

« Ethique du sujet et psychanalyse »

Commentaire à partir du texte :

Extrait de *Deuil et Mélancolie*, in *Métapsychologie*, Gallimard, p. 150-152.

Introduction : question de méthode

Nous souhaiterions commencer notre réflexion en clarifiant la méthode que nous entendons suivre dans notre manière de commenter le texte de Freud. Commenter, cela signifie bien sûr être près du texte, et suivre pas à pas la pensée de l'auteur. C'est ce que nous ferons ici en procédant à une analyse linéaire du texte proposé. Cela étant, nous pourrions ensuite expliciter toujours davantage la pensée de Freud, en renvoyant, pour chaque notion que nous rencontrerions au fil du texte, à la manière dont Freud, dans sa théorie psychanalytique, les a développé et approfondi dans d'autres de ses écrits. Car ce texte extrait de *Deuil et Mélancolie* est riche de notions clés de la psychanalyse : la mort, l'amour, la perte, la liberté, l'inconscient : il serait ainsi tout à fait loisible de commenter ce texte en renvoyant à chaque fois sur ces concepts à l'entente qu'en a la théorie psychanalytique. Mais là ne sera pas notre manière de procéder.

Car procéder ainsi, aussi correct que cela soit d'un point de vue méthodologique, serait resté cantonner à la psychanalyse : ce serait l'interprétation et le commentaire d'un texte de psychanalyse à partir d'autres écrits de la psychanalyse : cela ne serait en aucun cas un commentaire *philosophique*. Ce que nous aimerions au contraire tenter dans ce travail, c'est une mise en dialogue de la psychanalyse et de la philosophie ; nous aimerions, partant de la *pratique* psychanalytique de Freud, et des connaissances qu'il a pu développer des phénomènes en question à partir de son expérience thérapeutique, y faire correspondre des concepts théoriques travaillés dans la tradition philosophique. Comment l'entente philosophique des notions clés évoquées ci-dessus peuvent-elles participer à éclairer et expliciter ce que Freud nous transmet de ce qu'il a appris de sa pratique psychanalytique ?

Ce faisant, loin d'innover radicalement dans l'interprétation du texte freudien, nous nous inscrirons dans une lignée qui a été ouverte par le psychiatre suisse Médard Moss. Détaillons

quelle est cette position : le docteur Moss pratique la psychanalyse inventée par Freud, et reconnaît, par expérience, toute la portée thérapeutique de cette *praxis*. Cependant, ce n'est qu'en ayant découvert la pensée de Heidegger, et particulièrement l'analytique du Dasein telle qu'elle est développée dans *Etre et Temps*¹, qu'il va trouver les principes théoriques qui justifient et expliquent l'intérêt et le succès de la méthode psychanalytique. Selon lui c'est la conception de l'homme telle qu'elle est travaillée par le phénoménologue allemand qui permet de comprendre le fonctionnement de la pratique thérapeutique freudienne.

« 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. L'analytique du Dasein peut rendre à la psychanalyse ce service inestimable parce que la compréhension de l'homme désormais explicite en elle était depuis le début, certes de façon tacite mais effective, implicitement inhérente à la thérapie psychanalytique, et la dirigeait depuis toujours. Mais c'est pourquoi également seules les vues de l'analytique du Dasein concernant la constitution fondamentale de l'être humain nous font si précisément connaître dans quelle mesure, « les superstructures spéculatives » de la théorie psychanalytique, secondes par rapport à la thérapie, sont insuffisantes. Aussi sont-elle, de l'avis même de Freud, à jeter par-dessus bord et peuvent être sacrifiées sans dommage² ».

Ainsi, lorsque nous rencontrerons au fil de l'écrit freudien, ces concepts clés de son analyse telles que la mort, l'amour, la perte, tâcherons-nous d'aller chercher dans l'analyse du Dasein qu'a menée Heidegger, comment l'entente proprement philosophique de ces notions, c'est-à-dire ramenée à la question ontologique du rapport de l'être humain à l'Etre, comment cette entente permet d'éclairer le phénomène en question abordé par Freud et touché par lui à partir de sa pratique thérapeutique.

Une deuxième de nos positions méthodologiques demande à être explicitée avant d'aborder le commentaire, et elle est en quelque sorte reliée à la première. Depuis Heidegger en effet, nous

¹ Heidegger, *Etre et Temps*, Tel Gallimard, 1986.

² Médard Moss, *Psychanalyse et Analytique du Dasein*, Vrin, 2007.

avons réappris à comprendre l'humain comme un être temporel, inscrit dans une histoire. Ce faisant certains de ses comportements, certaines de ses représentations, certaines de ses pensées, sont le fruit d'une Histoire dans laquelle il se trouve : autrement dit parfois, et ce n'est là que bon sens, ce qui l'anime est *contingent*, provient des circonstances historiques dans laquelle il se trouve, et les explications, les causes psychologiques que l'on peut apporter de ces comportements, ne sont pas des nécessités : ces explications diffèrent donc en ce sens des schémas explicatifs des sciences physiques qui reposent quant à elles sur la nécessité.

