

L'ouvert

N° 13 / 2020

SENS ET ESSENCE DU MONDE ET DU MOI ONIRIQUE
DANS « RÊVE ET EXISTENCE » DE LUDWIG BINSWANGER
HENRI MALDINEY

A PROPOS DE L'EXPOSÉ DE BINSWANGER
SUR « RÊVE ET EXISTENCE »
ET DE SON IMPORTANCE POUR LA PSYCHOTHÉRAPIE
ROLAND KUHN

COMMENT DÉCOUVRE-T-ON UN PSYCHOTROPE ?
ROLAND KUHN

POUR LA DÉFENSE DE L'HONNEUR PROFESSIONNEL
DE ROLAND KUHN
ANDRÉ SAUGE

ACTUALITÉ DE DIEU
HENRI MALDINEY

LETTRE AU DIRECTEUR DES « CAHIERS »
DE LA PIERRE-QUI-VIRE
HENRI MALDINEY

PAGES D'ÉCRITURE
HENRI MALDINEY

VISAGES, FORMES, RYTHMES
JEAN-FRANÇOIS REY

Revue
Henri
Maldiney

Corrigenda

- p. 18, ligne 19 : *lire* rend compte de soi
p. 20, ligne 10 : *** *supprimer*
p. 21, ligne 10 : *lire* la possibilité qu'il pourrait
ligne 23 : deux-points (:) à supprimer
p. 23 1^{ère} ligne : se complète *lire* se complait
p. 27, ligne 20 : *lire* transdescendance
ligne 21 : *lire* transascendance
ligne 25 : les autres *lire* les astres
p. 28, ligne 27 : *lire* ce qu'elle est
p. 56, 4^e ligne avant la fin : confins orientaux
p. 58, 2^e ligne : évoquée
p. 74, ligne 19 : *lire* sur des raisons
p. 83, 4^e ligne avant la fin : refuse à
p. 95, note : de Lubac (en tant qu'aumônier)
p. 136 : 3^e ligne avant la fin : pulsionnnels
p. 137, ligne 7 : le test de Szondi
ligne 19 : sur les huit (8)

Dépôt légal au quatrième trimestre 2020

Imprimé par l'atelier l'Imagerie

Maquette et mise en page : Pierre Porre

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

Ils doivent être compris entre 5000 et 30000 caractères
(au-delà et en deçà nous consulter).

Les notes ne peuvent excéder plus de 10 % du texte.

Les textes refusés ne seront pas retournés.

© L'ouvert, 2020

Editorial 7

A PROPOS DE « *Rêve et existence* » DE L. BINSWANGER

Henri Maldiney

*I. Sens et essence du monde et du moi onirique
dans « Rêve et Existence » de Ludwig Binswanger* 11

Roland Kuhn

*II. A propos de l'exposé de L. Binswanger sur « Rêve et
Existence » et de son importance pour la psychothérapie* 30

A PROPOS DE PHARMACOLOGIE

Roland Kuhn

I. Comment découvre-t-on un psychotrope ? 44

André Sauge

*II. Pour la défense de l'honneur professionnel
de Roland Kuhn* 56

« RETOUR AMONT »

Henri Maldiney

Actualité de Dieu (1942 ? 1943 ?) 70

Henri Maldiney

*Lettre au directeur
des « Cahiers » de la Pierre-qui-vire (1948)* 94

Henri Maldiney

Pages d'écriture 120

ÉTUDE

Jean-François Rey

Visages, Formes, Rythmes : Levinas avec Maldiney 125

Editorial

Bernard Rordorf

Les textes d'Henri Maldiney et de Roland Kuhn qui ouvrent ce numéro de *L'Ouvert* proviennent d'un colloque qui eut lieu en 1976 à la clinique Bellevue, à Kreuzlingen, en hommage à Ludwig Binswanger. Une première transcription de la conférence de Maldiney a paru en 2007 dans la revue *Psychiatrie, Sciences humaines, Neurosciences* ; en 2017 Madame Liselotte Rutishauser, qui fut secrétaire de Roland Kuhn, a réalisé une nouvelle transcription, plus précise et c'est celle qui est publiée ici. Quant à la conférence de Roland Kuhn, elle a été revue par lui-même pour être publiée en 2001 dans un volume collectif rassemblé par Hervé Mesot sous le titre *Des interprétations du rêve, Psychanalyse, Herméneutique, Daseinsanalyse*. La traduction, faite alors par Raphaël Célis, a été refaite de manière indépendante pour cette nouvelle publication par André Sauge.

Les deux conférences de Maldiney et de Kuhn ont pour thème un texte décisif de Binswanger, *Rêve et Existence*. Maldiney s'attache à montrer en quoi la manière dont Binswanger conçoit l'analyse du rêve diffère de celle de Freud. En effet, Binswanger ne retient pas la distinction que fait Freud entre contenu manifeste et contenu latent du rêve, parce qu'il ne retient pas même la notion de contenu. Ce qui se joue dans les images du rêve ne relève pas de structures statiques, mais d'un procès, celui de la constitution du monde du rêveur, et c'est en cela que le rêve est une forme d'existence. L'originalité de l'analyse du rêve, telle que la conçoit et la pratique Binswanger, consiste justement dans l'attention qu'il apporte aux formes d'existence qui sous-tendent la formation des images du rêve. C'est pour en rendre compte qu'il a introduit la notion de direction de sens. Celle-ci ne correspond pas à ce que l'on entend par métaphore : la chute, par exemple, n'est pas d'abord un phénomène physique qui serait transposé sur le plan psychique, elle désigne une épreuve qui saisit l'existence tout entière, en deçà de toute distinction entre des régions particulières. Maldiney rappelait, dans ses cours que la notion de sens a trois sens : sens-sensation, sens-direction et sens-signification. Or ces trois sens sont uns dans la direction de sens, qui implique par conséquent une présence corporelle au monde, dans son unité sensori-motrice, et qui n'est donc pas thématizable. Dans sa conférence, Roland Kuhn situe ce texte dans le parcours intellectuel de Binswanger, mais aussi dans son histoire intérieure puisque sa rédaction est contemporaine de la mort de son fils aîné. Il montre comment cet événement tragique retentit dans la conception même des directions de sens de l'élévation et la chute, et dans la portée qu'eut pour Binswanger la dernière *Elégie de Duino* de Rilke, même s'il n'a pas retenu dans la dernière édition les développements qu'il lui avait consacrés.

Comme on le sait, le rapport entre la psychothérapie et la pharmacologie est problématique. De nombreux psychiatres, quand ils pratiquent une psychothérapie, ne prescrivent pas eux-mêmes les médicaments dont leurs patients pourraient avoir besoin, mais les adressent à un confrère. On peut comprendre, dans ces conditions, les attaques dont Roland Kuhn (qui n'est hélas plus là pour se défendre) a été l'objet, concernant l'usage expérimental qu'il a pu faire, dans le cadre hospitalier, de certains médicaments. Le gouvernement du canton de Thurgovie, où se trouve la clinique de Münsterlingen dont Kuhn était directeur, a constitué une commission pour faire la lumière sur cette pratique. André Sauge, dans un texte assez virulent, et à juste titre, analyse le rapport de cette commission et critique ce qu'il peut avoir de pervers. Mais il nous a semblé que la meilleure manière de défendre Roland Kuhn était de le laisser parler lui-même et d'exposer, lui qui a découvert les effets antidépresseurs du Tofranil, comment il voyait l'usage des médicaments en psychiatrie et, plus encore, dans une psychiatrie d'inspiration phénoménologique. C'est pourquoi nous présentons ici un texte paru en 1970 dans l'hebdomadaire *Thérapie Woche* et traduit spécialement pour ce numéro de *L'Ouvert*. Or ce qui est étonnant dans ce texte, c'est que Roland Kuhn présente la démarche qui lui a permis de parvenir à cette découverte, comme la démarche qui est demandée à tout médecin qui utilise un médicament psychotrope. Il doit lui-même découvrir les troubles pour lesquels le médicament pourra avoir un effet bénéfique. Et pour cela il est impératif qu'il ne se laisse pas guider d'abord par les indications de l'industrie chimique, mais par la minutie de ses observations cliniques et par tout ce qui apparaît dans le cadre de sa relation à son patient. De ce point de vue, le texte de Roland Kuhn constitue une admirable leçon d'éthique médicale.

Les deux textes d'Henri Maldiney qui font suite appartiennent à l'histoire autant qu'à la philosophie. Le premier, qui a été retrouvé dans ses papiers de Vézelin, est une lettre de 1948, adressée au directeur des Cahiers de l'abbaye La Pierre-Qui-Vire. Maldiney y exprime son inquiétude, voire sa colère, face à certaines évolutions de l'Eglise catholique : « Le thomisme comme philosophie alimentaire et l'existentialisme comme flirt ». Il y a des choses qui ne sont plus supportables après l'épreuve des camps de prisonniers en Allemagne ! L'enjeu du moment, c'est que les chrétiens retrouvent le courage de la pensée, et qu'ils ne s'enferment pas, face notamment à Sartre et à Merleau-Ponty, dans la vaine tentative de « défendre des positions ». Et pour éclairer ce texte plein de fulgurances, mais aussi d'allusions parfois difficilement décryptables, André Sauge, mais aussi Etienne Fouilloux à qui nous avons transmis ce texte et que nous remercions, ont ajouté un certain nombre de notes. Le second texte, *Actualité de Dieu*, provient d'une conférence donnée par Maldiney alors qu'il était prisonnier en Allemagne, il est proche d'une autre conférence donnée en 1943 dans les mêmes

conditions, publiée en 1945 dans une revue belge, sous le titre *Les philosophies de la force*, et reprise dans le numéro 7 de *L'Ouvert*. Henri de Lubac, à qui Maldiney avait transmis ces conférences lui écrivait ceci en date du 5 août 1945 : « Vos conférences me sont arrivées. Je les ai lues. Je suis fort heureux de sentir tant d'accord spontané entre nous : à distance et quasi sans communiquer, nous avons pensé et senti de même sur certains points cruciaux ». L'auteur du *Drame de l'humanisme athée* a dû, en effet, comprendre en profondeur une pensée qui, pour retrouver l'acuité de la question de Dieu, tentait de discerner le défi que les contradictions du monde moderne constituaient pour le christianisme : « A chaque difficulté suscitée par le développement de la vie économique et sociale, nous opposons une solution qui nous entraîne vers d'autres contradictions ». En dialogue et en confrontation avec Hegel, Nietzsche et Marx, Maldiney a ainsi voulu montrer comment la nécessité, dans cette situation, de donner un sens à l'aventure humaine a conduit le monde moderne à fabriquer ses propres dieux pour les substituer à celui des chrétiens.

Ce cahier se clôt avec un texte de Jean-François Rey, agrégé et docteur en philosophie, professeur honoraire à l'IUFM de Lille et membre du comité de l'AIHM, texte qui est une première tentative pour prendre la mesure de la lecture qu'Henri Maldiney a pu faire de l'œuvre de Levinas. Certes, il est arrivé à Maldiney de parler du visage, et non sans proximité avec Levinas (et aux textes cités par Jean-François Rey, on pourrait en ajouter deux qui ont été repris dans *Penser l'homme et la folie*, sous le titre *L'existant* et *La personne*). Mais il a semblé plus intéressant de confronter la manière dont Levinas parle du visage et celle dont Henri Maldiney parle de l'œuvre d'art. Lorsque Levinas écrit que le visage *se* signifie, il est difficile en effet de ne pas penser à la proposition de Focillon que Maldiney ne cesse de commenter : le signe signifie, la forme *se* signifie. Sa signification, autrement dit, est une avec son déploiement. Et pour cette raison, le sens d'une forme, pas plus que celui d'une expression du visage n'est thématizable. Comme le dit Levinas, le visage déborde toutes ses expressions. Et si l'on pense à la méfiance de Levinas à l'égard des œuvres d'art, qu'il tend à réduire au statut d'image, toujours menacée de devenir idole, il y a quelque ironie à envisager l'œuvre d'art comme traversée par la demande d'être regardée comme un visage !

Mon sujet s'intitule : *Sens et essence du monde et du moi onirique* » dans « *Rêve et Existence* » de Ludwig Binswanger.

Rêve et Existence de Ludwig Binswanger vérifie et éclaire ce mot de Nietzsche, que tout ce qui est décisif surgit du « malgré ». Décisive, cette œuvre l'est. Elle constitue en fait l'acte de naissance de la Daseinsanalyse. Pour ce qui est du « malgré », il est inscrit dans sa brièveté même. Car c'est la brièveté d'une pensée inspirée, brusquement surgie de son enfermement où la tenait inerte le mauvais gré, la disgrâce du destin. Binswanger cite dans « Le cas Suzanne Urban » cette parole de Hofmannsthal : seul l'affligé connaît l'esprit. Il le connaît au moment où il se relève. Et cette connaissance est une avec ce relèvement. A l'inattendu de l'affliction répond ici, dans le cas de Rêve et Existence, l'inattendu d'une création. Car Rêve et Existence n'est pas seulement la suite, ni même le couronnement des variations dans l'appréhension et l'interprétation du rêve des Grecs jusqu'à nos jours. Cet essai sort d'un drame, il en est la sortie, il décide de son issue. Sa genèse se confond avec - je cite Binswanger - « ce moment insondable où un homme décide non seulement de vouloir connaître ce qui lui arrive, mais d'intervenir dans le mouvement de son histoire ». Cette phrase, qui ouvre la conclusion de l'œuvre, répond à l'épigraphe initiale, tirée de Kierkegaard, qu'avant tout, on se tienne ferme à ce que signifie : être un homme. Ainsi, dans la conjonction du rêve et de l'existence, l'étrange n'est pas que l'étude du rêve en appelle à l'existence, mais que l'existence en appelle au rêve. Par où s'entrevoit déjà la thèse décisive : le rêve est une forme de l'existence. Quelle forme ? Cette question est celle du sujet de l'existence dans le rêve. Qui suis-je, moi qui rêve, qui suis capable de rêver ? En fait, sous cette interrogation Ludwig Binswanger se demande qui suis-je donc, moi qui ai rêvé de mon existence dans un état d'angoisse et d'attente passionnée, duquel, en un instant, j'ai été précipité ? Le Rêve et Existence s'ouvre en effet sur une expérience personnelle, ou le « qui » du « qui suis-je ? » est mis en jeu dans un moment critique. D'entrée, l'existence s'y présente comme dramatique, et c'est cette dramatique qui introduit à la dramaturgie du rêve. Ici, l'action est fondamentalement passion, comme en toute tragédie, et le drame y est une chute. Voyez le départ.

