

## Daseinsanalyse et psychanalyse : la question de l'inconscient

Françoise Dastur

Qu'en est-il du rapport à la théorie freudienne de ceux qui ont tenté d'élaborer, après la parution en 1927 de *Etre et temps* de Heidegger, une psychiatrie phénoménologique ? Telle est la question qu'il est légitime de poser puisqu'on sait que les deux plus grandes figures de la *Daseinsanalyse* ont entretenu avec Freud des rapports étroits.

Ludwig Binswanger, qui fut le premier à chercher dans la critique husserlienne du psychologisme des motifs de critique du naturalisme trop étroit et unilatéral de Freud, avant de découvrir, grâce à la lecture qu'il fit dès 1927 de *Etre et temps*, que les termes de vie et de conscience ne caractérisaient que de manière imparfaite l'être de l'homme, a pourtant été lié pendant plus de trente ans à Freud, comme l'atteste leur correspondance qui s'étale de 1908 à 1938 et qui a été publiée en 1992 en Allemagne<sup>1</sup>. Binswanger, qui a rencontré Freud pour la première fois en 1907, à l'âge de vingt-six ans, n'a en effet cessé d'entretenir un impossible dialogue avec celui dans lequel il voyait à la fois l'expérimentateur d'un nouveau concept de la nature qui englobe la *psychè* et l'inventeur d'une mythologie scientifique qui objective les phénomènes. Ce dialogue, qui avait commencé à l'époque où Binswanger, qui rédigeait alors sa thèse sous la direction de Jung, étudiait intensivement les œuvres de Freud, est au demeurant demeuré assez unilatéral. Binswanger, de vingt-cinq ans plus jeune, est demeuré jusqu'au bout plein d'admiration et de respect pour celui qu'il reconnaît comme un maître : « On ne se sent aussi petit devant personne d'autre » écrit-il dans son Journal après une visite chez Freud en septembre 1927. En revanche Freud, totalement fermé à la dimension philosophique des recherches de son élève, le traite avec une certaine condescendance : ne dépeint-il pas en effet Binswanger dans une lettre à Ferencsi, au retour de sa visite à Kreuzlingen de mai 1912, comme « extrêmement correct, sérieux et honnête », « peu doué », le sachant, et par conséquent « très modeste »<sup>2</sup>. A Binswanger, qui lui écrit à la suite d'une visite qu'il lui a rendue à l'occasion du colloque organisé pour son 80<sup>e</sup> anniversaire, au cours duquel il a prononcé un discours : « J'ai été heureux et ravi de vous revoir et de constater que nous sommes

---

<sup>1</sup> *Freud-Binswanger Briefwechsel 1908-1938*, Fischer, Frankfurt am Main, 1992. Voir la traduction française : Sigmund Freud-Ludwig Binswanger, *Correspondance 1908-1938*, Paris, Calmann-Lévy, 1995. Voir également L. Binswanger, « Mon chemin vers Freud » (1957) et « Souvenirs sur S. Freud » (1956) in *Analyse existentielle, psychiatrie clinique et psychanalyse. Discours, Parcours et Freud*, Paris, Gallimard, 1970.

<sup>2</sup> Les passages du Journal de Binswanger et de la lettre de Freud à Ferencsi sont cités in Freud-Binswanger, *Correspondance*, *op. cit.*, respectivement p. 270 et 155.

toujours proches l'un de l'autre »<sup>3</sup>, Freud répond, après lui avoir adressé des éloges pour sa diction, son érudition et son tact dans la contradiction : « Naturellement je ne vous crois tout de même pas (...) Il est probable que nous parlons sans nous entendre et il faudra des siècles pour que notre désaccord soit réglé »<sup>4</sup>.

Quant à Medard Boss, né en 1903, qui a fait son analyse didactique avec Freud en 1925 et travaillé de longues années (de 1929 à 1939) avec Jung, avant sa rencontre avec Heidegger en 1947, on peut dire que sa tentative de constituer une thérapie et une médecine préventive conforme où la mesure du *Dasein* (*daseinsgemäße*), projet qui est celui de son *Grundriß der Medizin*, paru en 1971, s'oppose de la plus radicale manière à la théorie que donne Freud de l'appareil psychique bien qu'il reconnaisse l'extrême fécondité de sa méthode thérapeutique<sup>5</sup>. L'analyse des entretiens qui ont réuni Medard Boss et Martin Heidegger pendant de longues années, à Zollikon et aussi au cours de vacances communes à Taormina, fait en effet clairement apparaître tout ce qui sépare l'analytique heideggérienne du *Dasein* de l'analyse freudienne de la *psychè*, puisqu'on a d'un côté le souci, les existentiels, le soi, de l'autre, la pulsion, les instances psychiques, le moi, et que ce qui supporte tout l'appareil théorique causaliste freudien, en tant qu'il s'oppose à la compréhension phénoménologique, c'est ce que Heidegger nomme la « fatale différence » (*der fatale Unterschied*) du conscient et de l'inconscient<sup>6</sup>.