Cependant, il y a histoire et Histoire : l'histoire de la personne et la grande histoire sociale de la communauté humaine dans laquelle il se trouve. Et si nous comprenons aisément que l'histoire individuelle, en tant qu'elle repose sur du vécu, affecte le comportement présent du sujet, comment comprendre que la grande histoire, celle du peuple, de la civilisation, de la culture à laquelle nous appartenons, l'influence également ? Nous nous référerons, pour saisir ce schéma explicatif, au travail de Pierre Legendre, qu'il qualifie lui-même *d'anthropologie dogmatique*³.

Anthropologie dogmatique, qu'est-ce à dire ? C'est dire que le sujet, en tant qu'il fait partie d'une société, est affecté par des dogmes extérieurs à lui, institués comme Référence dans le groupe humain à l'intérieur duquel il se trouve. Aussi, quand nous aurons à discuter de la manière dont le sujet vit, à travers le deuil et la mélancolie, la présence de la Mort, de l'Amour, ou de la Perte, devons-nous également prendre en considération que se joue, en plus de la nature propre du phénomène, les croyances qu'a le sujet à leur propos, et qui sont, elles, inculqués par sa culture historique. Ainsi, si la phénoménologie peut nous aider à comprendre ce que sont vraiment ces phénomènes que le sujet rencontre, telle que la Mort, l'Amour, le Rien, l'anthropologie dogmatique, quant à elle, nous aide à saisir que le sujet a également en lui à leur propos un imaginaire et des croyances qu'il hérite de sa tradition.

Cela dit, pour clore cette introduction méthodologique, disons un mot d'où se trouve pour nous la source de cette dogmaticité que Legendre nous a appris à repérer. Car autant sommes-nous habitués, par l'anthropologie précisément, à voir chez d'autres peuples la présence de dogmes, autant sommes-nous le plus souvent enclins à penser que notre civilisation occidentale est, elle, exempte de pouvoir dogmatique. Nous tâcherons de voir au contraire, qu'en ce qui concerne l'entente des phénomènes clés dont nous aurons à parler, il existe en

³ Pierre Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident*, Fayard, 1999.

notre société un discours, jouant le rôle de garant de la vérité, qui institue dans notre culture une interprétation commune de ces phénomènes : cette Référence s'appelle chez nous la Science. Et le sujet, comme tout sujet de notre société qui a reçu une formation scientifique de base, est affecté par les représentations qu'elle propage.

Le deuil comme présence de la mort

L'interprétation proposée par Freud du deuil commence par cette évidence : « *l'épreuve de la réalité a montré que l'objet aimé n'existe plus* ». C'est dire que le travail du deuil commence chez nous par la réalisation qu'une certaine personne vient de mourir. Le phénomène de la mort est donc premier, initiateur de ce qui va ensuite se passer en nous lors du travail du deuil : c'est donc ce phénomène que nous devons commencer par prendre en considération.

La mort, Freud l'a déjà évoqué dans son essai de 1915 : « *Considérations actuelles sur la guerre et le mort⁴* », en indiquant « *En réalité, nous avons coutume de nous comporter comme s'il en était autrement. Nous avons manifesté à l'évidence une tendance à mettre la mort de côté, à l'éliminer de la vie. Nous avons essayé de la passer sous silence⁵* ».

Dans ce contexte donc, qui est le nôtre aujourd'hui, celui de notre humanité dans sa situation sociale et historique, l'arrivée de la mort d'un proche nous choque et nous frappe, d'abord parce qu'elle rappelle la présence de la mort dans la vie humaine. Cette mort, que précisément, comme le remarque Freud dans l'essai cité, notre société a tendance « à mettre de côté », « à éliminer de la vie », « à passer sous silence », la voilà qui soudainement refait son apparition, la voilà à nouveau qui se manifeste dans l'horizon de notre vie, la voilà qui se rappelle à nous.

Mais, pour essayer d'entendre dans quelle mesure ce surgissement de la mort comme réalité de l'existence humaine peut nous choquer, et nous frapper, tâchons d'interpréter d'abord le constat que fait Freud de cette mise de côté. Freud dit précisément que nous l'avons « éliminé de la vie », et encore que nous l'avons « passé sous silence » : c'est-à-dire que, même lorsqu'il s'agit de parler et donc de penser la vie, le vivre, nous omettons de parler en même

⁴ Freud, *Considérations actuelles sur la guerre et le mort*, in *Essais de Psychanalyse*, Payot, 2001.

⁵ Freud, *Considérations actuelles sur la guerre et la mort*, in *Essais de Psychanalyse*, Payot, p31 (souligné par nous).

temps de la mort, nous l'écartons de notre discours, et ainsi de nos représentations. Mais, demandons-nous : dans quelle domaine précisément notre société parle-t-elle de la vie en omettant la mort ? Où se trouve et se dit un discours sur le vivant dans lequel la mort n'a pas de place ?

