu'il obtient du fait qu'il se rend indispensable à celui qui dépend de sa serviabilité (8).

Considérons à présent la situation qui se présente lorsque la confiance que l'un fait à l'autre, et le dévouement que consacre l'autre à l'un, sont entiers. En ce cas, ni l'un ni l'autre n'est plus entièrement lui-même. L'un abandonne complètement son intérêt à la serviabilité de l'autre, il devient lui-même complètement désintéressé; l'autre abandonne tous ses besoins à la confiance que lui fait l'un, il se comporte comme si lui-même n'éprouvait aucun besoin propre à lui. En fait, l'un a réussi à transférer entièrement sur l'autre tout désir de se mettre au service d'autrui, tout désir aussi, par là, d'être indispensable pour autrui et d'être quelqu'un dont les autres ont besoin. Entièrement désintéressé, il laisse les choses prendre leur cours, ne faisant plus confiance qu'à autrui. L'autre a réussi à transférer entièrement sur l'un tout désir de disposer d'autrui et d'influer sur lui, tout désir aussi, par là, de déterminer lui-même le but de son existence et d'y orienter également, au besoin, le comportement de l'un. Dépourvu de tout besoin personnel, il se

(8) Il me semble que M. Levinas et d'autres qui soulignent fortement la portée morale du dévouement et de la « substitution » à autrui par opposition à toute « volonté de puissance », ont tendance à négliger le fait qu'un dévouement ne peut que répondre à quelque appel et qu'il faut donc reconnaître une dimension morale à cet appel aussi, quoiqu'il soit, en un sens, à l'origine de la dimension du politique; tout comme, par ailleurs, une dimension politique est aussi impliquée dans tout comportement proprement moral.

consacre à la besogne qui lui est imposée par l'un, au service, c'est-à-dire au travail, il n'est plus que pur dévouement à autrui (9).

On appelle le comportement de ce dernier, engagement : on l'engage avec succès, il s'engage à accomplir le désir des autres. Ce désir des autres s'impose à lui, selon son intérêt, pour la seule raison que ce désir est effectivement le désir des autres, sans qu'il s'arrose le droit d'examiner et de mettre en question le bien-fondé et le sens raisonnable de ce désir. On appelle le comportement du premier, contemplation : on se désengage avec succès, on ne s'engage plus à rien, on n'intervient plus en rien. Il ne reste plus que le besoin que les autres pourvoient aux besoins d'une existence réduite à la pure contemplation des choses et de leur cours invariable.

Si alors il était possible d'associer, d'une part, ce comportement purement contemplatif au désir de mort dont parle Freud, et d'autre part, ce comportement engagé au désir d'aimer freudien, les « transferts » dont il vient d'être question, de tout dévouement ou de toute confiance à autrui, ne constitueraient-ils pas les seules issues à la « tension conflictuelle » ou au « conflit d'ambivalence » par le refoulement d'une des pulsions, qui n'échouerait pas, sur autrui ?

* * *

En ce qui concerne la question même de savoir si les rapports à autrui décrits ici peuvent être légitimement associés aux pulsions analysées par Freud, nous y reviendrons dans le contexte de la conclusion de la présente étude. A présent, nous devons nous attaquer au problème déjà formulé plus haut, à savoir de quelle manière un sujet qui aura entièrement transféré une de ses pulsions fondamentales à un autre, pourra jamais la retrouver et maintenir par là cette mobilité de son existence qui, selon nous, en constitue la condition de santé vitale.

En fait, la solution de ce problème est simple. Inévitablement, pour ainsi dire, celui-là même qui se sera retiré dans un parfait

(9) Quant, par exemple, au travail dit intellectuel, il faut distinguer entre la recherche qui, elle, est en principe de l'ordre du dévouement à autrui, et le travail d'enseigner ou d'écrire ou la publication qui, manifestement, font appel à autrui. Il est vrai que, trop souvent, le dévouement à autrui fait défaut dans la recherche, et l'enseignement ne témoigne que d'un intérêt de l'enseignant à se substituer à ses auditeurs.

désintéressement au sens décrit plus haut et ne manifestera plus que ses besoins propres en faisant appel à autrui, rencontrera à son tour l'appel qui sera fait à lui par d'autres qui se trouvent précisément dans une situation analogue à la sienne. Par là, par le besoin éprouvé par d'autres aussi, et peut-être plus profondément, de faire appel à autrui, il se trouvera constamment interpellé lui-même et interrompu dans son état de contemplation. Par là encore, et donc par autrui, il est assuré de retrouver la chance d'une existence intéressée.