C'est à ce rejet de l'hypothèse de l'inconscient définie comme une hypothèse artificielle, superflue et nuisible<sup>7</sup> du point de vue phénoménologique et daseinsanalytique que je voudrais m'attacher aujourd'hui en prenant uniquement comme référence les textes de Medard Boss, car celui-ci s'attaque de front à l'idée même d'un inconscient psychique, contrairement à Binswanger, qui voit encore dans l'émergence de cette notion une fidélité à l'expérience et non un simple recours à la spéculation scientifique. C'est en effet ce que ce dernier déclare dans un texte tardif, au titre significatif, « Mon chemin vers Freud » : « La procédure d'interprétation psychanalytique et toute la doctrine de l'inconscient ne reposent pas en effet seulement sur la spéculation scientifique, mais en premier lieu aussi sur l'expérience, une expérience à laquelle je crois pouvoir rendre aujourd'hui pleine justice en l'appelant une "expérience

<sup>3</sup> *Correspondance, op. cit.*, p. 295 (lettre du 1<sup>er</sup> octobre 1936).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 296 (lettre du 8 octobre 1936).

<sup>5</sup> Cf. M. Boss, *Introduction à la médecine psychosomatique*, PUF, Paris, 1959, p. 22-23.

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, herausgegeben von Medard Boss, Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, p. 319 (Noté ZS par la suite)..Cf. E. Escoubas, « La "fatale différence". Ontologie fondamentale et archéologie de la psychè : Heidegger et Freud » in *Figures de la subjectivité*, Editions du CNRS, Paris, 1992, pp. 147-164. Voir également E. Escoubas, « Analytique du Dasein et psychanalyse » in *La Notion d'analyse*, PUM, Toulouse, 1992, pp. 281-294.

<sup>7</sup> M. Boss, *Grundriß der Medizin und der Psychologie*, Huber, Bern, 1975, p. 351 (Noté par la suite GM).

construisante”. C’est là que réside la totale nouveauté, au début mal comprise, de la psychanalyse comme science empirique »<sup>8</sup>. Et ce texte de 1957 se concluait sur cette affirmation, à laquelle ni Heidegger ni Boss n’auraient sans doute pu souscrire : « Par sa doctrine de l’inconscient, de l’“intentionnalité inconsciente”, Freud a rendu l’homme plus proche au monde, et le monde *plus proche à l’homme* »<sup>9</sup>.

Comme le montrent bien les séminaires de Zollikon, qui ont réuni Heidegger, Boss, et une cinquantaine d’étudiants en médecine et de jeunes psychiatres de 1959 à 1969, la méthode phénoménologique, qui seule donne accès aux phénomènes humains en tant que tels, s’oppose diamétralement à la méthode des sciences de la nature qui réduit ces phénomènes à des données calculables, ce qui ne veut pourtant nullement dire qu’elle est « on scientifique ». Car si l’analyse chez Freud signifie, conformément à l’esprit de la science moderne depuis Descartes, reconduction des symptômes à leur origine, par analogie avec l’analyse chimique qui, elle aussi, fait retour aux éléments, afin de fournir une explication causale du donné, l’analytique, au sens transcendantal kantien qui est celui que retient Heidegger, ne doit pas être comprise comme une décomposition en éléments, mais comme la reconduction à ce qui constitue l’unité d’un tout structuré<sup>10</sup>. Il ne s’agit pas en effet pour lui de reconstituer le processus ontique d’un enchaînement causal, mais d’apercevoir l’unité ontologique d’une multiplicité articulée. Il ne suffit donc pas de procéder à une pure et simple application à la psychiatrie de l’analytique existentielle, à un passage de l’ontologique à l’ontique — c’est là ce qui constitue aux yeux de Heidegger la « totale mécompréhension » de sa pensée que représente la *Daseinsanalyse* de Binswanger<sup>11</sup>, qui demeure une interprétation seulement existentielle du *Dasein* de fait — mais il faut au contraire *voir* l’ontique à la lumière de l’ontologique, qui, lui, n’est jamais une « donnée de fait ».