C'est Pierre Legendre qui ici peut nous aider à y voir plus clair sur notre propre culture. Un anthropologue, qui étudierait une civilisation exotique ou primitive, et qui s'interrogerait sur les conceptions de la vie et de la mort qu'a ce peuple, se pencherait sur sa religion, sur ses mythes, sur ses discours fondateurs. Mais de même, si nous appliquons sur nous-même cette démarche, sur notre propre civilisation occidentale, où devons-nous aller chercher un discours culturel sur le vivant ? Nous dirons, avec Legendre, dans la Science, qui est, comme il nous a appris à le voir, l'autre discours dogmatique de l'occident. Discours que nous n'avons même pas encore l'habitude d'examiner comme discours fondateur. Nous sommes là dans la zone de ce que, dit-il, « l'Occident ne voit pas de l'Occident ».

Car en effet, n'avons-nous pas en Occident un ensemble de discours, légitime, largement diffusé, enseigné à tous les enfants de notre civilisation, et qui parle du vivant en tel que tel ? Si, et ce discours s'appelle précisément « Biologie » : bio-logie, discours sur le vivant. Si donc il existe dans notre culture une parole sur le vivant, largement répandue et enseignée, parole qui nous transmet une représentation de ce qu'est le vivant comme vivant, et si nous nous interrogeons, à la suite de Freud, sur la manière dont chacun d'entre nous, dans cette société, nous penser le vivant et le mourir : il est tout naturel de se demander : que dit donc cette science de la mort ?

Et c'est là que nous pouvons constater : rien. Il n'y a rien, dans les grands principes de cette science qu'est la biologie, sur le phénomène de la mort. La mort, comme phénomène, est non-dite, « passée sous silence », « éliminée de la vie ». Il y a évidemment des raisons pour cela, qui tiennent à l'histoire et à la philosophie des sciences, la principale étant que les sciences de la vie se sont constituées sur une base physico-chimique, dans lequel l'organisme est compris comme agencement, assemblage d'atomes et de molécules, qui eux, par définition, sont éternels, selon la formule que nous devons au père de la chimie moderne : « rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme⁶ ».

⁶ Hélène Metzger, *La philosophie de la matière chez Lavoisier*, 1935.

Le fait est donc bien, en accord avec Freud et Legendre, que nous vivons, à notre insu ou pas c'est selon chacun, dans une culture qui véhicule un discours sur le vivant en tant que tel, discours communément admis et institué comme référence en ce domaine, mais discours qui élude et passe sous silence la question de la mort. Si bien que le sujet, qui a reçu dans son éducation ces représentations du vivant, se trouve effectivement, lorsqu'apparaît le décès de l'un de ses proches, soudainement face à une mort qu'il n'a plus l'habitude d'habiter, qu'il n'a plus l'habitude de penser. Cette incapacité de dire, cette incapacité d'amener à la parole, face à l'événement de la mort d'un proche, déjà, en tout premier lieu, frappe, sonne, interloque, sans que l'on soit capable d'y rien répondre.

Y a-t-il là fatalité ? Sommes-nous condamnés à vivre dans cette inconscience de la mort, à la fois dans l'intime conviction que nous en avons nous-même intérieurement, comme dans le discours commun institué par une culture sur ce que c'est que vivre ? Freud pourrait nous le faire penser, lorsqu'il indique « *chacun de nous est persuadé de son immortalité*⁷ ».

C'est sur ce point théorique concernant l'essence du phénomène de la mort que la philosophie va proposer une entente différente de celle de la psychanalyse. Dans le cadre de l'analytique existentielle du *Dasein*, développée par Heidegger, la mort n'est pas assimilable au décès : la mort n'est pas, comme le propose notre entente ordinaire, un événement qui vient nous frapper soudainement à la fin de notre vie : la mort est au contraire ce qui nous habite tout au long de celle-ci. Développons cette pensée.

Heidegger développe dans *Etre et Temps* une ontologie fondamentale, en y redéfinissant la philosophie comme « science de l'Être ». C'est dans ce chemin de pensée qu'il a à examiner l'être pour qui il en va de son être de développer une certaine entente de l'Être, à savoir l'humain. C'est pourquoi *Etre et Temps* développe une analytique du *Dasein*, le *Dasein* étant le nom propre que Heidegger donne à l'homme. Le propos de cette analyse est de mettre à jour la structure ontologique de l'être-homme. C'est dans ce cadre qu'il est amené à délimiter un certain nombre d'existentiels, axes ontologiques qui structurent l'existence humaine. L'être-vers-la-mort fait partie de ceux-ci⁸.

⁷ Freud, *Considérations actuelles sur la guerre et la mort*, in *Essais de Psychanalyse*, Payot, p32 (souligné par nous).