Et celui-là qui aura renoncé à tout besoin propre pour ne s'intéresser plus qu'aux besoins d'autrui, rencontrera à son tour, et inévitablement, un besoin qu'il éprouvera de faire appel à autrui, ne fût-ce que du fait qu'il se trouve incapable de pourvoir aux besoins de celui auquel il s'est dévoué à moins de faire à son tour appel à l'aide de tiers. Il aura besoin, à son tour, de l'intervention d'autres qui, précisément, partagent son intérêt, sont intéressés comme lui à ce qu'il soit fait appel à eux par autrui. Par là, par le besoin éprouvé par lui-même de faire appel à autrui pour accomplir la tâche qu'il aura prise sur lui, il se trouvera arraché à son état de pur dévouement. Par là encore, et donc toujours par un rapport à autrui, il est assuré de retrouver la chance d'une existence vouée à ses besoins propres.

C'est la vie en commun ou le fait que l'homme ne peut être solitaire sous peine de tomber malade psychiquement (avant même de l'être physiquement) qui nous assure de cette mobilité dans la poursuite de nos pulsions, inconciliables entre elles, dont nous disions qu'elle est seule à mériter le nom d'une vie saine.

Concrètement, cette mobilité se manifeste par exemple sous la simple forme d'une conversation où il est demandé aux deux interlocuteurs d'alterner entre la communication désintéressée de ce qu'on a à transmettre à l'autre et l'écoute intéressée de ce que l'autre désire, lui, communiquer à son tour.

* * *

Sur la base de ce qui précède, il y a lieu ici de se prononcer plus succinctement sur la question de la déviation, sur la cause première

des états névrotique et psychotique. Ils auront tous les deux pour origine, tout simplement, une incapacité à vivre en commun, l'incapacité du vrai désintéressement ou à faire vraiment appel à autrui (dans le cas de la névrose) ou l'incapacité du vrai dévouement ou à laisser vraiment faire appel à soi et à s'engager (dans le cas de la psychose). Concrètement, le sujet porté à la névrose, lorsqu'il fait appel à autrui, ne lui fera pourtant pas vraiment confiance, ne s'abandonnera pas vraiment à lui, mais cherchera à le contrôler, à le surveiller et à se réserver le droit de se substituer à nouveau soi-même à lui. Le sujet porté à la psychose, au contraire, lorsqu'il se dévoue aux besoins d'autrui, aura tendance à mettre leur légitimité en question et à ordonner soi-même ce qui, selon lui, constitue le véritable besoin de l'autre. Au fond, le maladif, dans les deux cas, est la solitude. Celle-ci réside dans l'incapacité à tout reniement de soi (au profit d'autrui, mais aussi de « soi »), soit au renoncement à son intérêt propre (dans le cas de la névrose), soit au renoncement à ses besoins propres (dans le cas de la psychose); ou encore dans l'incapacité d'admettre (sur le plan de la « conscience ») cette nécessité alternative.

C'est, selon Freud, nous l'avons noté, le « sur-moi » qui érige en exigence la « conciliation » permanente des deux « pulsions », le maintien de leur « équilibre intérieur » ou, en d'autres termes, la solitude qui rend malade.. Ce sur-moi, par là, a quelque chose de divin, il représente un désir d'existence divine ou un refus d'être mortel ou natal (natif, naïf). En effet, n'a-t-on pas attribué à Dieu seul une existence par laquelle il est la condition indispensable de tout être et aussi la raison suffisante de tout être ? De même, l'idéal du sur-moi peut aussi se décrire en ces termes : le malade névrotique veut bien être la raison suffisante du dévouement d'autrui, mais il n'est pas prêt pour autant à renoncer à se rendre indispensable soi-même; et le malade psychotique veut bien se laisser déterminer dans son être par autrui, mais il ne parvient pas pour autant à renoncer à déterminer à son tour ce que doit demander l'autre auquel il fait semblant de se dévouer.