¹ Le texte est celui qui a été reconstitué à partir de la conférence et dactylographié par Mme Liselotte Rutishauser, secrétaire de Roland Kuhn. Un texte de la conférence a été publié, sous le même titre, in *Jalons pour une anthropologie clinique*, Hervé Mesot éd., dans la Revue « Psychiatrie Sciences Humaines Neurosciences » (2007) 5 : p. 23 – 30, Lausanne, Springer éditeur. Nous renonçons à indiquer en note toutes les variantes entre les deux textes.

Lorsque nous nous trouvons en état d'abandon ou d'attente passionnée et que soudain l'attendu nous déçoit brutalement et que le monde devient autre, *qu'ainsi², totalement déracinés, nous perdons notre appui sur lui, plus tard, après avoir retrouvé une base solide, nous nous reportons par la pensée à ces instants, et nous disons : j'étais alors comme frappé de la foudre ou comme précipité de tous les cieux - aus allen Himmeln gefallen. C'est en effet au moyen de ces mots que nous exprimons l'expérience vécue de notre déception et de notre décontenance, et* par le truchement d'une métaphore poétique, nullement sortie de l'imagination de quelque poème, mais jaillissant de notre patrie* spirituelle à tous, le langage. La chute ressortit, comme l'a rappelé Kuhn, à la dimension verticale de l'existence, que l'essai sur Ibsen identifiera à celle de la réalisation de soi-même.

Ludwig Binswanger parle de quelqu'un qui s'abîme du haut de ses espérances et dans la chute duquel toute confiance dans le monde et en soi s'engloutit. La sécurité de l'existant, et c'est une idée centrale dans Ludwig Binswanger que Laing rappelle, suppose la continuité de l'existence. Mais si sa confiance s'émancipe de toute angoisse, si elle ne se conquiert pas sur une angoisse, elle se montre oublieuse de cette autre dimension de l'existence : la discontinuité. Or, le drame est là, pour rappeler à l'existant l'Ex-istence, il est rupture de la continuité, comme l'est aussi le rêve, interrompant le cours de notre histoire diurne. Sans doute, la psychanalyse nous a-t-elle appris beaucoup du sens de cette faille ; en actualisant les pensées latentes du rêve, elle confirme cette affirmation de Hegel, que le séjour auprès du négatif convertit ce négatif en être, mais il ne saurait s'agir de rétablir la continuité par un* colmatage bord à bord ; on ne saurait faire l'économie des seuils que* sont les moments critiques de l'existence, même en invoquant, comme le* fait Jacques Lacan, l'inconscient comme cette partie du discours de l'autre qui fait défaut au sujet conscient pour rétablir la continuité de son discours. Car, il s'agit d'autre chose encore que d'un discours. Le sujet ne peut être ce qu'il a à être, à savoir, sa propre possibilité, qu'à travers ces moments critiques où il est mis en demeure d'être soi ou de s'anéantir. La crise, dit Viktor von Weizsäcker, est un passage du fini discontinu à la continuité d'une finitude, à travers une transcendance. On voit, par-là, en quoi consiste la crise : c'est une crise du sujet. Telle est la situation dans Rêve et Existence : discontinuité du fini, rompu l'accord avec le monde, auquel³ la présence comme telle* était ; l'être-au-

² qu' : absent de l'édition du texte publié in *Jalons pour une anthropologie clinique*, Psychiatrie, Sciences Humaines, Neurosciences (PSN) 5. S1 (2007). Restituer « qu' » implique que, plus loin, on remplace un point par une virgule et qu'on lise « ... notre appui sur lui, plus tard, après avoir retrouvé, etc. »

³ Dans la dactylographie la plus ancienne, dans les archives Roland Kuhn, le mot est illisible. On a tenté « auquel la présence comme elle était », mais cela ne donne pas de sens. Dans l'édition de 2007 (note 2) on a recouru à une paraphrase : « dans lequel la présence

monde recèle une faille et la présence y défaille en elle-même –, continuité d'une finitude, c'est presque la fin de Rêve et Existence. L'intervention de l'homme vigile consiste, dit Binswanger, à introduire dans la vie qui s'élève et qui tombe, la continuité et la conséquence. Entre les deux, la transcendance dont parle Weizsäcker ; or elle est double. Et pour réemployer ici les termes de Jean Wahl, elle peut être transdescendance dans la chute, ou transascendance dans le relèvement ; instase ou extase.

L'obligation de définir ce « nous » qui dans le bonheur de son existence s'élève, ou qui dans le malheur de son existence tombe, nous plonge dans un cruel embarras. Et si l'on nous objecte que ce « nous » représente précisément les hommes et qu'il n'y a justement plus de problème, nous répondrons que c'est ici seulement que toute question scientifique prend son départ. Car à la question « nous les hommes, qui sommes-nous et que sommes-nous ? », aucune époque et encore moins la nôtre, n'a pu fournir de réponse. Et aujourd'hui, nous nous trouvons à nouveau devant le tout premier début d'une nouvelle quête de ce « nous ». Mais, du début à la fin, de la première continuité rompue à la seconde continuité, n'avons-nous pas changé de région, puisque nous sommes passés d'une déception réelle au rêve ? Nous avons sans doute changé de région, mais ce sont deux régions *de l'existence*⁴ et qui sont capables des mêmes structures, dont celle en particulier de l'ascension et de la chute. Surtout elles ont un moment commun : le premier, que Rêve et Existence analyse, leur langage. Car le langage, dit Binswanger, est pour nous ce qui fonde et pense - *dichtet und denkt* -, bien avant que l'individu lui-même se soit mis à fonder et à penser. Ainsi, la question de l'expression domine toute l'enquête de Ludwig Binswanger sur l'existence et sur le rêve, non pas dans leur rapport extrinsèque mais dans leur intériorité. Aussi, commence-t-il, et résolument, par cette étude du langage. Quelle est donc la particularité de cet exemple poétique qu'il retrouve dans les deux expressions indicatives de la chute ? S'agit-il là tout simplement d'une analogie au sens logique, ou d'une métaphore au sens poétique du terme ? Une telle interprétation nous ferait passer à côté du caractère intérieur essentiel de la métaphore poétique. Car celui-ci se trouve encore derrière ce que dévoilent la logique et la science de l'exemple poétique. Ce caractère essentiel repose sur les structures les plus profondes de notre existence, là où la forme vivante et psychique et le contenu vivant et psychique attendent, encore unis, l'éclair foudroyant qui les séparera de sa flamme. Lorsqu'une déception brutale nous précipite de tous les cieux, c'est réellement que nous tombons, mais ce n'est ni une chute

prenait appui comme elle était ». L'enregistrement permet de corriger « auquel la présence comme *telle* était ».

⁴ J'introduis les italiques pour indiquer une emphase sur *de l'existence*. En tant que deux régions *de l'existence*, elles ont même structure.

purement physique ni rien de tel qui en soit l'imitation ou la subséquence ; plus exactement, on dira que l'essence de cette déception brutale et de cet effroi n'est autre chose que la rupture de l'harmonie avec le monde,* et le monde d'autrui recevant un choc tel qu'il la fait vaciller cette harmonie qui, jusque-là, était notre soutien.

Si Ludwig Binswanger refuse d'identifier l'expression de la chute à une métaphore conçue comme transfert du pouvoir de signification à un signifiant d'un autre ordre, c'est parce qu'elle a lieu à travers toutes les régions de l'existence, ou plutôt elle a lieu dans cette zone interrégionale et même, dirais-je, subrégionale dont toutes sont des particularisations. Or, c'est précisément à ce niveau que la langue fonde et pense, et pour tout dire, que la langue s'invente elle-même. Hölderlin l'a dit, à propos de la langue du poème. La langue du poème, dit-il, naît de cette Stimmung qui est le développement dans un ensemble spirituel, de cet événement vivant qu'a été une impression originale. Et c'est à ce moment-là que la Stimmung, que l'atmosphère devient œuvre. Or, l'origine de la langue est à ce moment-là, sublinguistique. Si la langue rêve et crée, comme a traduit ici Mme Verdeaux le texte de Binswanger, on peut dire que le rêve parallèlement parle et crée. Ici se font jour différence et ressemblance avec Freud. A première vue, la différence est considérable. La technique de décryptement de Freud est une technique de fractionnement. La compréhension - et je ne dis pas encore l'interprétation - la compréhension que Binswanger a du rêve est globale. Elle accorde au rêve apparent une importance manifeste, un pouvoir d'expression directe. Cependant, elles conviennent toutes les deux, l'une avec l'autre, en ce qu'elles prennent en considération, non pas le discours, mais la langue. Michel Foucault reproche à la psychanalyse de n'avoir pas réussi à faire parler les images. En réalité, il faut y voir de plus près. Freud dit : le mot est le point nodal de représentations nombreuses et par là, il est prédestiné à la polyvalence des sens. Il en donne les exemples dans ses rêves multiples, le « Maistolmütz » ou le « monekdaler Styl », etc. En réalité, ces formations de mots obéissent à la première loi du travail du rêve, la condensation - la Verdichtung. Or, cette condensation consiste dans la conjonction directe de mots ou de radicaux où ne subsistent que l'élément d'articulation phonématique* et l'élément de signification sémantique, mais d'où l'élément du morphème a disparu. De même, au niveau de la parole du rêve, la condensation consiste dans la suppression de la relation. Il faut ici donner au mot de relation son sens linguistique : la relation est caractéristique notamment de nos langues indo-européennes. Elle consiste en ceci que, quand nous faisons une phrase, nous ne réunissons pas directement les radicaux, mais que* nous les mettons en rapport les uns avec les autres au moyen d'une syntaxe dont la morphologie est la matrice, qu'elle soit conjonctive ou fonctionnelle, qu'elle indique des subordinations ou qu'elle indique des fonctions comme celles de sujet ou de complément. Or, la suppression de la relation

est commune au rêve et à la poésie. La poésie tend à la suppression de la syntaxe, comme Staiger l'a montré à propos tant de l'épos que de la poésie lyrique. Et ces relations qui disparaissent à la fois du langage du rêve et du langage poétique, correspondent précisément aux catégories kantienne de la relation, à la causalité, à la substance, à l'action réciproque. Erwin Straus dit : les images du rêve sont sans substance, sans subjectum. Le rêveur éprouve seulement les profils - *Abschattungen* - sans pouvoir entrer dans le quoi qui lie systématiquement tous ces profils. Or, à la relation s'oppose cette autre dimension des phrases qu'est la détermination selon la terminologie de Johannes Lohmann. Il y a des langues entièrement déterminatives, c'est-à-dire où les radicaux, les racines ou simplement les caractères n'entrent en rapport que par leur voisinage. Et qu'il s'agisse d'expression dénominate ou d'expression nominative, comme nous dirions dans notre langue : prédicative, énonçant, quelque chose de quelque chose, il n'y a pas de relation fondée sur des morphèmes. Ainsi, les langues de l'Oural Altaï, les langues polynésiennes, et la langue chinoise. Or, qu'est-ce qui se passe dans ces phrases déterminatives ? Il se passe ceci que la conjonction par pur voisinage de caractères, c'est-à-dire de syllabes phonétiques-sémantiques⁵ engendre un nouveau niveau de plénitude et non pas un nouveau degré de précision. Autrement dit, la phrase a un autre degré de plénitude dans l'affirmation du oui, ou de vide dans l'affirmation du non, que ne l'ont les termes séparés et conjoints dont elle est constituée. Or, cet acte c'est tout simplement ce qu'on appelle en allemand un *Bilden*. Et on peut dire ici que la constitution d'un *Bild* est présente par exemple dans ce type de phrase chinoise qui aboutit au caractère visible. Ce caractère visible qui est une forme, et une forme unitaire. Or, *dichten* et *träumen**, c'est-à-dire poétiser et rêver, conviennent tous deux en ce que ce sont des *Bilden*, et ce *Bilden* est une forme de penser, de *Denken*. C'est un *Denken* sans relation, c'est un *Denken* entièrement déterminatif. D'où, par conséquent, on peut dire que la méthode de Ludwig Binswanger, c'est de saisir le *Bilden* dans la globalité du rêve, et du rêve manifeste. Car il s'agit de répondre en somme à la question « Qui ? » : « Qui rêve ? » Et pour cela, il faut passer par celle du monde du rêve. Ludwig Binswanger dégage le sujet du rêve de la structure dimensionnelle du monde onirique. C'est à partir de la constitution du monde du rêve qu'il découvre l'être-au-monde du rêveur, et la modalité spécifique de cet être-à, c'est-à-dire le sens existentiel* de la présence rêvante. Aussi, interroge-t-il le rêve dans sa globalité, ce que Detlev von Uslar «devait appeler le rêve comme monde - *Traum als Welt*.