⁸ Pascal David, *Tempus Mortis, la question de la mort à la lumière de la pensée de Heidegger* in Heidegger, ed. Maxence Caron et Jocelyn Benoist, 251–271 Cerf

La mort apparaît donc dans l'existence humaine, non pas comme sort frappant un être extérieur dont nous pourrions être témoin ; pas davantage comme instant amené à nous frapper nous-même à la fin de notre vie : auxquels cas la mort ne ferait pas partie de notre être même. Au contraire, l'approche phénoménologique fait apparaître non pas la mort mais le *mourir* comme une présence en nous tout au long de notre vie, quelque chose que secrètement nous abritons, quelque chose qui nous habite chacun en propre. Quand bien même nous la fuirions, quand bien même nous la refoulerions, quand bien même nous ferions semblant de ne pas y croire et de n'y pas penser, la mort, *notre* mort, est là et nous accompagne tout au long de notre vie.

Dès lors, en dépit de circonstances historiques et sociales qui font que, dans notre civilisation de la « techno-science-industrie⁹ », la mort soit tue et demeure hors de nos discours, hors de notre *logos*, nous savons tous intérieurement que nous allons mourir, parce que nous éprouvons tous la présence du mourir en nous. Par-delà les contingences historiques, il en va là de notre propre être, de notre condition humaine, et c'est pourquoi les Grecs nommaient les hommes « les mortels », ceux qui savent, à la différence des animaux, qu'ils vont mourir.

Ainsi le décès d'un proche, s'il peut nous frapper violemment dans la mesure où, dans notre vie quotidienne au sein de cette communauté humaine là, le théâtre social nous conduit à faire « comme si » la mort n'existait pas, ce décès pourtant réveille en nous quelque chose que nous connaissons malgré tout fort bien, parce que nous la portons en notre sein. Le décès d'abord interpelle parce qu'il rappelle notre condition de mortel.

La perte de l'amant

Cependant, cette personne qui est morte et pour laquelle nous commençons le travail du deuil, elle n'était pas inconnue. Freud indique en effet immédiatement dans notre texte: « *l'épreuve de la réalité a montré que l'objet aimé n'existe plus et édicte l'exigence de retirer toute la libido des liens qui la retiennent à cet objet¹⁰* ». Cette personne qui est décédée, ce n'est pas n'importe qui pour qu'elle nous oblige à faire notre travail de deuil : c'est un parent, un enfant, un conjoint ; c'est une personne avec laquelle nous entretenons un lien d'amour. Pour

⁹ L'expression est de Legendre.

¹⁰ Souligné par nous.

entendre donc la douleur que provoque la perte de la personne, pour entendre donc le sens du deuil, ne devons-nous pas entendre quelque chose à l'amour ?

Après avoir parlé « d'objet aimé », Freud enchaîne sur le terme de « libido », et parle quelques lignes plus loin de « position libidinale ». Nous voyons ici, dans ce glissement sémantique, comme le terme « d'amour », d'usage commun et provenant de la langue de tous les jours, est remplacé, au cours de l'analyse théorique menée par le psychanalyste, par le terme de « libido ». Et ce terme, c'est d'ailleurs lui qui l'a introduit dans le vocabulaire psychanalytique, en l'empruntant au latin libido, qui signifie : « envie, désir, caprice, sensualité, désir amoureux¹¹ ». Mais ce changement de terme n'entraîne-t-il pas immédiatement également un changement de sens, et par là, une interprétation *a priori* du phénomène en question ?

« Quel formidable roman ne pourrions-nous pas écrire avec l'histoire d'un mot », disait Balzac. Et l'histoire du mot amour ferait certainement un beau roman. Car quand les latins traduisent « éros » par « libido », ils actent ce qui deviendra la définition métaphysique de l'amour dans toute l'histoire de l'occident, à savoir l'interprétation de l'amour comme désir, et donc fondamentalement comme désir de quelque chose que l'on a pas. Or nous savons fort bien qui fut le premier à écrire cette histoire : c'est Platon, qui dans *Le Banquet* fait dire à Socrate cette conception de l'amour. Dès lors l'amour est lié à cette sorte de caprice, à cette envie d'avoir ce qu'on n'a pas.

Si l'on comprend aisément que, dans ce schéma interprétatif là, le sujet éprouve du déplaisir lors de la disparition de l'objet aimé, nous avons cependant du mal à expliquer les excès de douleurs qui sont constatés effectivement lors de l'épreuve du deuil. Et Freud lui-même dans notre texte s'interroge : « *Pourquoi cette activité de compromis, où s'accomplit en détail le commandement de la réalité, est-elle si extraordinairement douloureuse ? Il est difficile de l'expliquer sur des bases économiques* ». Aussi risquons-nous ici une hypothèse : et si c'était précisément cette interprétation classique de la théorie psychanalytique de l'amour comme libido qui nous empêchait ici de saisir la puissance du phénomène à l'œuvre ? Et si, comme nous l'invite à le travailler Médard Moss, c'était l'explication théorique de la psychanalyse qui se situait en deçà de la pratique réelle expérimentée ?

¹¹ Dictionnaire Trésor de la langue française, entrée « Libido ».