C’est ce qui explique que Heidegger puisse déclarer à Boss en 1968 que « la méthode de recherche “conforme au *Dasein*” n’est pas elle-même phénoménologique, mais elle est dans la dépendance et sous la direction de la phénoménologie comprise comme l’herméneutique du *Dasein* »<sup>12</sup>. Ce que propose donc Heidegger, ce n’est pas de chercher dans *Sein und Zeit* le fondement *théorique* d’une nouvelle anthropologie, mais d’y découvrir la motivation *pratique* d’une conversion du regard. Nulle « médiation » théorique n’est possible entre l’ontologique et l’ontique, pour la simple raison que l’ontologique n’est pas un autre ordre plus élevé ou opposé à l’ontique, mais

---

<sup>8</sup> “Mon chemin vers Freud” (1957) in *Analyse existentielle, psychiatrie clinique et psychanalyse. Discours, parcours et Freud, op. cit.*, p. 246.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>10</sup> ZS p. 150.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 281.

qu'il constitue au contraire son « contenu » même<sup>13</sup>, ce dont la « science », par exemple psychiatrique, parle toujours sans parvenir à le saisir en lui-même et à le thématiser. L'ontologique n'est pas « séparé » de l'ontique, ne constitue pas un autre ordre, mais est ce qui détermine l'ontique et permet de *voir* celui-ci tel qu'il est. L'accès à l'ontique est donc bien « médiatisé » par l'ontologique, mais uniquement dans la mesure où celui-ci est *effectivement* et *pratiquement* accompli par celui qui cherche à comprendre les phénomènes ontiques qui se présentent à lui, ce qui implique pour lui qu'il s'éprouve lui-même comme être onto-logique au sens littéral du terme, c'est-à-dire comme déterminé constitutivement par la compréhension de l'être. Ce que Heidegger entend en effet par phénoménologie, ce n'est pas la simple description des phénomènes ontiques, mais cette « herméneutique de la facticité », nom qu'il lui donnait dans l'un de ses premiers cours<sup>14</sup>, qui consiste en une compréhension de l'existence qui demeure inhérente à l'accomplissement de celle-ci sans qu'il lui faille s'élever au dessus d'elle pour produire son objectivation réflexive, de sorte qu'elle a donc seulement le sens d'une *explicitation*, et non d'une explication théorique de l'existence.

Il faut donc d'emblée souligner que l'apprentissage d'une telle méthode ne vise nullement à transformer les médecins en philosophes, c'est-à-dire en théoriciens, mais simplement à les rendre attentifs à ce qu'ils sont *déjà* en tant qu'êtres humains, à ce qui les concerne donc de manière incontournable en tant qu'êtres pensants. Ce qu'un tel apprentissage requiert des participants, ce n'est donc pas la compréhension seulement intellectuelle de ce qu'est l'exister humain « en général », mais bien un « engagement » dans la manière d'être qui est déjà la leur et qu'il s'agit précisément maintenant d'accomplir en propre. Cela implique de leur part la mise-hors-circuit des représentations inadéquates que l'on se fait de l'homme du point de vue des sciences humaines dont la méthodologie est encore massivement sous la domination de la méthode mathématique des sciences de la nature. C'est la raison pour laquelle l'enseignement dispensé par Heidegger à Zollikon s'apparente davantage, comme le souligne bien Medard Boss, à une thérapie de groupe et à une sorte de cure heideggerienne, assez semblable à la cure freudienne, du moins dans les résistances qu'elle fait apparaître chez les participants<sup>15</sup>, mais plus semblable encore à cette pratique de « délivrance » qu'est la maïeutique socratique dont Heidegger se réclame explicitement. Car le médecin ou l'analyste, comme Socrate, est le motif et non la cause de la guérison du malade, ce qui implique que la relation thérapeutique est une situation humaine caractérisée par l'être-ensemble du médecin et du malade qui ne peut nullement être réduite à un processus objectif analogue à ce que sont les processus naturels pour les

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>14</sup> Sous-titre du cours du semestre d'été 1923, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Heideggers Gesamtausgabe Band 63, Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p.174.

sciences de la nature<sup>16</sup>. Il s'agit en effet de voir dans la relation thérapeutique un être l'un avec l'autre originaire<sup>17</sup> qui n'est rien de biologique ou de sensible, puisque, comme le souligne Heidegger dans l'entretien de Taormina, « il n'est pas d'organe des sens pour ce qui s'appelle l'autre »<sup>18</sup>.