Or, en ceci se trouve mise en cause la notion même d'image du rêve. Merleau-Ponty a écrit dans son dernier ouvrage paru

⁵ « phonétiques, sémantiques » dans la dactylographie originale ; je corrige ; il est évident que Maldiney, parlant du chinois, évoque le fait que toute syllabe, dans cette langue, est un lexème.

après sa mort : le fond ou horizon sur lequel se détachent des différences qui ne sont que les figures de la pensée n'est accessible que si l'on commence par l'analyse du *sehen* - du voir. C'est-à-dire que le voir excepte⁶ toujours déjà la vision totalisante de l'Eidos, c'est-à-dire de la forme, qu'elle soit intelligible, qu'elle soit sensible. Or, la distribution du rêve en images est le fait de l'homme éveillé qui met son rêve en perspective. Detlev von Uslar dit : le rêve comme rêve est monde, il est pour le rêveur le monde, ni représentation, ni image. Or, il ajoute, le monde du rêveur est le monde, il revendique tout le temps et tout l'espace, il est toujours déjà là, sans commencement. Il ose même dire : il est un monde commun où le rêveur rend compte. Pour ce qui est de revendiquer tout le temps et tout l'espace, le texte de Kuhn vous le rappelait, que l'étendue était *grenzen-los* dans le cas de sa rêveuse qui, dans la nuit profonde, est transportée d'un coup à l'autre extrémité de la place. Or, dans ce monde du rêve nous sommes pris. Straus emploie le terme d'*eingehen*, c'est-à-dire, nous pénétrons, nous entrons, nous sommes engagés dans le monde de notre rêve. Nous y sommes captifs et la marque de cette captivité est que les images du rêve, même pour l'homme éveillé, n'obéissent ni au déterminisme, ni à la liberté, mais - comme l'a remarqué une fois Sartre - à la fatalité. Or Quel est donc cet en deçà des images, qui constitue le milieu onirique lui-même, semblable à un espace de paysage nocturne ? Indiquons brièvement ce qu'est son espace, son temps et la chose qu'on y rencontre. Detlev von Uslar remarque l'importance décisive qu'y a l'horizon, l'horizon comme rassemblement et comme lieu de nouveau surgissement. En effet, c'est toujours de l'horizon que se renouvellent les apparitions-disparitions du rêve. Et c'est par les modifications de cet horizon que le rêveur a un autre ici. Ceci est très important, car cela le distingue d'une situation non moins fondamentale qu'est le sentir au sens de Straus. Or, il y a l'*identité dans le rêve entre l'horizon d'un événement qui surgit et l'horizon du rêveur ; horizon extérieur et horizon intérieur sont en coïncidence. Ce qui nous explique entre autres cette remarque de Binswanger que peu importe celui qui tombe dans un rêve de chute, que ce soit le rêveur lui-même ou que ce soit un vivant ou un objet de son monde, car, dans tous les cas, c'est un foyer de son monde, et c'est un foyer dont l'identité avec lui-même repose sur cette identité des horizons.

Le temps du rêve* : évidemment, il nous faut passer vite⁷, mais, il est certain que le rêve, quand nous y sommes, n'a pas de commencement, qu'il est toujours déjà là ; il n'est pas proprement anhistorique si on le saisit de l'intérieur de lui-même. Des événements s'y déroulent, un temps s'y indique, mais comment le temps y apparaît-il ? Par des transformations de la climatique, éventuellement par quelques indications, je

⁶ Edition 2007 : « Le voir exhibe... » !

⁷ Edition 2007 : « Quant au temps du rêve, nous n'en parlerons que succinctement. »

dirais externes ; en tout cas c'est un temps qui est en chronogénèse sans chronothèse, ce que Kuhn a appelé, en rapport à Gustave Guillaume : temps impliqué. Le temps et l'espace du rêve sont un temps et un espace impliqués. C'est-à-dire qu'ils ne s'expliquent pas, par exemple le temps, en temps d'univers, à partir du présent d'un sujet⁸. Et la présence déjà s'y manifeste comme toute particulière. Que veut dire par exemple en français le mot « présence », qui vient du latin : praesens ? Le préfixe veut dire « qui est à l'avant de » et qui possède une certaine supériorité sur ce qui le suit en continuité avec lui. Etre présent c'est donc* être à l'avant de soi, ce qui suppose cette contradiction d'une traversée à travers soi-même, un navire qui doit rejoindre sa proue. C'est justement ce qui, dans le rêve n'est pas, car le temps du rêve vient toujours du passé. Dans l'analyse qu'il fait du rêve d'Oradour-sur-Glane, Detlev von Uslar parle d'un piétinement. Et il dit : l'avenir est immédiatement tourné vers mon corps. Il * a un caractère d'imminence - bevorstehen -, celui d'un événement indéterminé, inappréciable et effrayant. Son imminence est elle-même indéterminée, elle peut arriver à chaque moment, et cette arrivée est là-devant comme un devenir rattrapé. Elle est liée à ce qui est derrière moi - l'avenir vient du passé. L'avenir est du passé arrivant. Or, quel est le passé qui peut répondre*** à cela ? Ce n'est pas notre passé historique, c'est exactement ce que Schelling a appelé le passé absolu. Et le passé absolu répond au temps vertical, c'est-à-dire de* ce temps qui n'est pas chronothétique, qui n'est pas fait de mon action actuelle, de mon hier et de mon demain, mais de ce passé sous-jacent, immémorial et qui ne m'appartient pas et qui correspond, parlons grossièrement, au Es freudien ou* au Grund de Schelling.

Et maintenant la chose⁹. Fort justement, von Uslar marque que dans le rêve choseité et spatialité s'identifient dans une commune inexplicitation*, car la chose va de soi. La certitude du rêve peut bien être mise en question par l'homme de la veille, elle peut bien être niée* par l'homme de la veille, mais jamais le rêve ne la conçoit, lui, comme la négation d'une négation. Autrement dit, l'être précède dans le rêve tous les possibles, il n'est pas soumis à la juridiction du possible. Et on peut dire ici que c'est le moment où n'a pas encore commencé ce que Freud a appelé, dans la Verneinung, la séparation de l'intellectuel et* de l'affectif. Aussi nous retrouvons les structures de la phrase ancienne, de la phrase chinoise, qui est dans l'ordre des ères linguistiques la première. Lorsque je dis dans l'ordre, je ne dis pas chronologiquement*, mais d'une diachronie interne aspectuelle, où le sujet est le lieu. Par exemple on ne dira pas : « Dans une ville habitait une vieille femme », mais : « Une ville possédait une vieille femme » ; « Ici possédait une vieille femme » comme en vieux français : il

⁸ Edition de 2007 : « pour ce qui concerne le temps, ni à partir du temps de l'univers, ni à partir du présent d'un sujet. »

⁹ Edition de 2007 : « Et à propos de la chose fort justement, ... ».

loc avait un gran pugnator ; c'est-à-dire : « Ici avait un grand combattant ». C'est de là que vient notre « y » grec dans le « il y a », et dans le rêve ce « y » représente à la fois le sujet et le lieu - Ding et Ort. Donc, voyez que l'être et non la possibilité est la preuve de la légitimité de l'étant selon son être onirique. Et Weizsäcker remarque que même dans notre monde de la veille nous ne croyons réellement qu'à ce qui ne se produit qu'une seule fois. La répétition éveille un doute, parce qu'elle subordonne le réel au possible, et qu'elle éveille par-là la possibilité que ce pourrait peut-être aussi en être autrement - ce qui jamais ne se produit dans le rêve. Si bien que nous pouvons dire que l'état de la chose dans le rêve - et je n'emploierai plus le mot Ding, mais le mot Sache -, c'est celui de l'Ursache, de la chose primordiale qui est en même temps cause, mais que ce n'est jamais l'Ursprung – l'Ursprung commence avec l'homme vigile.

Alors l'expression du rêve, elle n'est pas dans les images du rêve, pas plus qu'une véritable expression n'est dans les images. L'expression précède toute signification, voyez l'expression d'un visage. Levinas a suffisamment marqué, montré, que l'expression d'un visage n'est pas faite de signes et qu'elle est faite simplement de ce surplomb qui nous enveloppe - ce que vous pouvez revérifier dans le Cas Suzanne Urban de Ludwig Binswanger ; l'expression du médecin au moment où il révèle le cancer du mari par une effrayante mimique et par un geste qui refoule le cri, qui renvoie donc Suzanne Urban à son instase, à son repli en elle-même qui l'empêche de proférer cette expression qui est sur elle, et qui l'enveloppe, se retrouve alors dans une phase déterminante du délire, la phase que Binswanger appelle atmosphérique. Celle-ci va ensuite alimenter toute la terreur du monde lorsque, ne pouvant pas supporter cette indifférenciation où la présence est captée par elle-même en tant qu'elle se fait projet du monde comme menace, elle¹⁰ va opérer le morcellement de son image du monde sous la forme de différents persécuteurs. Car le morcellement du corps, de l'image du corps, et le morcellement de l'image du monde sont toujours une lutte contre l'effrayant contact avec soi-même, où quelqu'un habite son propre corps à la façon d'un cercueil et pire, qui ne contient qu'un sac excrémental comme j'ai vu le cas chez certaines schizophrènes à Lyon.

Vous voyez que tel que le rêve se présente ici à travers notamment les analyses de von Uslar, nous voyons qu'il est tissé entièrement dans son espace, dans son temps, dans sa choséité par ce que Bachelard appelle l'imagination matérielle et l'imagination dynamique. Or anticipativement, avant toutes ces œuvres, Ludwig Binswanger a, à travers l'imagination matérielle et l'imagination dynamique, découvert et nommé l'imagination formelle du rêve. Seulement, les formes du rêve ne sont pas des eidos. Il y a au moins quatre mots grecs pour

¹⁰ Edition 2007 : « Suzanne Urban » au lieu de « elle » ; or ce pronom renvoie probablement à « la présence ».

dire forme : Eidos, Skhēma¹¹, Morphē et Rythmos - car Rythmos, jusqu'à l'époque classique, ne veut pas du tout dire « rythme », comme l'a montré Benveniste. Le rythmos, c'est la forme, dit Benveniste, dès l'instant où elle est assumée par ce qui est mouvant, mobile, fluide, la forme de ce qui n'a pas consistance organique. Or, une telle forme est celle d'un procès. Car le rêve n'est pas fait de structures, mais de procès. Et vous remarquez, que quand Binswanger parle de la verticale, de la chute ou de l'ascension, il subordonne toujours le haut et le bas à l'ascension et à la chute, c'est-à-dire à des procès, et non à des structures statiques. Et aussi bien l'assombrissement que l'éclairement, aussi bien l'éloignement que le rétrécissement dominant le clair et l'obscur, le large et l'étroit. Et voyez que cette structure basique est aussi celle des langues. A l'origine d'une langue, au moment même de son invention, - qui n'est pas du tout réductible à ce que l'ensemble des inductions opérées à partir de ce que ses modes d'emploi nous révèlent¹², qui marquent par exemple une continuité qui franchit toutes ses oppositions de position où le structuralisme se complète - il y a ce moment que Gustave Guillaume a appelé de lucidité puissantielle, lucidité, dit-il, non de savoir, mais de puissance, celui où dans un état critique l'homme, une fois éteinte la turbulence primitive à une distance inévaluable, comme il dit, des origines, articule son être-au-monde pour la première fois dans un cri répétable, ou dans un acte répétable, comme par exemple un « vous » adressé dans un rite et qui va constituer cette première personne du « nous ». En tout cas, à l'origine de toutes les racines de langues, que trouvons-nous ? Ce que Binswanger a appelé : Bedeutungsrichtungen, des directions de sens. Toutes les racines, même dans nos langues, non seulement dans nos langues à racines, mais même dans nos langues à radicaux, en allant en deçà de leur état construit, se composent d'éléments qui ont une valeur affective comme « père », « mère », mais pas « ennemi », ou « hôte », mais en même temps en très grand nombre de racines qui ne sont ni verbales ni nominales, des racines qui sont précisément des actes, et des actes encore non séparés de leur pathos. Comme Binswanger le dit fort bien, la forme et le pathos s'accompagnent. En d'autres termes, la direction de sens de Ludwig Binswanger unit non seulement les deux sens du sens que distingue Hegel : le sens-signification et le sens-sensation. Mais les deux sens que Straus devait dégager, le sens-direction et le sens-signification, tel qu'il est conservé dans certaines langues comme l'allemand, où les préverbes et les préfixes et même à certains égards les radicaux, conservent leur valeur de direction de sens, c'est-à-dire d'insinuation dans un monde

¹¹ Edition 2007 : *Soma* (« corps ») au lieu de *Skhēma* (schème, schéma).

¹² Le texte original « à partir de ces modes d'emplois nous révèle » doit être modifié, pour la simple raison que la syntaxe en est aberrante. Manque un subordonnant (« ce que ») ; dès lors « ces » doit être réécrit « ses » et le verbe s'accorder au pluriel.

auquel on est, sur le mode même de cette racine, à un moment où le comprendre, où la parole comme articulation et la situation sont originellement contemporaines. Or, ce qui fait la cinétique du rêve dans *Rêve et Existence* de Binswanger, ou, si vous préférez, sa dynamique, c'est pour chaque rêve un style spatiotemporel. Et pourquoi y a-t-il ce style ? Parce que l'espace et le temps y sont focalisés par un événement. Heidegger a marqué en quoi l'événement était la conjonction en leur mutuelle appartenance de l'être et du temps. Je cite : « Dans la manière dont le destin de l'être se destine et dont s'offre le temps, l'être s'attribue et se transmet en ce qu'il a d'absolument propre comme présence, *Anwesenheit*. » Et le temps comme champ d'ouverture à ce qu'il a en propre, ce qui détermine les deux, temps et être, dans ce qui leur est propre, c'est-à-dire dans leur appartenance mutuelle : nous le nommons l'événement - *das Ereignis*. Dans le rêve, la temporalité et la choséité tout comme la spatialité et la choséité s'appartiennent mutuellement. Dans l'événement qui se produit en produisant son instant et son lieu, un événement m'arrive !