Il serait bien téméraire de soutenir que la philosophie, et même la philosophie existentielle de Heidegger, a à apporter une entente de l'amour radicalement neuve et digne du phénomène à l'œuvre. Peut-être la philosophie peut-elle simplement ici affirmer, dans la lignée de la posture de Socrate, qu'elle sait que nous ne savons pas. Peut-être la seule chose qu'elle ait vraiment à dire soit de nous mettre en garde : la conception courante de l'amour comme désir, qui nous vient de Platon et qui couvre l'ensemble de l'histoire de la métaphysique occidentale, peut-être cette conception-là est-elle déjà trop orientée et manque-t-elle le phénomène lui-même. Peut-être que « de l'amour nous ne savons rien¹² ». Mais si déjà la philosophie peut faire cette œuvre de critique, et nous inciter de la sorte à y regarder de plus près à un phénomène que nous croyons connaître en l'étiquetant du mot savant de « libido », aura-t-elle déjà rempli une partie de son office.

Si la partie théorique de la philosophie de Heidegger ne comporte pas, en elle-même, de développement conceptuel sur l'amour proprement dit, en revanche sa philosophie en tant que mode de vie témoigne de la place centrale qui occupe l'amour. Pascal David, professeur de philosophie et traducteur de Heidegger commence son article sur l'amour chez Heidegger ainsi :

« Toute la pensée de Heidegger, toute sa vie peut-être, est habitée par l'amour, en un sens qui n'est ni platement sentimental, ni métaphysique, et dont il reste peut-être entièrement à prendre la mesure comme pouvoir de transfiguration de la vie humaine¹³ ».

Mais si le phénoménologue allemand, pourtant porté par l'amour, n'a pas pu développer, explicitement, une approche phénoménologique de ce qui se cache derrière ce mot, nous laisse-t-il cependant des indications ? C'est ce que la suite de l'article nous donne à entendre. Pour Heidegger, l'amour est porté par le souci de l'autre, et s'exprime dans la formule ontologique suivante : « je veux que tu sois¹⁴ ». Que l'autre soi, que simplement il existe et soit-au-monde, voilà de quelle tonalité l'amour fait vibrer notre être. Elle nous anime de la simple joie de la présence de l'autre cher dans le monde, d'une manière telle que, simplement en étant, le monde prend à mes yeux une richesse nouvelle.

¹² Fabrice Midal, *Et si de l'amour nous ne savions rien ?* Albin Michel, 2010.

¹³ Pascal David, *Le dictionnaire Martin Heidegger*, entrée « Amour », Cerf 2014.

¹⁴ M. Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p223.

Ce qui nous semble saisissant ici, c'est que l'amour est directement rapporté à la thématique de l'Être. Il n'est ici pas question de désir sensuel de l'autre, encore moins d'un appétit sexuel, mais d'un épanouissement que le sujet peut ressentir en son être même du simple fait de la présence au monde de l'autre. En cela, cette entente ontologique de l'amour est proprement philosophique. Mieux : elle est le propre de la philosophie. Car qui médite le sens de la vie philosophique découvrira que chez les Anciens Grecs, pour qui déjà nous sommes les mortels, la philosophie n'est pas acquisition et développement d'un savoir abstrait sur toute une multitude de sujets, mais d'abord et avant tout un mode de vie¹⁵ porté par la *Philia*. Ce qui fait dire à Heidegger, que la philosophie est moins cet amour de la sagesse à laquelle on la réduit, qu'un authentique « savoir de l'amour¹⁶ ».

Ne sommes-nous pas là infiniment éloignés d'un discours scientifique sur ce même phénomène, qui, tentant de le passer au crible de la connaissance objective, n'en laisse finalement apparaître que processus chimiques, synthèses d'hormones et flux nerveux ? Sommes-nous là encore plus savants, l'esprit humain a-t-il fait de si décisifs progrès dans les lumières, en finissant par voir ainsi en l'amour non pas une tonalité existentielle qui porte toute l'existence humaine et nous fait être, mais des mécanismes pulsionnels engendrés par notre cerveau ? Si c'est ce discours qui devient aujourd'hui publiquement institué et enseigné dans les écoles, en particulier avec la domination des neurosciences dans l'éducation¹⁷, doit-on s'étonner que l'amour, tout comme la mort, deviennent en notre époque industrielle un simple « à côté du monde¹⁸ » ?

Est-il possible dès lors, à partir de ces indications sur une entente philosophique possible de ce qu'est véritablement l'amour, d'expliquer cette douleur qui nous saisit lorsque nous perdons un être cher, un être aimé, parent, enfant, frère, sœur ou ami ? Nous pouvons risquer l'approche suivante : cet être qui me nourrissait dans mon être du simple fait de sa présence, le voilà qui, disparu, laisse un abîme en moi. Ce n'est pas mon désir qui ne sait plus sur quel

¹⁵ Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, Poche 2003.

¹⁶ Heidegger, *lettre à Hannah Arendt du 24 avril 1925*, cité par Pascal David, *ibid.*

¹⁷ Voir par exemple la récente nomination, par le ministre de l'éducation nationale à la tête du nouveau « Conseil Scientifique de l'Éducation », d'un spécialiste des sciences cognitives, afin de davantage « fonder scientifiquement » les politiques publiques.