Alors que Freud conçoit un substrat naturaliste des pulsions et comprend le psychique à partir du biologique, il s'agit au contraire dans la perspective daseinsanalytique de comprendre le corps humain à partir de l'existence<sup>19</sup> et c'est cette dernière qui constitue le « point de départ » de toutes les déterminations de la corporéité humaine et non pas l'inverse, ce qui implique, comme le remarque Heidegger, que « le charnel (*das Leibliche*) est le problème le plus difficile »<sup>20</sup>, car il ne peut être réduit que de manière abstraite à du biologique et à un substrat causal. Loin d'ignorer le phénomène du corps, accusation souvent portée contre l'analytique existentielle heideggérienne<sup>21</sup>, celle-ci le présuppose au contraire partout, mais renonce à en donner une description séparée qui le réduirait à un phénomène objectif, alors qu'il n'apparaît et n'est rencontré qu'à partir de la situation communautaire de l'être avec les autres. C'est en effet le cas de tous les phénomènes de la chair (*Leibphänomene*) qui ne se laissent nullement réduire à de simples événements objectifs, comme le montre bien l'exemple des larmes ou du fait de rougir qui présupposent le rapport aux autres hommes, à nos semblables<sup>22</sup>. Il faut en effet bien voir, comme Heidegger le souligne fortement, que l'être-homme, le *Mensch-sein*, est toujours présupposé dans la saisie de n'importe quel phénomène ontique et qu'il constitue par conséquent le véritable *a priori*, tout comme le *Miteinandersein*, l'être-les-uns-avec-les-autres, qui ne découle pas de la rencontre effective de l'autre, mais est au contraire ce que présuppose tout pouvoir-faire-encontre<sup>23</sup>.

Freud n'a pourtant pas ignoré cet être l'un avec l'autre du patient et du médecin, puisqu'il l'a mis au centre même de sa thérapeutique et qu'il en a fait

<sup>16</sup> Je me permets de renvoyer ici à mon article «Phénoménologie et thérapie : La question de l'autre dans les *Zollikoner Seminare*», paru dans *Figures de la subjectivité, op. cit.*, pp. 165-177.

<sup>17</sup> ZS, p. 151.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>21</sup> C'est le cas non seulement de Sartre, auquel Heidegger entreprend de répondre (ZS, p. 292), mais même de ses interprètes les plus avertis. Voir par exemple A. de Waelhens, dans «Une philosophie de l'ambiguïté», préface à *La structure du comportement* de Merleau-Ponty (P.U.F., 1960, p. V), qui affirme que Heidegger « se place toujours à un niveau de complexité qui permet d'imaginer résolu le problème qui nous occupe », à savoir celui de la description de « la paradoxale structure d'une existence consciente, d'une existence qui se fait chose en surplombant la chose », ce qui explique que l'on ne trouve pas dans *Sein und Zeit* plus de dix lignes sur le problème du corps.

<sup>22</sup> ZS, p. 106 et p.144.

<sup>23</sup> ZS, p. 224, p. 227 et p. 270.

le fondement même de sa théorie du transfert. Mais au lieu de demeurer à l'intérieur de la relation thérapeutique elle-même et de comprendre l'analyse à partir d'elle, Freud a ressenti le besoin de donner une fondation scientifique à sa pratique et de construire une psychodynamique dont le modèle est la mécanique des sciences de la nature. Il a ainsi été amené à placer sous les phénomènes perçus un ensemble de forces jugées plus réelles qu'eux<sup>24</sup> parce qu'elles sont des grandeurs mesurables et utilisables. C'est cette superstructure secondaire qu'il a lui-même nommé « métapsychologie », terme qui apparaît en 1915, au moment où Freud indique qu'il avait eu l'intention de publier deux essais sur le rêve et le deuil sous le titre de « préparation à une métapsychologie », dont le but était « de clarifier et d'approfondir les hypothèses théoriques sur lesquelles un système psychanalytique pourrait être fondé »<sup>25</sup>. La métapsychologie a bien pour objet, comme Freud le souligne lui-même, l'au-delà de la conscience. Mais cet au-delà de la conscience englobe l'ensemble des forces que la mythologie comme la métaphysique conçoivent comme indépendantes de l'homme et qui ne sont pourtant selon Freud que « psychologie projetée dans le monde extérieur », ce qui implique que la « traduction » du métaphysique en métapsychologique qu'il s'assigne pour tâche consiste en une pur et simple anthropologisation de l'« inconscient »<sup>26</sup>.

Car c'est ce « système psychanalytique » qui exige le recours au concept d'inconscient. Comme Heidegger l'explique dans les séminaires de Zollikon, « la métapsychologie de Freud est la transposition de la philosophie néo-kantienne à l'homme. D'un côté il a les sciences de la nature et de l'autre la théorie kantienne de l'objectivité »<sup>27</sup>. C'est le néo-kantisme de l'école de Marburg comme celui de l'école de Bade, auquel s'oppose l'interprétation heideggerienne de Kant, qui a mis unilatéralement l'accent sur le rôle joué par Kant dans la fondation des sciences de la nature. Pour Heidegger, la métapsychologie de Freud, élaborée dans le cadre de cette philosophie alors dominante qu'est le néo-kantisme, est une tentative de construire une anthropologie sur un modèle épistémologique entièrement relatif aux catégories d'objectivité et de causalité. C'est ainsi, affirme-t-il, que Freud « postule aussi pour les phénomènes conscients humains l'absence de lacune dans l'explication, c'est-à-dire la continuité des connexions causales. Et comme une telle continuité n'existe pas dans la conscience, il lui faut inventer l'inconscient dans lequel l'absence de lacune des connexions causales doit se trouver. Le postulat est l'explicabilité de part en part du psychique, dans lequel expliquer et comprendre sont identifiés. Ce postulat n'est pas tiré des phénomènes psychiques eux-mêmes, mais c'est le postulat de la science de la nature moderne »<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Cf. ZS, p. 233 et *Introduction à la médecine psychosomatique, op. cit.*, p 7.