Mais quoi ? Cela est également vrai du sentir. Straus dans son « *Vom Sinn der Sinne* » dit : « Quelque chose m'advient pour autant que je deviens et je deviens pour autant que quelque chose m'advient. » Et Weizsäcker marque¹³ comment l'événement dans le sentir se fait jour au jour de moi-même. Il est, dit-il, un don et peut être un don¹⁴, une offrande ou une violence, dans les deux cas un *Gift*, don-poison. Or, rêver et sentir en dépit de cette apparente communauté, diffèrent à l'origine. Dans le sentir tout arrive de l'avenir ; dans le rêve tout arrive du passé, et du passé absolu. Dans le rêve on en est toujours arrivé là. En arriver là, comme le remarque Guillaume, c'est arriver sans être jamais parti. Ce qui est l'opposé diamétral d'une décision qui est toujours de par sa dimension propre, son propre départ. Mais c'est bien l'opposé de l'*Ursprung* et de l'*Ursache*. Le sentir lui-même est un départ dans la mesure qui est précisément la sienne où il est toujours un plus, comme le dit Nietzsche. Sa marque est l'étonnement, l'exclamation de la rencontre qu'on n'attendait pas. Dans le rêve le plus étrange c'est toujours aussi le plus familier. *Das Unheimliche*¹⁵ n'est jamais aussi grand qu'au cœur de la *Heimat*, du *Heim*, du *heimlich*. C'est-à-dire qu'on découvre soudain qu'on n'était pas chez soi. Parce que justement le soi dans le rêve n'est pas encore, tout comme s'il n'était plus. On ne peut donc pas éviter la question du sujet du rêve. Et d'entrée, tous ceux qui en ont parlé l'ont fait en des termes contraires. Freud dit : « Le rêve est absolument égoïste. Quand

¹³ Lire « remarque » ?

¹⁴ La formulation est pour le moins embarrassée. Comprendre : « et il peut être une offrande ou une violence... »

¹⁵ « *Le Unheimliche* » dans le texte. Il vaut mieux corriger « *Das Unheimliche* », me semble-t-il. De même, je corrige « de la *Heimat* », féminin.

je vois surgir dans le rêve non pas moi mais une personne étrangère, je dois supposer que mon moi est caché derrière elle, grâce à l'identification. » Et Jung intègre au rêve le principe d'individuation. A travers la série des rêves mandalas il y a une histoire du soi qui consiste dans une centration. A l'inverse, Straus dit : « Pendant le sommeil ce n'était pas mon rêve ; j'étais une partie du monde du rêve que je ne pouvais pas reconnaître comme mien. Dans la veille, nous pouvons nous sauver de l'écume où nous sombrons dans les rêves. Dans la veille se constitue et se remplit pour la première fois la possibilité de l'être-mien, mein Sein. » Ce qui fait défaut au rêve, dit Straus, pour que j'y puisse être moi, c'est l'altérité. C'est toute l'opposition du sommeil et de la veille, dit Straus. La veille commence avec le lever, et la levée suscite l'altérité. Tandis que - dit-il -, dans le sommeil, nous avons beau avoir mis hors circuit notre appareil sensorimoteur, cela signifie que nous sommes en réalité abandonnés au monde et qu'un moi abandonné n'est pas un moi car il ne fait pas face, il n'affronte pas. Disons, si vous voulez, que le problème de l'équivoque du moi dans le rêve soit le même que le problème de l'équivoque de la réalité du rêve. On a reproché à von Uslar de considérer le rêve comme réel parce qu'en effet il le considère comme réel pour le rêveur. Je ferai simplement ici remarquer la distinction que Husserl a établie entre réel et réel, lorsqu'il dit que le monde pourrait disparaître sans que les structures de la conscience, elles, s'anéantissent. La réellité n'a pas besoin de la réalité de leur objet. Or, du côté du moi il y a, à la veille, l'autre-que-moi. Dans le rêve, il y a l'autre-de-moi. Voilà pourquoi von Uslar peut parler de rencontre avec cet autre de moi-même. C'est le problème que pose Binswanger avec la question de l'individu. Nous disons : j'ai fait un rêve. Que veut dire : faire ? Ici, dans les deuxième et troisième parties de *Rêve et Existence*, Binswanger a opposé justement le *quisque*, le chacun, l'individu tel qu'il figure à propos du rêve dans la formule de Pétrone¹⁶ « *Sua somnia [...] sibi quisque facit* », c'est-à-dire : « c'est chacun qui fait pour soi-même ses songes », à la conception grecque selon laquelle le rêve ne se distingue pas d'un événement extérieur comme dans le rêve et la vision d'Atossa dans *Les Perses* d'Eschyle où, dans les deux cas, on voit voler un oiseau qui s'abat, soit le faucon qui s'abat sur l'aigle, soit l'oiseau qui vole bas près de l'autel. Et Binswanger dit : c'est tout un que le rêve et l'oracle - l'oracle étant un événement extérieur. Les Grecs ne se considéraient pas comme les auteurs de leurs rêves. Mais qu'est-ce que l'oracle ? C'est, dit Hegel, la parole d'une conscience de soi étrangère, une conscience de soi à soi étrangère. Et en quoi est-elle étrangère ? Pour parler avec Binswanger citant Héraclite, faute du logos, Pétrone appartient déjà à cette romanité que préparait le stoïcisme. Voyez l'opposition. Quand on parle de sage, Héraclite dit *hen to sophon* « l'un la chose sage » au

¹⁶ Il semble plutôt que la formule fasse partie d'une épigramme de Martial (seconde moitié du 1^{er} siècle de notre ère).

neutre, les stoïciens, *ho sophos*, le sage, chaque sage. Il y a une individuation de toute connaissance, et notamment le logos devient, s'intériorise en chacun. La productivité, qui éclate dans le non du jugement, ce que les stoïciens appellent *axiōma*, et dans la possibilité de simuler et dissimuler que seul, comme le remarque Lohmann, le latin exprime disant *simulo* « dissimuler », ce que le grec ne peut pas faire, il ne peut s'exprimer que dans l'objectif, où il y a correspondance ou incompatibilité. Cette conception grecque du rêve qui fait que l'auteur du rêve, comme celui des oracles, comme celui de l'existence, dans l'unité de la vie active, de la vie rituelle ou de la vie culturelle, sont identiques, doit être rapportée au divin. En d'autres termes, Binswanger aboutit à ceci : le rêve est ce qui m'arrive, et je suis dans le rêve celui à qui quelque chose arrive. Là se constitue et se limite ma présence, elle est en passion sous l'événement qui se produit en elle. Le moi du rêve est la présence dans son essence encore indécidée.

Seul l'homme vigile décide de soi et existe par là, à titre de soi. Cette différence, dit Binswanger, est celle de la vie et de l'histoire. A une époque où l'on parle beaucoup de faire la vie, de changer la vie, il faudrait peut-être méditer là-dessus : qu'on ne peut changer que l'histoire. Mais, comme le dit Waggerl, l'onde vitale s'élève ou s'abaisse et on peut s'appuyer sur elle, comme la roue du char sur le mouvement de la terre. C'est là, dit-il, la limite de l'individu. Il est rappelé à cette situation, par des ruptures. Puisqu'il s'agit de dimension verticale et de chute, et que tous les exemples que donne Binswanger dans *Rêve et Existence*, sont des exemples de rêves de mélancolique ou de maniaque, cette rupture est marquée dans la psychose mélancolique ou dans la psychose maniaque par la plainte qui suspend l'action pour la remplacer sous la forme d'une hypothèse qui est celle d'un anti-monde : si je n'avais pas fait cela, je n'en serais pas là. D'où la rupture avec le monde réel sans appui sur lui, tandis que le maniaque par la destruction de l'imaginaire est, comme dit Szondi, universellement détaché des valeurs objectives, et il est devenu étranger au monde et proche de la mort. Or, l'un exprime cette rupture ou plutôt elle est constituée par ce que j'appelais cette transcendance, cette instase en soi-même de la *Schwermut*. Et pour l'autre, par une transcendance inauthentique au lieu d'ascension, il n'y a qu'un planement comme chez ce malade dont Binswanger cite le rêve : « Je me trouvais dans un autre monde merveilleux, dans un horizon dépourvu de forme ; je me laissais flotter, je voyais de très loin la terre et tous les autres, et je me sentais extraordinairement léger et débordant d'un sentiment de puissance. » Le malade lui-même décrit ce rêve comme un rêve de mort. Ce flottement sans aucune forme, cette totale disparition de la forme corporelle propre, n'est pas favorable du point de vue diagnostic. De même, l'opposition entre le monstrueux sentiment de puissance et l'absence de forme indique un trouble momentané plus profond dans la structure

de son esprit, mais cela n'appartient plus seulement au rêve mais à la psychose en tant que telle. Mais s'agit-il seulement de la vie ? En fait, l'existant dans la psychose prend parti à l'égard de lui vivant ; dans la psychose mélancolique, il affirme sa dérélition et la formule szondiennne est un K⁺. Dans le cas de la manie il la nie, et la formule szondiennne est un K⁻ ! Donc ce sont précisément, comme on les appelle en allemand, les maladies du Gemüt, non du Geist. Et le Gemüt c'est pour Schelling la première couche de l'esprit, encore impersonnelle, à la différence du Geist qui sera la couche personnelle et qui commence avec le désir. Or, cela pose précisément le problème du désir. Quand Freud a dit que le rêve était la réalisation imaginaire d'un désir, il est le premier qui ait tenté de définir le rêve, lui aussi, à partir de l'existence, et peut-être faut-il y aller voir de plus près - peut-être le rêve est-il une tentative pour faire passer la pulsion au niveau du désir. C'est-à-dire qu'il marque par-là qu'un moi est en jeu dans le rêve, comme ici il l'est dans la psychose. Alors nous pouvons donc ici comprendre ce que Foucault écrit, pour résumer la position de Ludwig Binswanger dans la belle préface de Rêve et Existence : « Le rêve, c'est le monde à l'aube de son premier éclatement, quand il est encore l'existence elle-même, et qu'il n'est pas déjà l'univers de l'objectivité. » La plus difficile question n'est pas qu'il ne soit pas l'univers de l'objectivité mais le monde du sentir, mais passons. Rêver n'est pas une autre façon de faire l'expérience d'un autre monde, c'est pour le sujet qui rêve la manière radicale de faire l'expérience de son monde, et si cette manière est si radicale, c'est que l'existence ne s'y annonce pas comme étant le monde. Le rêve se situe à ce moment ultime où l'existence est encore son monde. Aussitôt au-delà, dès l'aurore du réveil, déjà elle ne l'est plus. Binswanger dit : la présence appréhende comme monde qu'elle est originairement elle-même. Dans son monde du rêve qu'est-elle donc originairement ? En fait, on peut dire du monde onirique ce que Schopenhauer dit de la musique : qu'elle pourrait continuer d'être en l'absence du monde parce qu'elle est parallèlement à lui une émanation directe de la volonté, du vouloir de la vie, de la volonté impersonnelle. On sait combien Schopenhauer est inspiré par la pensée orientale, et je rappellerai que dans Le Livre des morts tibétains comme dans les illustrations du Livre des morts, on voit que le mort est menacé par des visions de type onirique qui sont dénoncées dans le Livre des morts comme des émanations de la volonté. Mais en deçà du soi en personne, qu'y a-t-il en fait ? Je ne trouve pas de meilleure expression que celle de Fichte : la Ichheit, la moitié qui est l'essence du moi avant que le moi existe pour soi, avant qu'il ne soit devenu personne, et dans Fichte c'est une transposition de la Gottheit de Descartes qui précède justement la procession constitutive du Dieu selon les personnes. Ce renvoi à la Gottheit nous rappelle l'univers grec du rêve où ce sont les dieux qui font les rêves, à qui Binswanger nous renvoie ; et

on peut dire que le sens du rêve et de l'existence est de nous reconduire à cet endroit - urmenschlich - et cet endroit antérieur au soi qui tente, qui n'est encore qu'à l'état de Ichheit exactement comme dans Fichte, mais qui ne peut s'intégrer que vigile. Et quand j'emploie ce mot d'intégration, c'est en écho à Szondi qui fait précisément du rêve une tentative d'intégration. Mais le rêve ne peut être intégrant, parce que le moi du rêve n'est, disons, que l'esquisse d'une image d'un soi qui est toujours au-delà de lui-même. Et la conclusion est bien celle que donne Binswanger à la fin de Rêve et Existence : l'homme vigile jaillit du rêveur au moment insondable où il décide non seulement de vouloir connaître ce qui lui arrive, mais aussi d'intervenir lui-même, d'introduire dans la vie qui s'élève et tombe, la continuité et la conséquence. A ce moment-là seulement, il fait quelque chose. Donc le rêve et l'histoire vigile, la décision vigile, ont cependant le même fondement : l'existence ; ce sont deux moments de la présence et nous pouvons conclure que le rêve ne nous délivre pas, mais nous introduit bien plutôt à cette dramatique qui est l'essence d'une existence humaine.

Zu Ludwig Binswangers Vortrag über "Traum und Existenz" und dessen Bedeutung für die Psychotherapie¹

« A propos de l'exposé de Binswanger sur Rêve et Existence et de son importance pour la psychothérapie ».