Dieu, en ce cas, se présente comme l'idéal de l'homme qui, s'il veut être comme Dieu, veut être soi-même absolument, et se refuse à ne pouvoir être qu'en commun. Etre-en-commun qui n'est pas, d'après

tout ce qu'on vient de dire, un état moindre auquel l'homme se trouve de fait réduit, mais l'être qui lui offre toutes ses chances d'une existence saine.

* * *

Pour conclure, il faut dire un mot sur cette question de savoir s'il peut être permis d'associer les comportements décrits ici au plan existentiel, aux pulsions dont l'existence est déduite par la psychanalyse, comme par exemple le comportement engagé, le dévouement, le reniement de ses besoins propres, à la pulsion d'amour, ou le comportement contemplatif, la confiance, le désintéressement, à la pulsion de mort. Ne s'agirait-il pas là de méconnaître l'abîme qui sépare la dimension de l'inconscient, d'une part, et, de l'autre, toute idée qui relève d'une conscience « morale » ?

A moins que l'admission d'un tel « abîme » ne relève, elle encore, d'une fixation sur cette immobilité d'une vie consciente qui se présente précisément, selon nous, selon Merleau-Ponty, mais aussi selon Freud lui-même, dans le cas de la maladie névrotique ou psychotique.

En ce qui concerne Freud, il faut d'un point de vue historique remarquer que la notion de « conscience » qui lui dicte sa terminologie, équivaut en fait à celle d'une conscience explicite, thématique et réfléchie, seule retenue par une certaine école empiriste depuis Locke. Dans une autre tradition, qui remonte à Leibniz et qui est aussi celle de la phénoménologie, la notion de conscience ne renferme pas moins les modes de conscience implicites, non-thématiques et préréfléchis. Ce sont ces derniers qui sont dénommés « préconscients » par Freud et, systématiquement considéré, l'« inconscient », celle qui s'oppose puissamment à être rendue « consciente », c'est-à-dire, à être rendue explicite, thématique et réfléchie.

Quoi qu'il en soit, et même quoi qu'il en soit du sens d'une psychanalyse qui consisterait à surmonter, néanmoins, cette résistance opposée par un inconscient à être rendu conscient, il me semble évident qu'aussi bien la valeur « cognitive » que la valeur thérapeutique de la psychanalyse doit reposer en fin de compte sur la possibilité de principe d'un échange entre le conscient et l'inconscient, ou encore sur la possibilité de traduire en termes existentiels (ou phénoménologiques) le langage des pulsions et inversement. En

un sens, Freud lui-même n'a pas fait autre chose que de proposer de pareilles traductions. Moi-même, je n'ai pas fait autre chose que d'en proposer une autre, un peu différente de celles formulées par Freud.

A vrai dire, il ne reste, sous ce rapport, qu'un seul problème, peut-être crucial. J'ai indiqué, à titre de traduction existentielle des pulsions « érotiques », l'engagement, le dévouement, le reniement de ses besoins propres, sans attribuer à ce comportement aucune connotation spécifiquement sexuelle; autrement dit, j'aurais substitué, contrairement à l'orthodoxie freudienne, un comportement « sublimé » à la pulsion d'Eros originelle. Mais à lire « Le malaise dans la culture », il me semble que Freud lui-même n'y a pu éviter que difficilement ce renversement, qui consiste à considérer les relations sexuelles comme une modification particulière d'une pulsion de vie plus originelle (mêlée, dans le rapport sexuel, de pulsion de mort ?), tout comme il y a admis que l'agression, elle, n'est qu'une modification d'une pulsion de mort (mêlée, en ce cas, de pulsions de vie). Le « purement sexuel » apparaîtrait alors comme quelque chose d'« érotiquement » impur. — Mais pour le démontrer, sur la base de l'ouvrage cité de Freud et phénoménologiquement, il faudrait une autre étude. Il va sans dire que je ne nierai point que les manifestations charnelles de l'être-en-commun joueront toujours un rôle privilégié dans l'existence des hommes et des femmes.