<sup>25</sup> Freud, *Métapsychologie*, Gallimard, 1968, p. 162 note 1 (Noté par la suite M).

<sup>26</sup> Voir sur ce point, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Payot, 1979, p. 276 sq.

<sup>27</sup> ZS, p. 260.

<sup>28</sup> *Ibid.*

Il faut cependant remarquer que le concept d'inconscient n'est pas accepté sans réticence par Freud lui-même. Ce concept qui lui vient de Lipps<sup>29</sup>, a été immédiatement pourvu par lui d'un nouveau contenu et c'est la raison pour laquelle il se réserve légitimement le droit de l'avoir découvert. Il précise, dans sa « Note sur l'inconscient en psychanalyse » de 1912 que l'inconscient ne lui apparaissait au début que comme « une caractéristique énigmatique d'un processus psychique défini », mais qu'il signifie maintenant plus que cela : il désigne « le système révélé par le signe que les processus singuliers constituants des parties de ce système sont inconscients »<sup>30</sup>. On voit par là que le terme d'inconscient, d'adjectif, est devenu un substantif, qu'il a été hypostasié sous la forme d'un objet réellement existant et qu'il renvoie ainsi à une *topique*. Or c'est le point de vue topique qui permet de définir la psychanalyse comme une « psychologie des profondeurs », affirme Freud, qui prend soin de distinguer sa topique psychique de la théorie des localisations cérébrales<sup>31</sup>. Il n'en demeure pas moins qu'une telle « représentation figurée » de l'inconscient comme « localité » psychique permettant la conservation et l'archivage de l'intégralité de la vie d'un individu constitue un bel exemple de ce que l'on peut là aussi nommer « le mythe de l'intériorité »<sup>32</sup>.

Dans son *Grundriß der Medizin*, Medard Boss s'oppose d'ailleurs à un usage dynamique de l'inconscient tout en maintenant un usage descriptif de celui-ci<sup>33</sup>, reprenant ainsi une opposition qui se trouve chez Freud lui-même<sup>34</sup>, qui distingue lui aussi le préconscient de l'inconscient proprement dit, lequel « ne désigne pas seulement les pensées latentes en général, mais particulièrement les pensées présentant un certain caractère dynamique, à savoir celles qui sont maintenues à l'écart du conscient malgré leur intensité et leur efficience »<sup>35</sup>. Car pour Freud, « c'est le refoulé qui constitue le prototype de l'inconscient »<sup>36</sup>, comme cela devient clair au niveau de la deuxième topique, celle qui distingue les trois instances du ça, du moi et du surmoi, puisque le rôle du refoulement est de rejeter hors du conscient et de maintenir éloigné de ce

---

<sup>29</sup> Dans les dernières pages de *L'interprétation des rêves* (PUF, 1967, p. 519 sq.), Freud se réfère positivement à l'inconscient tel que le définit Lipps, tout en introduisant une distinction capitale, celle du préconscient et l'inconscient proprement dit. Il faut souligner ici que Theodor Lipps (1851-1914) n'est pas seulement l'"inventeur" de la notion d'inconscient psychique, mais aussi de la théorie de l'empathie (*Einfühlung*) qui sera une référence majeure pour le développement de la théorie husserlienne de l'intersubjectivité. Je me permets de renvoyer sur ce point à mon *Husserl, Des mathématiques à l'histoire*, PUF, 1995, p. 79sq.

<sup>30</sup> M, p. 185.

<sup>31</sup> M, p. 78-79.

<sup>32</sup> Référence à la thèse consacrée par J. Bouveresse à Wittgenstein : *Le Mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Ed. de Minuit, 1976.

<sup>33</sup> GM, p. 340.

<sup>34</sup> M, p. 176-177.

<sup>35</sup> M, p. 179.