¹⁸ Nietzsche : « Le jour viendra où l'art et la philosophie ne seront plus qu'un plaisant côté du monde » (Sur l'avenir de nos établissements d'enseignements).

objet se projeter, c'est mon être même qui se trouve amputé par cette disparition. Le parler populaire est ici évocateur quand il dit à propos de celui qu'il aime : « j't'ai dans la peau ». Métaphore que le poète Aragon travaille tout autant quand il dit : « mon bel amour, mon cher amour, ma déchirure, *je te porte en moi* ». Tout ce passe comme si l'être aimé faisait partie de nous, faisait partie de notre être, de notre chair, et sa perte est alors tout aussi sinon plus douloureuse que la perte d'un membre.

Conter sa propre histoire

Comment, maintenant, ce travail de deuil s'opère-t-il ? Comment travailler sur cette douleur qui nous habite et nous déchire au moment de la mort d'un être aimé ? Freud nous donne cette indication tirée de ses observations : « *Chacun des souvenirs, chacun des espoirs par lesquels la libido était liée à l'objet est mis sur le métier, surinvesti et le détachement de la libido est accompli sur lui* ».

Quelques remarques pour commencer. Il est question de « souvenirs » et d'espoirs » : autrement dit de deux horizons du temps ; les souvenirs, qui orientent vers le passé, et l'espoir, qui ouvre vers l'avenir. C'est donc en travaillant à l'intérieur d'une certaine temporalité que, selon Freud, une libération progressivement se fait jour. Premier point. Mais, demandons-nous en second lieu : qu'est-ce ce que signifie pour Freud « mettre sur le métier » ces souvenirs et ces espoirs ? Quel est le cœur de ce travail de deuil ? En nous référant à la *praxis* psychanalytique de Freud, nous pouvons risquer l'interprétation suivante : il s'agit avant tout *d'amener à la parole*, sans retenue, ces souvenirs et ces espoirs, ce vécu avec l'être aimé, pour mieux en acter la fin. Remettre ces souvenirs et ces espoirs sur le métier, cela peut vouloir dire : se mettre soi-même sur le divan, et ramener à la surface, en parlant, en nommant, en énonçant, cette histoire d'amour¹⁹ que l'on a vécu.

Là encore, conformément à la méthode que nous avons proposé de suivre dans ce commentaire, il nous paraît tout-à-fait remarquable, comme il a paru absolument remarquable

¹⁹ Au vu de ce qui a été interprété précédemment de l'amour, qu'il nous soit permis d'user de cette expression, d'ordinaire réservée aux histoires de couples, pour désigner tout vécu amoureux avec un être cher : parent, enfant, ami, etc...

à Médard Moss, à quel point l'analytique du Dasein donne des fondements théoriques solides à cette praxis.

En effet, premièrement ce que met précisément en lumière Heidegger dans *Etre et Temps*, c'est que l'Etre doit être entendu dans l'horizon du temps. Et que le Dasein, pour qui il en va de son être propre d'être dans une certaine entente de l'être, est précisément un être temporel, pris dans les trois dimensions du temps, à partir duquel il existe. Rassembler de ce fait au présent, la dimension du passé, par le souvenir, comme la dimension de l'avenir, par les espoirs qui nous ont mûs au temps de notre relation au disparu, c'est retrouver, un temps, sur le divan, cette temporalité qui est notre essence propre d'être humain, dans l'ouverture du temps.

Mais, deuxième point : l'homme est un être doué de parole, un être qui a la parole en partage. Ou, pour le dire encore plus justement : « c'est la parole qui nous fait être », dit Heidegger. En amenant ces souvenirs et ces espoirs à la parole, le sujet vit cette temporalité qui lui est propre sur un mode proprement humain, à savoir celui du *Logos*. Il ne s'agit pas alors simplement de ce remémorer des images et des émotions. Par ce travail là, le sujet conte et raconte son histoire, et ce faisant accède à la dimension de l'historialité.

Bien sûr pour que ces propos fassent sens, il faut se départir d'une vision scientifique de l'histoire : l'histoire comme chronologie, comme succession de faits précisément datés. Une vision simple, mathématique, de l'histoire, et qui donne l'illusion d'une certaine objectivité. Avec une telle vision de l'histoire, on se demanderait à bon droit comment le sujet peut se libérer de la douleur dans laquelle l'a plongée la perte d'un être aimé, en récitant simplement à leur suite les dates clés des événements qui se sont succédés au cours de sa relation : « nous nous sommes rencontrés à telle date ; notre premier baiser à eu lieu à tel endroit ; à tel moment ce fut notre première dispute... ». Comment une telle mise en mots pourrait-elle avoir une quelconque vertu thérapeutique ?