Tables des matières

	Pages
Avant-propos	VII
Alphonse De Waelhens (1911-1981)	1
Bibliographie d'Alphonse De Waelhens (1933-1981)	9
I. Philosophie, anthropologie	23
BRETON, S., <i>Fragment et totalité</i>	25
BRUN, J., <i>Qui est l'homme ?</i>	41
COPPIETERS de GIBSON, D., <i>Les Grecs et la question de l'homme.</i> <i>A propos d'une lecture de Sophocle par Heidegger</i>	53
DECLÈVE, H., <i>Kant et le plaisir de penser</i>	71
DELHOMME, J., <i>Lecture des philosophes</i>	87
FLORIVAL, G., <i>Reflet dans un regard. Phénoménologie de l'affectivité</i> <i>chez Sartre</i>	101
LEVINAS, E., <i>A. propos de Buber : quelques notes</i>	127
MALDINEY, H., <i>La prise</i>	135
PARAIN-VIAL, J., <i>Qu'est-ce que l'homme ?</i>	159
TILLIETTE, X., <i>Le moi et la mort</i>	185
VAN DE WIELE, J., P. Ricœur et M. Foucault. <i>Le concept de dis-</i> <i>cours</i>	205
II. Ethique, philosophie politique, philosophie de l'histoire	227
CÉLIS, R., <i>Aurore et déclin de l'Absolu. Des limites de l'histoire à</i> <i>l'ère des pages de variétés</i>	229
DHONDT, U., <i>La vie politique comme relation asymétrique</i>	249
DILLEN, A.-M., <i>Droits de l'« Homme » ?</i>	263
ELLUL, J., <i>L'étrange subversion du Christianisme</i>	275
ETIENNE, J., <i>Morale, universalité, intersubjectivité</i>	295
LADRIERE, J., <i>Philosophie et politique</i>	303
OLIVETTI, M. M., <i>Le problème de la communauté éthique</i>	325
PERELMAN, Ch., <i>La loi et le droit</i>	345
III. Philosophie de l'art	355
BIEMEL, W., <i>Art et philosophie</i>	357
DE KEYSER, E., <i>Le sculpteur et la matière</i>	377
FONTAINE-DE VISSCHER, L., <i>Les « Souliers » de Van Gogh et</i> <i>« l'Origine de l'œuvre d'art »</i>	391
TAMINIAUX, J., <i>Entre l'attitude esthétique et la mort de l'art</i>	401

	Pages
TROISFONTAINES, Cl., « <i>Le Thérapeute</i> ». A propos d'une toile de René Magritte	421
IV. Psychologie, psychiatrie, psychanalyse	441
BOEHM, R., <i>L'homme n'est pas lui-même. A propos de la thèse freudienne du « refoulement manqué »</i>	443
BUYSE, C., <i>Psyché intra muros. Une esquisse historique de l'hospitalisation psychiatrique</i>	457
CASSIERS, L., <i>Les psychiatres à la recherche d'une théorie</i>	471
DOLTO, F., <i>Les babouches d'Aboukasssem</i>	483
FLORENCE, J., <i>Les enseignements de la psychose. Les psychanalystes à la question</i>	495
MICHA, R., <i>Le « Don Juan slave »</i>	531
ORTIGUES, E., <i>Quel est l'objet de la psychologie ?</i>	549
PIRARD, R., <i>Le sublime et le pervers : Janus bifrons</i>	565
RICÉUR, P., <i>La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud</i>	591
SCHOTTE, J., <i>Comme dans la vie en psychiatrie... Les perturbations de l'humeur comme troubles de base de l'existence</i>	621
SZONDI, L., <i>De l'amour</i>	675
VERGOTE, A., <i>De « l'autre scène » de Freud à l'« Autre » de Lacan</i>	683
Liste alphabétique des auteurs	711
Liste des souscripteurs	713
Table des matières	723