Roland Kuhn

Ludwig Binswanger a publié à l'automne 1930, dans la « Neue Schweizer Rundschau »; le texte d'un exposé sous le titre « Traum und Existenz » (« Rêve et Existence »). Le 24/9/1940, il était l'hôte d'un « Referierabend » (d'une conférence entre spécialistes), comme on disait alors, dans la clinique psychiatrique de Münsterlingen. Il en est fait mention dans le journal de Ludwig Binswanger en date du 25/9/1940. A la suite de cette soirée, j'ai reçu de lui un tiré-à-part du texte de « Rêve et Existence », qui portait une dédicace personnelle et l'explication, donnée oralement, selon laquelle il avait conçu le texte du tiré-à-part comme une introduction à la façon de travailler qu'il avait développée à cette époque-là. Il lui donnait le nom d'*Anthropologie phénoménologique*. Le concept sert de sous-titre à l'ouvrage qu'il a publié en 1947 sous le titre *Vorträge und Aufsätze*². Dans l'ouvrage sont rassemblés des textes allant de 1922 à 1945. La première étude est une introduction, particulièrement adaptée pour des psychiatres, à l'essence de la « phénoménologie » d'Edmund Husserl. Vient ensuite un article ayant pour thème le problème fondamental pour toute psychiatrie, celui des « fonctions vitales et de l'histoire de la vie intérieure » (1927). L'article traite des relations entre approches du type des sciences de la nature et de la biologie et celles du type des sciences de l'esprit (sciences humaines) et de la psychologie. Viennent ensuite *Traum und Existenz* (1930), l'essai sur « La conception de l'homme selon Héraclite » (« Heraklits Auffassung des Menschen »), un autre essai « De la psychothérapie » (tous deux de 1934) ; [suit le texte] de la conférence tenue à Vienne en l'honneur du quatre-vingtième anniversaire de Freud (1936), conférence dont le thème était « La conception de l'homme selon Freud à la lumière de l'Anthropologie ». Titre du dernier essai (1945) : « Des pistes de la recherche de type daseinanalytique en psychiatrie ». Ce titre indique le changement de nom de sa méthode – suite à une suggestion de Jakob Wyrsch – (d'abord « phénoménologie », maintenant) « Daseinsanalyse ». A travers cette désignation apparaît

¹ Conférence tenue en 1976, au symposium Binswanger II. R. Kuhn l'a relue et corrigée en 2000 ; elle a servi de base à la traduction française publiée dans *Des interprétations du rêve : psychanalyse, herméneutique, Daseinsanalyse*, PUF, Paris (2001) sous la direction d'H. Mesot. Traduction nouvelle, révisée avec l'aide de Michael Gormann-Thelen, qui édite actuellement les recueils (quatre volumes) des articles de Lohmann.

² Ludwig Binswanger : *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*. Bd 1 : *Zur phänomenologischen Anthropologie*. Francke. Bern. 1947.

visiblement le lien avec l'œuvre de Heidegger « Sein und Zeit », qui, dès le moment de sa parution (1928) a fait partie des influences déterminantes sur la pensée de Binswanger, et cela vaut aussi pour *Rêve et Existence*. Auparavant (Binswanger) avait longuement consacré son soin au rêve ; le résultat (de ce travail) avait été l'ouvrage *Changements dans la conception et l'interprétation du rêve depuis les Grecs jusqu'à l'époque actuelle*, paru en 1928. Dans sa partie historique, l'ouvrage offre un complément au premier chapitre de la *Traumdeutung* de Freud, parue en 1900. Freud a trouvé dans l'écrit de Binswanger une abondante littérature qui lui avait échappé. Il pensait donc abandonner la liste de toute la littérature sur le rêve dans l'édition (de son propre texte) qui devait suivre. Rien cependant n'a été changé, et Freud a omis un renvoi – il ne lui était pourtant pas difficile de le faire – au texte³, qui complétait le sien, de Binswanger.

Les deux ouvrages de 1928 et de 1945 montrent l'intérêt de Binswanger pour des contextualisations historiques. Il y a lieu, particulièrement, de relever les corrélations entre la philosophie antique et les orientations philosophiques d'alors. En outre, le texte de 1928 accorde de l'importance aux aspects de l'histoire individuelle des vies : en effet, Binswanger donne des informations sur des suites de rêves de quelques-uns de ses patients et les analyse. Carl Gustav Jung, dans son ouvrage *Psychologie et Alchimie*⁴ a plus tard poursuivi [la procédure]. Binswanger discute, dans *Rêve et Existence*, la conception du rêve selon Jung. Tout en reconnaissant ce qu'il y a de positif dans sa prestation, il émet toutefois une réserve : « Nous croyons qu'il ne nous est pas permis de revenir en arrière et (d'annuler le pas en avant que) les Grecs ont fait dans l'explication de l'existence » (p. 96). Cela concerne, entre autres choses, la distinction, qu'Héraclite déjà faisait, entre l'homme éveillé, qui vit avec d'autres dans un monde commun, et l'homme qui dort qui, en tous ses rêves, ne se tourne que vers son propre monde.

Le texte de Binswanger, *Rêve et Existence*, est passé longtemps inaperçu. Ce n'est qu'en 1954 qu'a paru, par mon intermédiaire, une traduction française de Jacqueline Verdeaux, précédée d'une introduction de Michel Foucault⁵, deux fois plus longue que le texte de Binswanger. L'essai en langue allemande a été réimprimé en 1992, accompagné d'une traduction en allemand de l'introduction de Foucault et suivi d'une postface de Walter Seitter⁶. Le texte allemand est à

³ Ludwig Binswanger : *Erinnerungen an Sigmund Freud*. Francke, Bern. 1956, p. 100.

⁴ Carl Gustav Jung : *Psychologie und Alchemie*. Rascher, Zürich, 1944.

⁵ Ludwig Binswanger : *Le rêve et l'Existence*. Traduit de l'allemand par Jacqueline Verdeaux. Introduction et notes de Michel Foucault, Desclée de Brouwer, Paris, 1954.

⁶ Ludwig Binswanger : *Traum und Existenz*. Einleitung von Michel

nouveau accessible depuis 1994 dans le troisième volume des *Ausgewählte Werke*⁷. Les deux dernières éditions en allemand s'en tiennent à la version des *Vorträge und Aufsätze* de l'année 1947. Mais elles ne relèvent pas, et c'est une négligence regrettable, les insuffisances bibliographiques de l'édition de 1947, dérangeantes, et dont la nécessité (d'y remédier), pourtant, s'imposait. Binswanger n'a pas manqué de louer fort l'introduction de Foucault. Il s'agit, en tout état de cause, d'un texte difficile, qui demande des éclaircissements. Nous nous limiterons à citer une phrase, qui montre à l'intérieur de quelles dimensions Foucault se déplace : « *Si dans le sommeil la conscience s'endort, dans le rêve l'existence s'éveille* » (p. 70).

Binswanger a écrit son étude sur *Rêve et Existence* en raison du et en relation avec le deuil de son fils aîné, hautement doué, qui s'est donné la mort au printemps de l'année 1929. Les trois premières pages de l'étude sont consacrées à « l'expérience vécue qui a été la nôtre d'une déception (d'un effondrement ?) ne donnant prise à aucune possibilité de se ressaisir », expérience qui peut « être exprimée sous le vêtement d'une comparaison poétique », lorsque nous « tombons des nues » (du haut du ciel), comme foudroyés ». En sens contraire, dans le bonheur, nous nous sentons « comme au ciel ». C'est ainsi que Binswanger indique « les directions de sens universelles de notre Etre-là dans la dimension de l'espace ». Par là il s'associe à (il rejoint ?) la « doctrine de la signification » de Husserl et de Heidegger et met en évidence Löwith⁸, qui a eu le mérite « d'avoir appliqué une première fois » (la notion de) direction de sens « à notre problème de langage particulier ». En comprenant et en articulant de cette façon le fait de « tomber » et de « s'élever », le mouvement selon la verticalité, « nous nous heurtons à (nous touchons) un fond ontologique / un fondement ontologique ne permettant aucune déduction qui aille plus loin » (que ce fondement) (p. 77). A cet endroit, dans la première rédaction de l'étude, est accompli le passage fondateur, des discussions critiques, s'en tenant aux généralités bienveillantes, de la littérature, vers la première analyse concrète (qui lui ait été propre). Mais (ce pas qui a été accompli) est le « passage sur Rilke » qui, de cette façon, étant donné le lieu où il apparaît dans l'ensemble du texte, se détache comme lui étant singulièrement approprié. Binswanger a souvent parlé avec moi de *Rêve et Existence*. C'est ainsi qu'il m'a raconté que, lorsque le texte était achevé, il ne lui a trouvé aucun titre. Il a donné l'écrit à lire à un visiteur, lui a fait part de son embarras, à quoi le visiteur, après avoir lu le manuscrit,

Foucault. Gachnang & Springer, Bern-Berlin, 1992.

⁷ Ludwig Binswanger : *Ausgewählte Werke*, Bd. 3, *Vorträge und Aufsätze*. Herausgegeben und bearbeitet von Max Herzog, Asanger, Heidelberg, 1994, p. 95-119.

⁸ Karl Löwith: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme. Drei Masken Verlag, München, 1928.

lui a dit : « Mais ! C'est très simple ! Il faut l'appeler *Traum und Existenz* ». A l'occasion de cette conversation, Binswanger a expressément attiré mon attention sur le fait que, dans l'édition du texte en 1947, il n'avait pas retenu une section sur Rilke. Il la mentionne dans l'avant-propos du livre (p. 11) où il nomme le morceau coupé (den Teil) un « passage sur Rilke⁹ ». Or dans le texte de 1930, sans mentionner aucun nom, Binswanger écrit : « Le poète et voyant qui nous a été enlevé récemment (Rilke est mort le 29 décembre 1926) chante dans une de ses plus belles élégies... ». Nous devons prendre en considération le changement de style de 1930 à 1947. La première version exprime une participation tout près d'être personnelle, évoquant le souvenir du fils mort. A cela se prête bien l'apparition d'« élégie », un mot qui, ici, a pour visée le chant de deuil ou la plainte des morts. La rédaction de la préface, dix-sept années plus tard, est en revanche un constat purement factuel accompagné du nom du poète. Ce changement de style autorise l'hypothèse que la suppression de tout le passage n'a pas été un amendement, fait en passant, d'une obscurité, mais, en elle-même un phénomène important et l'expression d'un recul (d'une atténuation de la douleur) du deuil conditionné par le temps.

L'emplacement du passage mis de côté et les renvois stylistiques justifient que nous introduisions ici son contenu et que nous l'examinions plus précisément. Sans coupure de paragraphe, le texte de l'édition primitive continue :

« Ici nous nous heurtons à un fond (un fondement) ontologique (nous touchons le fond ontologique). Compte non tenu du trésor langagier de peuples tout entiers, nous devons aussi aujourd'hui nous rendre prioritairement auprès des créateurs singuliers de langage, les poètes, si nous voulons apercevoir quelque chose de ce fond. Ils ont un savoir de ceci, que, dans le bonheur réellement nous nous élevons, dans la déception de notre attente ou en cas de malheur, réellement nous tombons, en vérité, que notre Etre-là cesse d'être l'Etre-là d'un vivant, lorsque ce fond est le lieu d'un renversement / d'un total bouleversement (de sens)¹⁰. Ce n'est que pour nos morts qu'en conséquence il peut être valable qu'il y ait du bonheur

⁹ Note du traducteur : Ce passage (« Passus ») supprimé *sur* Rilke, peut s'entendre : « ce pas par-dessus Rilke » et pourrait s'entendre dans le sens d'un repentir de Binswanger, de refoulement d'un « morceau » traumatique. Y aurait-il dans la dernière version de *Traum und Existenz* un non-dit, que Kuhn précisément essaie d'arracher à l'oubli, en laissant entendre que la « direction de sens » la plus profonde de ce texte est celui d'une visée thérapeutique. Le passage sur Rilke aurait-il été refoulé parce que la visée n'a pas été atteinte ? Parce que la voie sur laquelle s'est engagé Binswanger – celle d'une fondation du sens en-deçà de la langue – ne permettait pas de l'atteindre ?

¹⁰ Note du traducteur : en allemand, Verkehr. Dans sa relecture de la traduction, M. Gormann-Thelen m'a fait remarquer que la traduction par « renversement » ne tenait compte que d'une valeur du préfixe « ver- » ; Verkehr n'est pas Umkehr, mais, dans un sens positif, « échange dans tous les sens » dans la communication ou la circulation, par exemple, dans un sens négatif, « confusion / bouleversement, brouillage de tous les sens ».

dans la chute, à la façon de la pluie « qui tombe au printemps sur le sol », mais un bonheur qui, pour nous, les vivants, n'est plus accessible à notre intelligence : car « nous » – ainsi le chante-t-il le poète et voyant, qui nous a été enlevé récemment, dans l'une de ses plus belles élégies –

Nous qui pensons au bonheur comme à quelque chose
Qui élève, nous ressentirions la forte commotion
Tout près de nous précipiter à terre
Quand c'est quelque chose d'heureux qui s'abat sur nous et nous fait chanceler.

Naturellement, cela ne signifie pas que la chute réelle de l'être humain des hauteurs célestes de son bonheur sur la terre du malheur nous touche nous-mêmes ou nous précipite à terre, mais nous concerne (touche ?) la pensée que nos morts, même s'ils pouvaient encore parler avec nous, parleraient une autre langue que celle que nous parlons, une langue telle que bas et haut, s'élever et tomber y occuperaient des positions inversées, si bien que, même dans cette condition (d'un échange avec eux), nous ne les comprendrions plus et qu'il resterait vrai que le bruit d'aucun de leurs pas ne retentirait, venu du « sol qui leur est échu où rien ne résonne » (Binswanger, in *Traum und Existenz*, 1930).

Le contenu des citations, dans lesquelles apparaissent les verbes « s'élever », « précipiter », « tomber » convient parfaitement au contexte du texte de Binswanger. En outre, il s'agit de paroles importantes, d'une signification de très grande portée, puisées dans la conclusion de la dixième, de la dernière des *Elégies à Duino*. Toutefois, il est difficile de comprendre de quelle façon Binswanger fait entendre le propos de Rilke, quand il en conclut que le « fond ontologique » du sens du bonheur – il élève – et du désarroi (de la stupéfaction) – il (elle) précipite (à terre) – s'inverse / subit un total bouleversement lorsque « notre Etre-là cesse d'être un Etre-là en tant que vivant. » Il est nécessaire de considérer le texte de Rilke dans un contexte plus large.

Pourtant le mort doit s'éloigner, et il se tait tandis que l'antique
Plainte le porte jusqu'au défilé d'un val,
Où des lueurs du clair de lune scintillent :
« La source de la joie ». Elle la nomme
Avec respect. Elle dit : chez les êtres humains,
Elle est un fleuve fécondant.

Ils restent là debout au pied du massif.
Et alors elle l'embrasse, pleurant.

Solitaire, il émigre et s'éloigne parmi les monts de la Source de la Souffrance.

Et à aucun moment le sort qui le frappe mais ne fait rien vibrer n'arrache à son pas une résonance.