<sup>36</sup> Freud, "Le Moi et le Ça" in *Essais de psychanalyse*, Payot, 1981, p. 225.

dernier tout ce qui doit être refoulé<sup>37</sup>. Pour Boss, Freud a ainsi découvert un phénomène d'une grande importance pour l'existence humaine, mais il n'est cependant pas parvenu à en donner une interprétation existentielle<sup>38</sup>. D'un point de vue phénoménologique, le refoulement se révèle être un comportement par lequel l'existant refuse de voir ou d'accepter ce qui le concerne dans son existence même. Freud voit au contraire dans le refoulement le fait de repousser (*Wegdrängen*) un matériau déplaisant intrapsychique d'un espace psychique interne à un autre<sup>39</sup>. Il consiste selon lui à bannir un certain contenu de la conscience précisément parce que celui-ci ne peut être concilié avec les commandements et les interdits sociaux qui ont été intériorisés par l'individu sous la forme du surmoi. Le refoulement est par conséquent une manière humaine particulière d'avoir une relation à soi-même dans la mesure où l'être humain est un être social, puisqu'il s'agit de cacher sa non-conformité pour gagner la reconnaissance de ceux avec lesquels on partage le même monde. L'inconscient peut donc être plus précisément défini comme ce qui est dissimulé par la personne elle-même pour elle-même, ce qui implique qu'il renvoie à une opération d'auto-illusion.

Boss se réclame ici<sup>40</sup> de Sartre qui, dans *L'Être et le Néant*, critique l'idée même d'auto-illusion et voit en elle quelque chose d'absurde, puisque cela signifie que « je dois savoir en tant que trompeur la vérité qui m'est masquée en tant que trompé »<sup>41</sup>, en rappelant que Freud lui-même a bien vu qu'un savoir inconscient est une contradiction *in adjecto*<sup>42</sup>. Dans le cas du rêve par exemple, le contenu manifeste est considéré par Freud comme l'œuvre d'une auto-illusion où l'inconscient du rêveur trompe celui-ci en déformant le contenu latent. Il y a donc là une aporie, celle d'un savoir qui doit se dissimuler lui-même et Freud, pour sortir de cette impasse, a dû s'efforcer de comprendre le rapport à soi-même dont il s'agit ici au moyen d'une analogie avec le comportement qui consiste à tromper autrui. Pour créer la dualité nécessaire à l'auto-illusion du rêveur, Freud divise l'égoïté en deux personnifications, la conscience et l'inconscient, qui peuvent aussi établir entre elles la même relation que celle qui lie la *psychè* d'un homme à celle d'un autre, comme il le reconnaît lui-même : « Nous appelons inconscient un processus psychologique dont il nous faut supposer l'existence parce que, par exemple, nous le déduisons de ses effets, mais dont nous ne savons rien. Nous avons alors la même relation avec lui qu'avec un processus psychique chez un autre individu, sauf que c'est

---

<sup>37</sup> M, p. 47.

<sup>38</sup> GM, p. 518.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 519.

<sup>41</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 89.

<sup>42</sup> Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Payot, p. 100.

précisément un des nôtres »<sup>43</sup>. Il lui faut donc supposer une division et une aliénation originaires de la psyché.

C'est ce que Sartre avait fort bien aperçu : « Ainsi, la psychanalyse substitue à la notion de mauvaise foi l'idée d'un mensonge sans menteur, elle permet de comprendre comment je puis non pas me mentir à moi-même mais être menti, puisqu'elle me place par rapport à moi-même dans la situation d'autrui vis-à-vis de moi, elle remplace la dualité du trompeur et du trompé, condition essentielle du mensonge, par celle du "ça" et du "moi", elle introduit dans ma subjectivité la plus profonde la structure intersubjective du *Mitsein* »<sup>44</sup>. Le problème, c'est qu'une telle théorie de la dualité, nous le savons au moins depuis le *Parménide* de Platon et l'argument dit du troisième Homme qui y est évoqué, présuppose nécessairement l'existence d'une troisième instance qui décide du partage : c'est le censeur du rêve que Freud ne manque d'ailleurs pas d'évoquer. Si on se demande quel est le statut, conscient ou inconscient, de celui-ci, on ne peut que répondre qu'il se constitue comme une « conscience inconsciente », à moins de supposer qu'il soit lui-même à son tour divisé par une autre instance de censure, un censeur du censeur et ainsi de suite à l'infini. L'aporie que Freud veut donc résoudre par la première topique, celle qui distingue les trois systèmes de l'inconscient, du préconscient et du conscient, reparaît donc dans la personne même du « censeur ». C'est exactement ce que note de son côté Sartre : « Si en effet nous repoussons le langage et la mythologie chosiste de la psychanalyse nous nous apercevons que la censure, pour appliquer son activité avec discernement, doit connaître ce qu'elle refoule. Si nous renonçons en effet à toutes les métaphores représentant le refoulement comme un choc de forces aveugles, force est bien d'admettre que la censure doit *choisir* et, pour choisir, se *représenter* (...) La psychanalyse ne nous a rien fait gagner puisque, pour supprimer la mauvaise foi, elle a établi entre l'inconscient et la conscience une conscience autonome et de mauvaise foi. C'est que ses efforts pour établir une véritable dualité — et même une trinité (*Es, Ich, Überich* s'exprimant par la censure) — n'ont abouti qu'à une terminologie verbale »<sup>45</sup>.