Mais Raymond Aron nous a déjà heureusement mis en garde contre une telle réduction de l'Histoire à la doxa objectisante de la méthode scientifique²⁰, et ce n'est évidemment pas de cette manière-là de faire de l'histoire dont il s'agit ici. Il s'agit bien plutôt de cette histoire qui,

²⁰ Raymond Aron, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Gallimard, 1938.

se réappropriant le passé, maintien présent ce qui, du passé demeure présent et continu à nous faire vivre aujourd'hui. L'histoire, entendu en ce sens-là, nous libère : loin de maintenir enfouies et refoulées en nous des traditions, des couches sédimentaires « insues » comme dirait Legendre, le travail historique nous dévoile et nous rend présent notre héritage et ce dont nous sommes issus, pour mieux nous permettre d'entretenir avec lui une libre relation.

Et là encore nos rites et quelques-unes de nos habitudes ne témoignent-elles pas en faveur d'une telle pratique du travail du deuil ? Ne sommes-nous pas accoutumés, aux enterrements de nos proches, à prendre la parole pour raconter qui était cet être pour nous, ce que nous avons vécu ensemble, quelle fut notre histoire commune ? Dire, amener à la parole, permet bien à la fois de mettre de la distance, de nous détacher de ce corps vivant qui n'est plus, tout en maintenant un lien, mais spirituel cette fois, dans la mesure où l'histoire maintient présent ce qui, de ce passé que nous avons chéri, continu à nous porter. Cette ambivalence, ce jeu de la présence-absence, serait incompréhensible sans cette vision historial de l'être humain.

Présence du Rien

Après avoir analysé ce qu'il se passe dans le cas du deuil, Freud tâche de s'appuyer sur cette entente pour proposer une explication de ce qui est à l'œuvre en nous dans la cas de la mélancolie. Ce qui fait le lien selon lui entre ces deux phénomènes, ce qu'ils ont en commun, c'est qu'ils trouvent tous deux leur origine dans la perte d'un être aimé. Si le mot « mort » avait été à peine prononcé dans le premier paragraphe consacré au deuil, le mot « perte » est quant à lui utilisé à dix reprises dans ce troisième paragraphe consacré à la mélancolie. Soyons donc attentif à ce terme.

La mélancolie, commence Freud, peut advenir d'abord et le plus immédiatement lors de la perte d'un objet aimé sans que celui-ci ne soit mort. Ce peut être le cas par exemple lorsque nous perdons une fiancée qui nous quitte, nous dit-il. On comprend aisément que le trouble qui advienne là soit interprété d'une manière semblable à celui du deuil, dans la mesure où les fondements en sont sensiblement les mêmes : s'il n'y a pas là de renvoi à notre condition de mortel, il y a tout autant l'expérience de l'absence, la disparition du lien d'amour, que l'on avait noté si ontologiquement inscrite dans l'être du *Dasein*, et la nécessité de clore cette aventure, ce vécu, en l'amenant à la parole, en s'en contant l'histoire.

Mais Freud évoque un cas plus subtil : celui où ni le patient ni le thérapeute ne savent précisément ce qui a été perdu. Dans ce cas pourrions-nous dire alors, la perte est éprouvée en tant que telle, comme perte en soi, plus que comme perte de quelque chose. Ce qui fait naître en nous de la mélancolie, ce ne semble plus être, dans ce cas, la disparition d'un étant là-devant dans le monde, déterminé, avec lequel on avait l'habitude d'être, mais davantage une impression diffuse d'absence, quelque chose comme un vague pressentiment de vide, sans que soit clair et visible le fait qu'il nous manque précisément quelque chose. Comment interpréter ce phénomène ?

Scientifiquement, nous ne le pourrions pas. Il ne peut y avoir de « connaissance objective²¹ » d'un phénomène où il n'y a précisément pas d'objet ! On ne peut atteindre par la Science, qui est un savoir de l'étant, un domaine où justement il n'est pas question d'étant. On ne peut pas espérer par la méthode cartésienne parvenir à une connaissance « claire et distincte²² », concernant un phénomène qui, précisément, se présente au contraire à nous d'une manière diffuse et obscure. Là encore, une certaine forme de rationalisme, dominant dans notre culture industrielle, nous conduirait à écarter ce qu'il nous semblait déceler intuitivement dans la mélancolie.

Pourtant. Pourtant, là encore, la phénoménologie peut nous accompagner. Non pas sans doute en nous offrant des réponses toutes faites. Mais en nous permettant de nous guider sur un chemin difficile, hors des sentiers battus, chemin qui, peut-être, « ne mène nulle part²³ », mais où, chemin faisant, nous prenons au sérieux nos intuitions initiales. Car en effet Heidegger ne tente-t-il pas de faire sa place au Rien en philosophie ?

L'Être n'est rien d'étant : voilà ce qu'énonce simplement Heidegger dans « Qu'est-ce que la Métaphysique ?²⁴ ». L'Être est en son fond radicalement différent de tout étant là-devant.

²¹ Pour cette assimilation de la science à la connaissance objective, voir par exemple l'épistémologue des sciences Karl Popper, dans *La connaissance objective*, Flammarion 2009.