Mais les infiniment morts éveillèrent pour nous une allégorie :
Vois ! Ils nous montraient peut-être les chatons des noisetiers
Dépouillés, leur suspens dans l'air, ou bien
C'est à la pluie qu'ils faisaient allusion, qui tombe sur un sol obscur au printemps.

Et nous, nous qui pensons au bonheur comme à
Ce qui élève, nous ressentirions la commotion
Qui est près de nous précipiter à terre,
Quand nous frappe et nous fait chanceler quelque chose
d'heureux¹¹.

L'explication du passage du texte de Rilke que Binswanger n'a pas retenu trouve un appui qui la justifie dans les propositions (paroles) : « Le mort doit s'éloigner... Solitaire, il s'éloigne en montant et s'enfonce parmi les monts de la Source de la Souffrance ». Un nouveau motif apparaît : la solitude du mort, qui n'est plus « auprès des êtres humains ». « Les infiniment morts » sont manifestement muets, même leur pas ne laisse entendre « aucune résonance ». Mais ce n'est pas pour autant qu'ils disparaissent sans laisser de traces. « Ils ont éveillé pour nous une allégorie » : celle de « la pluie qui tombe sur un sol obscur ». Les deux mots suivants, « au printemps » nous suggèrent une nouvelle germination (croissance) de la vie, qui s'élèvera de l'obscurité vers la lumière. »

Dans la suite du texte de Binswanger, qui a été retenue dans l'ouvrage, apparaît alors une analyse du « Nous¹² », pour lequel la « source de la joie ... chez les hommes... est comme le courant d'un fleuve qui porte » (fécondant ?) (p. 77). Vient ensuite un paragraphe (une section) sur « Maler Nolten » (« Le peintre Nolten ») de Mörike (p. 78).

A ce moment-là, le lecteur, alors qu'il fait l'expérience de « la plus effroyable des réfrigérations », est directement interpellé par l'auteur (le poète). (Le lecteur) distingue à peine qu'il s'agit là d'une allégorie, il est là, suspendu à ce qu'il écoute, convaincu : « Mais ! C'est de moi qu'il s'agit ! » A cet instant, en cet endroit, dit Binswanger, nous nous trouvons sur le seuil du rêve.

A cet endroit, un point important est atteint : Binswanger en vient à ce qui fait l'objet proprement dit de son thème, le rêve. Et en même temps le trait fondamental de la Daseinsanalyse de Binswanger apparaît, éblouissant : n'y est pas seulement en jeu la maladie ou la santé des êtres humains indistinctement, mais il y va toujours aussi de cet être humain qui est intriqué dans un processus en tant qu'agent (en tant qu'être agissant), le prend en main, et collabore pour le façonner. Celui qui agit dans le style de la Daseinsanalyse, lui-même, participe toujours entièrement de tout son être à ce qu'il décrit ou à ce qu'il fait. Ainsi faut-il comprendre le *motto* que Binswanger a placé en tête de *Rêve et Existence* : « Qu'on s'en tienne plutôt fermement à ce que cela signifie que d'être un être humain ! »

¹¹ Rainer Maria Rilke: *Werke*. Insel, Bd. I, 1955, p. 725-726. Traduction personnelle.

¹² Zu diesem "Wir" vergleiche Wilhelm Szilasi (Sur ce « nous » voir ...) : "Die Erfahrungsgrundlage des Daseinsanalyse Binswangers". In : *Philosophie und Naturwissenschaft*. Dalp-Taschenbücher, Francke, Bern, 1961, p. 97-114.

Dans ce cas où Binswanger introduit la citation sans nommer son auteur, le lecteur lui-même en recueille immédiatement la signification. Peu importe : il ne nous est pas interdit de nous informer et d'apprendre qu'elle provient d'une œuvre importante de Kierkegaard¹³, où elle est expliquée plus en détail.

Dans *Rêve et Existence*, Binswanger a expressément montré, à l'appui d'exemples de rêves de Gottfried Keller et de Goethe, le résultat d'une prise en considération phénoménologique d'un point de vue daseinsanalytique des structures de l'espace dans la dimension de la verticalité. A la suite de ce que nous avons découvert aujourd'hui, il semble aller de soi que nous ajoutions ce qu'un rapide coup d'œil dans le « *Traumbuch* », le *Livre des rêves* de Rilke (nous découvrirons). C'est vraisemblablement en 1907 que (le poète) a décrit un « onzième rêve », dans lequel sont en jeu « tomber », « s'élever » et « voler ». Voici quel en est le commencement :

« Puis ce fut une route. Nous la descendîmes ensemble, allant d'un même pas, l'un près de l'autre. Son bras reposait sur mes épaules. [...] »

La route était large, matinalement vide, un boulevard qui déclinait légèrement, penchait, ni plus ni moins qu'il n'est nécessaire pour recueillir le peu de poids du pas d'un enfant. Elle allait comme s'il y avait de petites ailes à ses pieds.

Je me souvins –

De quoi t'es-tu souvenu, me demanda-t-elle après un moment.

Je me suis souvenu, dis-je avec lenteur, sans regarder la jeune fille, je me suis souvenu d'une route au loin, dans une ville d'Orient, qui était tout aussi large, tout aussi vide, tout aussi claire, seulement la pente en était beaucoup, vraiment beaucoup plus raide. J'étais assis dans une petite charrette. Le cheval, là devant, venait justement de tout prendre sur lui. Je n'en doutais plus : il commençait à filer à toute allure (p. 245).

Le poète décrit ensuite une course folle en descente le long d'une rivière et les impressions singulières de toutes sortes qui s'y associaient¹⁴.

Ce qui a de l'intérêt, c'est l'amorce de la course folle par la descente dans le rêve.

Elle naît du ressenti corporel d'une marche s'allégeant du poids de la réalité sur une route en légère déclivité. Gaston Bachelard a analysé ce rêve dans son ouvrage *L'Air et les Songes*¹⁵. En relation avec les rêves de vol, il appelle ce ressenti dans le rêve « salutaire, réconfortant » (en français dans le texte), autrement dit, il lui donne justement une force

¹³ Sören Kierkegaard: *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*, Diederichs Ausgabe, Jena, Bd. VI, 1925, p. 255.

¹⁴ Rainer Maria Rilke: *Werke*. Insel, Bd. 6, 1964, p. 991-93 et p. 1456-57. (Traduction personnelle)

¹⁵ Gaston Bachelard, *L'Air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, 1943, premier chapitre, p. 43 et suivantes.

thérapeutique. Les rêves de vol peuvent conduire dans une autre direction, notamment dans un contexte religieux, qui peut être décrit comme une expérience vécue de lévitation. Il existe là-dessus, à propos des problèmes ici discutés, une œuvre intéressante d'Olivier Leroy¹⁶, que Bachelard cite (*ibid.* p. 21).

Souvent Binswanger a insisté sur le fait que sa Daseinsanalyse est, en première ligne, une méthode de recherche scientifique et non une méthode adaptée à la pratique psychothérapeutique. Toutefois, ce à quoi Bachelard ici fait allusion, se déduit déjà de la conclusion de notre analyse, qui aboutit à l'affirmation de la participation personnelle de celui qui pratique de telles analyses. Si l'on veut trouver d'autres renvois à la signification psychothérapeutique de la Daseinsanalyse, à laquelle *Rêve et Existence* a ouvert la voie, c'est dans le texte de Binswanger, « Über Psychotherapie » (1934) qu'on la trouvera. Binswanger lui-même m'a encore parlé de ce texte à un âge avancé : il le tenait pour l'un des plus importants de ses travaux, me disait-il. Son point de départ est l'exposé d'un exemple concret, resitué dans le « tout » des fonctions vitales, physiologiques et psychologiques. Ce n'est là que l'un des pôles de l'acte psychothérapeutique. S'y ajoute « l'autre pôle, la relation existentielle entre le malade et le médecin », qui « doit être une relation de confiance réciproque » pour avoir une efficacité psychothérapeutique. (A ce moment de sa réflexion), Binswanger reprend de *Rêve et Existence* le concept, qu'il avait alors introduit, de « direction de sens existentielle » (p. 158 et 150) et montre pourquoi la relation psychothérapeutique n'est pas aussi exclusivement que le pensait Freud le transfert d'une relation primitivement vécue sur le thérapeute, qu'au contraire, elle met bien plutôt en scène « un acte de communication nouvelle », un nouvel « acte de création » (p. 143). Binswanger a ensuite continué à développer sa Daseinsanalyse à l'appui d'histoires de malades complètes, englobant toutes les dimensions (de leur vie), et de cette façon les aspects psychothérapeutiques sont apparus comme toiles de fond de la Daseinsanalyse. (Il suffit de lire) les deux textes tardifs « Daseinsanalyse und Psychotherapie I et II¹⁷ » (1954 et 1960) pour s'en apercevoir. A titre de support concret, il renvoie, à cet endroit, à une publication de ma part¹⁸, correspondant (à son travail).

¹⁶ Olivier Leroy : *La lévitation*. Les éditions du Cerf, Juvisy, Seine-et-Oise, 1928.

¹⁷ Ludwig Binswanger : « Daseinsanalyse und Psychotherapie I », In : *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*. Bd. II, Francke, Bern, 1955, p. 303-307. / « Daseinsanalyse und Psychotherapie II ». In : *Acta Psychotherapeutica et Psychosomatica*, Karger, Basel, Separatum Vol. 8, N° 4, 1960.

¹⁸ Roland Kuhn: « Zur Daseinsstruktur einer Neurose ». *Von Gebirgsattel-Festschrift des Jahrbuchs für Psychologie und Psychotherapie*, 1. Jahrgang, Bd. I, 1953. Echter Verlag, Würzburg.

Si, aujourd'hui, nous mettons ensemble les travaux de Binswanger avec ceux d'autres auteurs qui ont travaillé dans la même direction de la Daseinsanalyse et l'ont montré par leurs publications (Wolfgang Blankenburg¹⁹, Viktor von Gebsattel²⁰, Erwin Straus²¹), voici ce qui apparaît : penser et procéder de manière daseinsanalytique, dès le moment où l'un et l'autre ont une incidence sur la relation entre le malade et le médecin, en soi exercent une action psychothérapeutique, dans la mesure où ils fouillent dans la profondeur des structures existentielles et les éclairent, structures qui permettent au malade de mieux se comprendre. Ce que Binswanger a, en son temps, désigné sous le concept de « fonctionnalité de la vie » (« lebensfunktional ») apparaît aujourd'hui, sous l'appareillage de la psychopharmacologie et de la psychopathologie, sur le plus haut degré du présent développement de ces sciences. Ce que Binswanger, en son temps, appelait « histoire intérieure de la vie », laquelle renvoie à un processus psychothérapeutique, n'est pas seulement la mise bout à bout de contenus de l'histoire de la vie, mais leur structuration par des méthodes qui sont philosophiquement explorées et fondées. Par là, une intuition qui remonte au début de notre ère gagne, au début de l'année 2000, une signification d'actualité. Mon propos vise une sentence puisée dans les *Tusculanes* de Cicéron : « *Est profecto animi medicina philosophia.* » : « En réalité, un remède pour l'âme, c'est la philosophie²². »

Résumé

Le premier texte daseinsanalytique de Ludwig Binswanger, paru en 1930, *Rêve et Existence*, existe sous la forme de deux versions imprimées. La prise en considération d'un développement sur Rilke, abandonné dans la seconde version, autorise une plus grande pénétration dans ce qui est caractéristique des travaux daseinsanalytiques et qui revêt pour eux une grande importance, la relation interhumaine, et cela sous l'aspect d'un intérêt pour les autres franc et pleinement assumé dans une relation interpersonnelle. C'est en cela que les structures spatiales de la verticalité jouent, dans le sommeil, au moment du rêve, mais aussi à l'état vigile, un rôle central d'où résultent des aspects psychothérapeutiques.

¹⁹ Wolfgang Blankenburg: *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*, Enke, Stuttgart, 1971.

²⁰ Victor Emil von Gebsattel: *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, Springer, Berlin, 1954.

²¹ Erwin Straus: *Geschehnis und Erlebnis*, Springer, 1930. - *Vom Sinn der Sinne*, Springer, Berlin, 1978. - *Psychologie der menschlichen Welt*. Gesammelte Schriften, Springer, Berlin, 1960.

²² Cicero: *Gespräche in Tuskulum*, (3) 6, Artemis, Zürich und Stuttgart, 1966, p. 194-195.

CH-8596-Scherzingen, 15 février 2000

Note du traducteur

Un détail d'abord : je me suis rangé à la convention, d'écrire « daseinsanalyse », mais, en français, ce n'est pas sans inconvénient. Un lecteur non prévenu – et il est normal qu'il y en ait, même parmi des spécialistes de la psychiatrie – lit ce mot « da-sein-sana-lyse » (/da-zê-za-na-li-ze/). Le trait d'union aurait au moins la fonction d'annoncer un nom composé (« da-seins-analyse ») et de signaler la facture étrangère du premier membre du groupe. Je pense donc qu'il vaudrait mieux écrire le mot avec un, voire deux traits d'union en français (da-seins-analyse).

Une remarque de M. Gormann-Thelen, qui a lu et discuté avec moi la traduction de cette conférence, sur ma traduction primitive de « verkehren » (voir note 10) m'a mis l'esprit en alerte, et m'a fait prendre conscience que j'entendais le verbe dans un sens trop restreint. J'ai oublié une valeur de « ver- », celle qui est sous-jacente à Verkehr au sens des « échanges » « dans toutes les directions » (commerce, circulation). Je pense donc que la formule « wenn dieser Grund sich verkehrt », ne doit pas seulement être entendue au sens d'une « radicale -ver-inversion du fond », mais aussi d'un « brouillage », en français, nous devons dire, « des repères fondamentaux ». L'expérience d'une déception radicale qui désarçonne complètement « l'existant », ce n'est pas seulement celle d'une inversion de « sens » du bonheur (« élévation / légèreté ») en « abattement », mais d'un brouillage des repères spatiaux de l'existence (haut / bas ; avant / arrière ; droite / gauche), si bien que « ça ne fait plus sens », au point d'un total désarroi. A partir de là, je comprends ce qui est dit des morts et les raisons pour lesquelles Kuhn a raison de renvoyer à la citation de Rilke : l'expérience de la « déception radicale » (Enttäuschung) est une expérience de la mort du « Dasein », c'est-à-dire une expérience à partir de laquelle plus rien ne fait sens.