De la même manière, Boss conclut que Freud a été contraint d'élaborer l'hypothèse de l'inconscient psychique pour satisfaire à l'exigence méthodologique des sciences de la nature, que ce dernier est donc quelque chose de purement inventé pour des besoins *théoriques*<sup>46</sup>, une construction artificielle à laquelle le subjectiviste moderne a vainement recours pour tenter d'expliquer l'être de l'homme<sup>47</sup>. Mais en réalité, c'est la topique freudienne qui est ici réfutée (la première tout comme la seconde, malgré son caractère plus « dynamique »), et non l'inconscient descriptif. Boss est ainsi amené à

<sup>43</sup> Cf. Freud, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Gallimard, 1984 p. 98.

<sup>44</sup> Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 90.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 91-92.

<sup>46</sup> GM, p. 193.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 354.

reconnaître une certaine fécondité de l'idée même d'inconscient, à condition de ne pas le référer à la philosophie cartésienne de l'âme-substance, philosophie cartésienne dont Freud, qui s'est gaussé des philosophes comme de « fabricants de conceptions du monde », est pourtant entièrement dépendant — ce qui constitue, selon Boss, une vengeance de la philosophie envers celui qui la tourne en dérision<sup>48</sup>.

Il faut en effet rappeler que si Freud a été tenté par l'étude de la philosophie et qu'il a même songé à un doctorat de philosophie (lettre à Siberstein du 13 mars 1875), mais en a été détourné par Brentano lui-même qui lui recommande la lecture des empiristes anglais et d'Auguste Comte (lettre à Siberstein du 15 mars 1876), il affiche par la suite, tel Auguste Comte, un mépris complet pour la métaphysique. C'est ce qu'il explique dans sa lettre à Werner Achelis du 30 janvier 1927 : « Les autres carences de ma nature m'ont sûrement mortifié et rendu modeste, mais, pour la métaphysique, il n'en est pas de même ; non seulement je n'ai pas d'organe pour elle (pas de "pouvoir") mais en outre je n'ai aucun respect pour elle. En secret — on ne doit pas dire ces choses tout haut — je crois qu'un jour la métaphysique sera condamnée comme une nuisance, comme un abus de la pensée, comme une survivance de la période d'une conception religieuse de l'univers. Je sais exactement combien cette mentalité m'éloigne des cercles allemands cultivés ». Ce que critique Freud dans la philosophie, c'est la tendance à l'unification, la séduction de l'unité et du monisme, au détriment de la marche progressive de la "science". Il écrit à Lou Salomé (lettre du 30 janvier 1915) : « Je sens si peu le besoin d'une synthèse (...) Ce qui m'intéresse, c'est la séparation, la division en éléments qui sans cela se fondraient ensemble en un magma primaire ». Or ce désir de demeurer un pur « analyste » se fonde, comme cela a déjà été souligné, sur une compréhension de l'analyse à partir d'un modèle épistémologique tirée d'une science particulière, la chimie.

Mais que signifie donc l'inconscient d'un point de vue uniquement descriptif, c'est-à-dire phénoménologique ? Non pas un inconscient *psychique*, c'est-à-dire une instance *intrapsychique*, qui constituerait la « profondeur » de la *psychè*, elle-même conçue comme un contenant, mais une zone d'occultation pré-psychique et pré-personnelle, une occultation qui nous demeure « réellement » inaccessible et à partir de laquelle tout émerge. Par rapport à un tel inconscient « cosmique » et même « précosmique », puisqu'il précède cet « événement » du monde qu'est l'existence pour chacun, l'inconscient

---

<sup>48</sup> « J'ai trouvé intéressant de constater le peu d'exigence métaphysique de Freud alors qu'il a la mauvaise réputation de spéculer », notait Binswanger en 1910 (Freud-Binswanger, *Correspondance*, op. cit., p. 87). Loin de voir là un paradoxe, on peut au contraire se demander si l'absence d'exigence philosophique (ce que Husserl nommait pour sa part "cécité aux idées") n'est pas l'origine même des "constructions" les plus abstraites en particulier dans le domaine de la psychologie (voir à ce sujet, Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, 1950, § 22).

psychique freudien, comme le souligne Boss, apparaît comme une abstraction : « Dans cet inconscient psychologique, on ne pressent qu'un descendant très abstrait, très lointain et anthropomorphisé de cette dissimulation à vrai dire "pré-humaine et, en général, précédant l'étant" contre laquelle l'existence humaine doit conquérir un domaine d'ouverture au monde clarifié »<sup>49</sup>.