²² L'expression est de Descartes, lorsqu'il ambitionne dans le Discours de la méthode de refonder l'ensemble des sciences sur le modèle des mathématiques, pour qu'y règne un même type de vérité, parfaitement « claire et distincte ».

²³ Titre d'un ouvrage de Heidegger : *Chemins qui ne mènent nulle part*, Tel Gallimard, 1986. Expression par laquelle Heidegger voulait donner à entendre que le chemin de la pensée est parfois plus important que le but où il nous mène.

²⁴ Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, in *Questions I et II*, Tel Gallimard.

Cette « différence ontologique » en l'être et l'étant fait que l'Etre lui-même n'est précisément pas une chose. Il n'est ... rien, ou plutôt : il est un rien. « Das nichts » écrit Heidegger, qu'une traduction française dont il se plaindra rendra par « Néant ». Si bien que, ce sentiment d'un manque, d'une absence en tant que telle, hors de tout lien à un objet particulier, n'est pas une illusion, une perte de raison, une folie, mais peut-être la rencontre en nous de ce rien qu'est l'Etre.

Le rapprochement entre Freud et Heidegger est d'autant plus intéressant sur ce point que Heidegger également rencontre cette question du Rien en suivant le fil lui aussi d'une tonalité affective singulière ; non pas certes la mélancolie mais l'angoisse. L'angoisse est une compagne qui nous conduit, lorsqu'elle nous saisit, dans cette expérience du vide, de l'anéantissement de toute chose ; dans cette plongée au cœur du Rien. La différence entre les deux tonalités réside peut-être en ce que l'angoisse semble davantage proche de la peur, tandis que la mélancolie, elle, semblerait pencher quelque peu du côté de l'amour. Mais toutes deux semblent nous conduire auprès de ce Rien qu'est l'Etre.

Freud note ensuite que cette expérience de la mélancolie nous absorbe tout autant que le faisait le travail du deuil. Elle inhibe le sujet, qui n'a plus goût à rien. Est-ce inintelligible dans le cadre de cette interprétation phénoménologique que nous avons proposé ? Peut-être pas : justement disions-nous, si nous faisons à ces moments l'épreuve de l'Etre, c'est en ceci que l'Etre n'est rien d'étant : autrement dit, *rien d'étant* n'attire notre attention ; nous n'avons envie d'aucune chose particulière puisque justement ce qui s'ouvre là c'est la différence ontologique entre l'Etre et l'étant, c'est la possibilité d'y aller voir hors du domaine de l'étant, de faire une rencontre par-delà tout étant spécifique. Se rattacher à un objet singulier, ce serait au contraire revenir au domaine de l'état. Il semble donc tout à fait logique que nous éprouvions à ces moments un tel refus de nous attacher à quoique ce soit.

La différence cependant avec le travail du deuil, pourrions-nous noter, c'est nous semble-t-il que cette expérience est *indicible*. Autant le travail du deuil passait par un effort de mettre en mot, d'amener à la parole, ce qui avait été vécu avec l'être aimé ; là la parole savait y faire, puisque cela revenait à conter une histoire, sa propre histoire. *A contrario* l'expérience du Rien que nous rencontrons dans la mélancolie semble beaucoup plus difficilement trouver à s'exprimer par l'intermédiaire des mots. On trouverait plus volontiers avec d'autres médias

des moyens d'exprimer ce que nous éprouvons à ces moments : la musique, la peinture, n'ont-elles pas donné, à leur manière, des figures expressives de l'épreuve de la mélancolie²⁵ ?

Dernier point de notre texte, Freud évoque encore une différence empirique digne d'intérêt entre le deuil et la mélancolie : « Dans le deuil, le monde est devenu pauvre et vide, dans la mélancolie c'est le moi lui-même ». Comment comprendre cette différence dans la manière de vivre ces deux épreuves, à l'aune de la compréhension ontologique que nous avons essayé de dégager ?

Le deuil me renvoie à la mort, mais, comme le précise bien Heidegger : il n'y a pas de mort en soi, impersonnelle, il n'y a que notre mort, notre mort propre²⁶. Le décès d'un proche ne me nie pas moi-même : au contraire, il me renvoie à moi-même, en tant que je suis un mortel et que la mort moi aussi m'habite. Le travail du deuil, en un sens, me rapproche peut-être plus de moi-même, de ma propre essence, qu'il ne me détruit. A l'inverse, si la mélancolie est d'une quelconque manière rencontre avec le Rien, « néantissement²⁷ » de toute chose, ce néantissement me saisit également moi-même en tant que je suis un étant. Comme toute chose du monde, je suis moi-même emporté dans cette mise en abîme de tout ce qui est, mise en abîme au sein de laquelle affleure ce rien qu'est l'Être lui-même.

²⁵ Nous pourrions penser par exemple à une *Sonate au clair de lune* de Beethoven...

²⁶ Pascal David, entrée « Mort », in *Dictionnaire Heidegger*, Arjakovsky, Fédier et France-Lanord, Cerf, 2014.

²⁷ L'expression est de Heidegger, dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, in *Questions I et II*, Tel Gallimard