Comment découvre-t-on un psychotrope ?

Roland Kuhn

A la question : Comment découvre-t-on un psychotrope (*Psychopharmakon*¹) ? Plusieurs réponses peuvent être apportées. On peut, bien sûr, attendre de celui qui a découvert un tel médicament qu'il raconte l'histoire de sa découverte et qu'il émaille son récit de quelques anecdotes susceptibles de captiver ses auditeurs. Mais sa réponse peut aussi aller au fond des choses, en décrivant de manière scientifique la situation dans laquelle cette découverte a pu être faite et en présentant les étapes successives qui y ont conduit.

Mais une conférence, tenue devant une assemblée composée en majorité de médecins praticiens, peut encore aborder le thème d'une troisième manière. Chaque médecin qui utilise un médicament nouveau pour lui et qui constate des effets qui lui étaient jusqu'alors inconnus, fait ainsi une découverte. En apprenant peu à peu à connaître les indications particulières d'une nouvelle substance et la manière dont elle déploie ses effets, il éprouve lui aussi quelque chose des attentes, des surprises et des déceptions de celui qui a découvert en premier cette substance.

En tant que médecins, nous portons dans notre travail quotidien la lourde responsabilité de prendre des décisions dont vont dépendre la santé et souvent la vie de nos patients. Or nous ne pouvons porter cette responsabilité que si toute notre action, et en particulier l'usage d'un médicament déterminé, est fondée, aussi bien sur des connaissances scientifiques que sur l'expérience pratique. Par elles, en effet, nous avons accès, de manière claire et précise, aux rapports effectifs ou possibles qui déterminent les processus organiques dans le sens de la maladie ou de la guérison. La connaissance scientifique et l'expérience pratique protègent l'action médicale contre l'arbitraire, les impressions, les opinions personnelles et le soi-disant bon sens, car elles permettent de suivre des lois déterminées, dont l'application constitue l'essence de l'art médical. C'est pourquoi on n'aide pas le médecin praticien en lui racontant des histoires captivantes, comme le font les magazines ou la télévision.

Il est vrai que les trois sortes de réponses que l'on peut apporter à notre question sont liées entre elles, et

¹ Depuis 1970, un certain nombre de médicaments auxquels Roland Kuhn fait allusion ont été retirés du marché, notamment l'Insidon et le Pertofran.

ce lien n'est pas fortuit, mais il tient à la nature des choses. Si nous nous laissons maintenant principalement guider par les besoins et les activités du médecin praticien, et si nous cherchons en particulier à répondre à la question comment ce médecin peut utiliser dans sa pratique un médicament psychotrope qui lui est fourni par l'industrie chimique et quelles mesures de prudence il doit observer pour cela, nous nous permettrons de partir de notre propre découverte des propriétés antidépressives de l'Imipramine.

Mais à côté des raisons personnelles il y a aussi des raisons plus profondes qui tiennent à la nature des choses, d'aborder les problèmes des médicaments psychotropes en prenant l'exemple des antidépresseurs et en particulier du groupe des tricycliques dont fait partie l'Imipramine. Les indications et les effets de ces médicaments peuvent en effet être définis et délimités de la manière la plus rigoureuse et la plus précise. Pour cette raison, l'histoire de leur découverte pose les problèmes les plus intéressants et est porteuse de plus d'enseignements pour le praticien généraliste.

Il faut rappeler, en s'excusant presque de le faire, un premier principe qui doit guider l'utilisation de tout médicament psychotrope, mais il est vrai qu'il ne va pas de soi comme on pourrait le croire. Celui qui veut établir les effets d'un médicament doit d'abord connaître un état de maladie dont il peut raisonnablement attendre qu'il puisse être influencé par ce médicament. Cela a constitué la première condition pour la découverte des propriétés antidépressives de l'Imipramine, qui est devenue mondialement connue sous le nom de Tofranil. Cela signifie que chaque médecin qui utilise ce médicament, exactement comme celui qui l'a découvert, doit retrouver, parmi tous les innombrables patients plus ou moins malades, ceux qui sont susceptibles de répondre à son action. Or cela même comporte une difficulté majeure.

Il semble, en effet, à première vue, que le nom d'antidépresseur facilite grandement le choix des patients auxquels proposer ce médicament : il s'agit simplement de le donner aux patients dépressifs. Mais le diagnostic d'une dépression est difficile. De plus selon les lieux on n'associe pas à la dépression le même tableau clinique. Il arrive bien sûr aussi que le diagnostic soit formulé par le patient lui-même, ou par ses proches, sur la base d'une tristesse immotivée, accompagnée d'une mine accablée, de pleurs, de plaintes, d'autoaccusations, d'accès de désespoir, ou d'une impulsion inexplicquée à s'ôter la vie. Ces caractères correspondent au tableau commun de la

mélancolie, tel que l'ont développé des poètes ou des peintres (que l'on pense à Dürer), et ils ont été intégrés à la description élaborée par la science médicale. Or les médicaments antidépresseurs modernes ont montré qu'il fallait définir autrement la dépression pour les utiliser de manière appropriée. Les symptômes majeurs auxquels il faut être attentif en vue d'une telle utilisation sont les suivants : fatigue, sentiments de lourdeur, d'étroitesse, d'oppression, éprouvés tantôt de manière corporelle, tantôt de manière davantage psychique, inhibition, ralentissement, difficulté à penser, à décider, à agir, perte de la capacité à éprouver des sentiments, à se réjouir et à s'intéresser. Tous ces symptômes présentent fréquemment, surtout dans les cas moins graves, des variations au cours de la journée. C'est le matin qu'ils sont le plus accentués ; vers le soir, les malades se sentent mieux.

Par ailleurs la maladie se développe souvent, bien que pas toujours, par phases : l'état dépressif, qui se manifeste d'abord lentement ou soudainement, se maintient pendant des jours, des semaines, des mois ou des années, et disparaît. Dans un grand nombre de cas, la maladie survient à la suite d'un événement douloureux ou semble survenir ainsi, comme on peut l'observer lors des premières apparitions de la maladie. Souvent et surtout lors de phases ultérieures, l'altération de l'humeur (*Verstimmung*) qui caractérise la dépression vitale apparaît subitement, sans aucun motif. Le tableau symptomatique bien connu de la mélancolie, tel qu'il a été évoqué plus haut, peut se présenter dans des cas de dépression vitale, mais il peut aussi totalement faire défaut, parfois ce sont seulement certains de ces symptômes qui sont présents et encore seulement durant certaines périodes dans le déroulement de la maladie. Très fréquemment le visage de tristesse, si caractéristique de l'image de la mélancolie, est totalement absent ; il ne constitue donc aucunement le symptôme majeur pour la prescription d'un médicament antidépresseur. Il peut même arriver que l'humeur soit à l'insouciance, alors que la dépression est présente.

Dans de nombreux cas, des phases dépressives sont suivies par des phases maniaques. Plus souvent encore les symptômes dépressifs se combinent avec des symptômes maniaques, soit qu'ils se succèdent au cours de la journée ou même plus rapidement, soit qu'ils se présentent en même temps, étroitement mêlés. Avec l'inhibition dépressive peut alors coexister une sourde inquiétude qui peut conduire jusqu'à ces dépressions que l'on appelle agitées, où l'humeur peut prendre les couleurs les plus diverses. Dans ces cas, le sommeil est perturbé et le tableau des

symptômes neurovégétatifs qui accompagnent la dépression devient confus et s'impose à la première place.

Il n'est pas possible de décrire ici en détail comment nous sommes parvenu à la reconnaissance de tous ces faits. Il est pourtant nécessaire de mesurer la difficulté qui a consisté à transformer en profondeur tout un tableau clinique, propre à la description classique des maladies et lié à une expression physionomique caractéristique, afin de le faire correspondre à l'ensemble des effets d'un médicament et de tout un groupe de médicaments. Pour cela il fallait justement faire abstraction de l'expression du visage des malades ! Or ce qui a été nécessaire pour la découverte d'un nouveau médicament doit également être accompli par le médecin praticien pour pouvoir l'utiliser à bon escient. C'est ainsi seulement qu'il peut à son tour découvrir, pour lui-même et ses patients, ce que peuvent les médicaments antidépresseurs.

Il me faut encore attirer l'attention sur une difficulté supplémentaire, qui permet de mettre en lumière toute l'étendue du problème sous-jacent à l'histoire de la découverte d'une nouvelle substance et la somme d'expériences que le médecin praticien peut en recueillir. La plupart des malades qui souffrent d'une dépression vitale, au sens qui vient d'être précisé, n'en parlent jamais spontanément. Il faut les interroger systématiquement et c'est seulement de cette manière qu'ils peuvent livrer quelques informations significatives. Mais il arrive assez souvent qu'ils refusent de reconnaître en eux la présence du moindre élément de cette symptomatique, et que l'on ne peut apprendre ce qu'il en est que par l'intermédiaire de leurs proches. Parfois même ils ne reconnaissent avoir été malades qu'après avoir été guéris, en éprouvant la nette amélioration de leur état par rapport à ce qu'il était auparavant. Et quand les patients se sentent malades et viennent consulter le médecin, ils se plaignent en général d'être surmenés, nerveux, irrités, de manquer de sommeil, d'avoir perdu leur capacité de travail. Ils évoquent des états d'angoisse, décrivent de manière hypocondriaque les maux les plus divers, au cœur, dans la poitrine, l'estomac et l'intestin, dans la vessie, ou bien ils se plaignent de sécheresse dans la bouche, d'une difficulté à respirer, d'un manque d'appétit, d'un trouble de la fonction sexuelle. Ils parlent d'abattement, de sensations bizarres dans les membres, prétendent souffrir d'anémie, d'un dysfonctionnement des glandes, surtout de la thyroïde. Ils présentent très souvent des troubles cardiaques d'origine nerveuse, de la constipation, une

transpiration anormale, des tremblements et d'autres choses semblables. Et des examens médicaux minutieux, par exemple à la recherche d'un manque de fer, d'infections chroniques, de tumeurs malignes, se concluent de manière tout à fait négative. Ou bien il arrive ici et là que l'on trouve des traces minimales, qui ne suffisent pas à expliquer la diversité des maux ni l'étendue des incapacités, même si de nombreux médecins ont tendance à s'en tenir à ces microtraces et à leur accorder une signification exagérée.

De nombreux malades tendent à reporter la responsabilité de toutes sortes de maux vagues et diffus sur des conflits psychiques, des déceptions, des épreuves, et souvent les médecins se précipitent sur ces indications des malades, ou même forment leurs propres hypothèses, dans le sens d'une psychogenèse ou au moins de maladies psychosomatiques, ce qui leur permet d'entreprendre un traitement dans cette perspective, mais aussi parfois de juger que ces troubles ne valent pas la peine d'être soignés. Mais tout change si l'on envisage tous ces cas, qui constituent dans l'ensemble des patients d'un médecin praticien, comme l'affirment de nombreux collègues expérimentés, un pourcentage appréciable, en cherchant systématiquement à mettre en évidence les symptômes de l'altération de l'humeur, propre à la dépression endogène vitale telle que nous l'avons décrite : on fera alors des découvertes sur des rapports dont on n'avait jusque-là aucune idée et on trouvera tout à coup des indications très claires pour une thérapie antidépressive, dont on n'aurait jamais pensé auparavant qu'elle fût possible.

Or le médecin qui s'en tient à ces indications aura la surprise de faire encore bien d'autres découvertes. Ce sont en effet justement les patients qu'il se désespérait de ne pouvoir aider, qui étaient pour lui une source d'ennui et avec lesquels, que ce soit avec ou sans psychothérapie, il n'arrivait à rien, qui vont devenir pour lui les cas les plus intéressants, pour lesquels une thérapie antidépressive peut conduire à des résultats spectaculaires. Il pourra observer comment des conflits psychiques apparemment inextricables vont en peu de jours se démêler et se résoudre, au point qu'il ne reste rien qui devrait être traité par une psychothérapie. Il verra comment disparaissent les troubles les plus divers dans le fonctionnement des organes internes, sans pouvoir s'expliquer ce qui s'est passé, comment ces troubles sont venus et comment ils sont partis.

Certes les conditions du traitement et la prudence nous conduisent à faire quelques réserves. Tout d'abord, il faut prêter attention au choix du médicament, à son dosage et à la manière dont il est

administré. Il y a des antidépresseurs qui, à côté de leur action antidépressive, ont aussi une composante clairement sédative, qui convient bien pour des patients agités et qui souffrent de troubles du sommeil. D'autres ont une composante sédative plus faible et ils conviennent plutôt à des patients qui souffrent d'inhibition. Le premier groupe comprend l'Opipramol ou Insidon, et l'Amitriptyline et ses dérivés. Le second comprend l'Imipramine ou Tofranil, le Pertofran, et la Clomipramine, l'Anafranil. Il s'avère souvent utile de recourir à une combinaison de plusieurs spécialités, et en ce cas il convient de donner pour la nuit ceux qui comportent une action sédative.

De plus, le médecin doit savoir que tous les médicaments que j'ai mentionnés ont des effets secondaires neurovégétatifs plus ou moins marqués qui dans certains cas doivent recevoir un traitement complémentaire, notamment en cas de chute de la pression sanguine ou de dérégulation du système sympathique. Le médecin praticien, qui a affaire à des patients qui sont engagés dans la vie, est en général davantage confronté à ces effets secondaires, que le médecin clinicien qui rencontre ses patients dans les conditions anormales de l'hôpital. Mais par l'administration anticipée de médicaments il est le plus souvent possible de faire disparaître ces effets secondaires. Il est d'ailleurs sage d'avertir les patients de ces effets possibles et de leur préciser que dans la majorité des cas ils disparaissent après quelques jours. De plus, on peut aussi prescrire, selon les besoins, des analeptiques ou des sympathicolytiques.