L'existence humaine ne peut nullement être comprise, pour Boss qui s'appuie ici sur Heidegger, comme celle de sujets "encapsulés", isolés et fermés sur eux-mêmes, mais comme l'ouverture d'un espace libre, d'une clairière (*Lichtung*), constamment conquise sur une abyssale obscurité, à partir de laquelle pourtant toute phénoménalisation et tout phénomène doivent être pensés. Il faut donc que la phénoménologie aussi prenne acte de la profondeur, de l'inapparent et de l'inconscient. On peut regretter que Boss lui-même semble demeurer parfois au niveau d'une phénoménologie trop "plate", trop peu ouverte à l'irréel et au phantasme et à leurs modes d'être spécifiques. C'est peut-être à ce niveau qu'il faudrait considérer ce qu'a apporté de fécond l'hypothèse freudienne d'un inconscient psychique, le caractère hypothétique de celui-ci ayant toujours été fortement souligné par Freud lui-même. C'est ce que soulignait fort justement Binswanger lors de sa deuxième visite à Vienne en 1910 en notant que Freud « dit que nous faisons *comme si* l'inconscient était une réalité à l'image du conscient. Mais en véritable chercheur scientifique, il ne dit rien quant à la *nature* de l'inconscient, parce que nous ne savons rien de certain ou plutôt nous ne pouvons l'inférer qu'à partir du conscient. Il affirme que, de même que Kant a postulé la chose en soi derrière le phénomène, il a postulé, derrière le conscient accessible à notre expérience, l'inconscient, mais qui ne pourra jamais être un objet d'expérience directe (...) Freud est et reste le chercheur scientifique consciencieux, qui n'affirme rien d'autre que ce que l'expérience lui montre »<sup>50</sup>.

Si la « métapsychologie » et les topiques qu'elle implique apparaissent comme des constructions théoriques d'après-coup qui ne peuvent qu'être radicalement critiquées du point de vue phénoménologique, n'est-il pas possible cependant de découvrir dans le freudisme un « noyau phénoménologique »<sup>51</sup>, et même d'y voir une véritable herméneutique ? Une tout autre lecture de Freud serait alors possible, dont on a au moins un exemple, celle que tentait Paul Ricœur il y a plus de trente ans dans *De L'interprétation*, et que certaines indications de Merleau-Ponty avaient déjà précédée<sup>52</sup>. C'est à partir de celle-ci,

<sup>49</sup> M. Boss, "Il m'est venu en rêve...", *Essais théoriques et pratiques sur l'activité onirique*, P.U.F., 1989, p. 221.

<sup>50</sup> Freud-Binswanger, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 87.

<sup>51</sup> Expression de Husserl à propos de la conception psychologue de la temporalité de la conscience de Brentano. Cf. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, P.U.F., 1964, p. 25.

<sup>52</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. 184 : "Même chez Freud, on aurait tort de croire que la psychanalyse exclut la description des motifs

sans doute, qu'autre chose qu'un dialogue impossible pourrait s'engager entre Freud et les phénoménologues. Cette lecture herméneutique de Freud n'est d'ailleurs finalement pas si éloignée de celle que Medard Boss lui-même a proposée dans son essai paru en 1957 et intitulé « Psychanalyse et analytique du Dasein », qui se concluait sur cette affirmation : « La réflexion de l'analytique du Dasein sur la praxis psychanalytique permet à celle-ci de prendre pleinement conscience de son essence propre et authentique et de devenir, en toute clarté transparente à elle-même (...) seules les vues de l'analytique du Dasein concernant la constitution fondamentale de l'être humain nous font précisément connaître dans quelles mesures les "superstructures spéculatives" de la *théorie* psychanalytique, secondes par rapport à la thérapie, sont insuffisantes. Aussi sont-elles, de l'avis même de Freud, à jeter par-dessus bord et peuvent être sacrifiées sans dommage »<sup>53</sup>.

Françoise Dastur  
Professeur honoraire des universités  
(Archives Husserl de Paris, ENS Ulm)

---

psychologiques et s'oppose à la méthode phénoménologique : elle a au contraire (sans le savoir) contribué à la développer en affirmant, selon le mot de Freud, que tout acte humain "a un sens" et en cherchant partout à comprendre l'événement au lieu de le rattacher à des conditions mécaniques."

<sup>53</sup> M. Boss, *Psychanalyse et Analytique du Dasein*, trad. par Ph. Cabestan et F. Dastur, Paris Vrin, 2008, p. 129 (151).