D'un autre côté, les altérations dépressives de l'humeur, de nature vitale, quand elles comportent une dimension maniaque plus ou moins marquée, ne se développent pas toujours selon des phases successives, elles deviennent chroniques ou se produisent dès le début de manière chronique. Cela peut venir de la constitution ou de composantes névrotiques, de nature psychogénétique ou réactionnelle. Dans de tels cas, le début des phases dépressives endogènes se situe très souvent dans l'enfance et même dans la période qui précède l'entrée à l'école. Un examen plus précis fait souvent apparaître une alternance fascinante de moments endogènes et de moments réactionnels qui ont déterminé tout le développement de la personnalité et ont abouti à la situation actuelle.

Ces observations sont d'une grande portée pratique, et à un double point de vue. Les patients chez qui des moments réactionnels ont essentiellement contribué à ce que l'altération vitale de l'humeur devienne une maladie chronique ont

besoin, en plus de la prise de médicaments, d'un traitement psychothérapeutique. Celui-ci est en général difficile et il me semble essentiel de préciser qu'il ne peut être pratiqué selon les méthodes connues, plus ou moins influencées par la psychanalyse, et qu'il nécessite une attention spécifique.

Il découle encore de ces observations que le médecin praticien et le pédiatre ont la responsabilité d'agir de manière prophylactique, par la possibilité que leur donne la science médicale de reconnaître les enfants qui souffrent de troubles dépressifs vitaux et de les soigner de manière appropriée par des médicaments. Certes, l'altération dépressive de l'humeur se manifestant autrement chez les enfants que chez les adultes, cela est loin d'être facile. Nous connaissons certes le caractère pleureur, indolent, inapte à l'action de nombreux enfants, qui présentent en outre de fortes fluctuations de l'humeur et divers déficits. Or ce sont là, souvent, les signes précurseurs d'une maladie dépressive ou cyclique qui se manifesteront plus tard. C'est une chose qu'au moins Shakespeare savait déjà et qu'il a décrite de manière vivante dans « Comme il vous plaira ». La fatigue scolaire bien connue des enfants, leur humeur maussade, l'école buissonnière, les devoirs non faits et d'autres manifestations ne sont pas à prendre à la légère : on en méconnaît la nature en parlant de paresse, car elles sont fréquemment, surtout quand elles coexistent avec une bonne intelligence, les signes d'une altération dépressive de l'humeur. Et il en va de même des états d'angoisse, des troubles du sommeil, et aussi des nombreux symptômes que l'on interprète comme découlant d'une erreur éducative, tels que l'énurésie et l'encoprésie. En ce qui concerne tous ces cas, le psychiatre pour enfants peut faire des découvertes étonnantes et proprement révolutionnaires en observant les transformations incroyables que peut apporter une médication antidépressive.

Ce que nous venons de dire à propos des antidépresseurs tricycliques vaut aussi, de manière analogue, pour d'autres psychotropes. Mais avec les neuroleptiques, et surtout avec ce que l'on appelle les tranquillisants ou anxiolytiques, des difficultés nouvelles apparaissent, qui viennent de ce que leurs indications et le tableau de leurs effets ne peuvent pas être délimités aussi clairement. L'utilisation de ces substances demande par conséquent davantage de temps pour déterminer la pertinence de leur indication et pour parvenir à une observation plus précise de leurs effets. Les neuroleptiques et les tranquillisants doivent être prescrits seulement lorsqu'une

composante dépressive est très probablement exclue et lorsqu'on a affaire à des symptômes d'une évolution schizoïde-schizophrénique, ou d'une autre pathologie, qui ne sont pas influencés par un traitement antidépresseur. A cet égard, je veux encore attirer l'attention sur deux problèmes supplémentaires.

L'utilisation des tranquillisants et anxiolytiques est l'objet de graves abus. Celui qui s'en tient aux recommandations de l'industrie chimique peut croire qu'il dispose désormais d'un véritable médicament universel, qu'il peut prescrire en cas de nervosité, d'irritabilité, d'angoisse, d'insomnie, d'épuisement, de tension, de maux de cœur ou de ventre, de mauvaise humeur, et dans tous les cas où le médecin ne sait que faire. Or l'angoisse, et tous les troubles qui viennent d'être énumérés, ne sont pas des maladies, comme l'est une dépression, mais peuvent être les symptômes de nombreuses et différentes maladies. Dans tous ces cas il s'agit donc d'abord pour le médecin de trouver la maladie qui est à la base de ces symptômes, afin de pouvoir la soigner. Par principe, l'angoisse ne devrait donc jamais, sans examen préalable, être traitée avec un anxiolytique. Un traitement avec tranquillisants et anxiolytiques ne peut rigoureusement rien changer à la maladie qui est à la base des symptômes, il est en particulier totalement sans effet contre l'altération dépressive de l'humeur. Ces substances peuvent certes avoir un effet apaisant chez les patients dépressifs et produire une impression de soulagement, mais elles ne changent rien à la dépression elle-même ; elles sont même contre-indiquées car elles renforcent la distanciation affective propre à la dépression. Des suicides et des tentatives de suicide qui interviennent au cours d'un traitement par des neuroleptiques ou des tranquillisants doivent le plus souvent être mis en relation avec une prescription erronée et la méconnaissance d'une dépression par le médecin.

Les tranquillisants présentent en outre de nombreux effets secondaires néfastes, tels que la fatigue, la difficulté à s'endormir, l'indolence, le manque d'intérêt, l'indifférence, des troubles de la fonction sexuelle, et pour cette raison de nombreux patients ne prennent pas les médicaments qu'on leur a prescrits ; il arrive aussi qu'ils deviennent dépendants et tendent à consommer ces substances en quantité excessive, jusqu'à mettre en danger leur santé.

Dans certaines situations d'urgence, le Meproamate et les benzodiazépines peuvent avoir une action très utile, par exemple avant une opération, pour un accouchement, en cardiologie. En revanche,

l'utilisation automatique de tranquillisants et d'anxiolytiques dans les cas de troubles psychiques, ou considérés comme psychiques, doit être considérée comme une grave faute professionnelle. Pour le médecin, elle a pour conséquence de lui fermer la voie et même de rendre impossible toute découverte dans l'usage des psychotropes.

Le problème de l'anxiolyse, c'est-à-dire du traitement médicamenteux des états d'angoisse, comporte encore un tout autre côté, que nous voulons indiquer pour terminer. De nombreuses manifestations purement psychopathologiques, psychosomatiques ou apparemment psychogénétiques, et spécialement celles qui comportent de l'angoisse, ont pour base des troubles épileptiques souvent dissimulés, ou effectivement latents, dont on n'a pris connaissance que depuis qu'on soumet ces malades à un électroencéphalogramme. Dans de nombreux cas, en effet, il est malheureusement impossible sans électroencéphalogramme, avec les examens cliniques habituels en psychopathologie, de parvenir au bon diagnostic. Il faut donc s'en tenir à l'indication suivante : un électroencéphalogramme doit être pratiqué lorsqu'on ne trouve aucune symptomatologie dépressive et que les éléments qui pourraient conduire à reconnaître une évolution névrotique psychogénétique ou réactionnelle ne sont pas vraiment concluants, alors même que persistent des symptômes nerveux qui ont un effet perturbant, mais sans qu'il s'agisse d'une évolution schizoïde ou schizophrénique. Dans tous les cas, il faut être extrêmement réservé à l'égard d'un diagnostic d'hystérie, qui demeure toujours ici et là très apprécié. On rencontre assez souvent des malades dont le tableau clinique correspond tout à fait au tableau classique de l'hystérie, et dont la maladie repose sur une épilepsie, éventuellement une épilepsie temporale, mais aussi sur différentes formes d'encéphalites et surtout sur des tumeurs cérébrales, que le diagnostic d'hystérie empêche souvent de détecter, jusqu'au moment où il n'est plus temps d'entreprendre le traitement qui aurait permis une guérison.

Le problème du diagnostic d'épilepsie fait lui aussi partie du complexe de questions qui concernent la psychopharmacologie. Or on ne peut s'orienter dans ce complexe d'une manière conforme à l'art médical que si l'on pense toujours à la possibilité d'une épilepsie. Il y a des médicaments (spécialement dans le domaine des anxiolytiques, et notamment les benzodiazépines) qui tiennent la plus grande partie de leur extraordinaire succès de l'action antiépileptique

qu'ils exercent. Malheureusement, sauf dans le cas de l'état de mal épileptique, il est le plus souvent inapproprié de traiter des manifestations épileptiques avec des benzodiazépines, car dans de nombreux cas ils perdent en grande partie, au bout de quelques mois, leur efficacité antiépileptique. De plus, leurs propriétés ne leur permettent pas d'exercer une influence bénéfique sur les traits caractéristiques des personnalités épileptiques, qu'ils ont au contraire tendance à aggraver. Dans le domaine du traitement de l'épilepsie, il y a donc aussi pour le médecin praticien des occasions de faire des découvertes étonnantes. Ce n'est pas seulement le traitement des épilepsies latentes qui constitue sous ce rapport un domaine intéressant, il y a aussi le fait que la symptomatique psychique de processus morbides inapparents peut être influencée par l'utilisation appropriée des nouveaux antiépileptiques, qui présentent souvent des effets bénéfiques de manière tout à fait inattendue. A côté de l'Hydantoïne et de ses dérivés, il faut penser en premier lieu au Tégrétol. Précisons, toutefois, que pour faire des découvertes dans le domaine de la psychopharmacologie il faut naturellement de la chance, beaucoup de chance.

En ce domaine difficile, il ne faut pas, cependant, mettre sa confiance uniquement dans la chance. Il faut voir, en effet, que toute découverte est ici également une trouvaille, car il est justement nécessaire de *trouver* les malades pour lesquels un psychotrope déterminé pourra développer son action bénéfique. Et c'est en cela, à notre avis, que réside la véritable réponse à la question qui a constitué le thème de notre exposé. On découvre un psychotrope en trouvant un tableau clinique qui nous indique les cas dans lesquels il faut prescrire un médicament. Ce qui est ici en question, Goethe l'a exprimé en une phrase : « Pour faire une découverte il faut de la chance, pour trouver il faut de l'esprit, et l'un et l'autre ne peuvent manquer de l'un et de l'autre ».

Traduction Bernard Rordorf

Les autorités du Canton de Thurgovie, où se situe la clinique où Roland Kuhn a travaillé en tant que psychiatre et dont il a, également, été le directeur, ont constitué une commission pour enquêter sur les abus qui auraient pu être commis dans la clinique, notamment en matière d'expérimentation, sur les malades, de substances chimiques. Était particulièrement en cause l'administration de l'Imipramine (Tofranil), une substance primitivement autorisée pour le traitement de la schizophrénie, dont Roland Kuhn a découvert qu'elle serait plus efficace dans le traitement des dépressions. Il l'a donc administrée dans ce but à partir de la fin des années 50 pendant toutes les années de son activité (jusqu'en 1980), poursuivant, en relation avec les laboratoires Geigy de Bâle, différents tests de dosage durant ces mêmes années. L'enquête a été confiée à une équipe d'historiens, dont deux spécialistes de l'histoire de la psychiatrie. Nous verrons qu'il aurait été impératif que leur soit adjoint au moins un psychiatre, voire un spécialiste de la recherche en laboratoire, ayant commencé à travailler dans les années 60 du siècle passé par exemple.

Ces historiens ont au moins eu le mérite de corriger une part des légendes qui, dès l'éclatement de l'affaire à la suite d'une plainte, se répandaient allègrement. Des charretées entières d'enfants tirés des orphelinats avaient été conduites à la clinique, pour y être soumis à des expérimentations, disait-on. En vérité, non, aucune catégorie sociale défavorisée n'avait fourni des cobayes au Mr Hyde des confins de la Suisse.

Je voudrais ici n'évoquer qu'un aspect du rapport, celui, sur les quelque 1600 patients traités durant les années d'activité de Roland Kuhn, du nombre de morts « pendant l'administration d'un médicament à l'essai (une substance expérimentale ?) ou peu de temps après ». « En tout, disent les historiens chargés de l'enquête, à l'appui de l'examen des sources, nous sommes tombés sur 36 personnes mortes pendant ou après l'administration » d'un médicament à l'essai (p. 226)¹.

La formule a fait mouche ; après la publication du rapport, un journal suisse (Tagesanzeiger) titrait : « 36 morts à la suite d'expérimentation de médicaments ». Et il n'était pas le seul ; nous verrons bientôt que deux éminents psychiatres de Suisse Romande ont repris récemment « l'information » sans la discuter.

¹ Voir *Testfall Münsterlingen. Klinische Versuche in der Psychiatrie, 1940-1980*, Chronos, Zürich, 2019 (références tirées de la seconde édition, 2020). Il faut préciser que l'usage médical de tous les médicaments que Kuhn a « essayés » pour le traitement de la dépression était autorisé. Les auteurs du rapport ne distinguent pas « faire l'essai d'un médicament », « faire usage d'un médicament à l'essai ». Par là, ils induisent *une grave confusion* dans l'esprit des lecteurs.

Les rapporteurs ne formulaient pas les choses de manière aussi simplistes, mais ils auraient dû veiller à s'exprimer de manière plus rigoureuse. Il n'est pas impossible, en vérité, que leur malveillance envers Roland Kuhn, perceptible tout au long de l'ouvrage, ait favorisé l'ambiguïté de leur langage.

Aussitôt après avoir indiqué le chiffre de 36 morts, « les cas analysés peuvent être subdivisés en trois groupes, continuent-ils : le premier comprend huit cas pour lesquels manque toute indication qui laisserait penser que les médecins se seraient demandé si la mort (de ces 8 patients) pouvait avoir quelque rapport avec une médication expérimentale » (p. 226). Il en va de même pour un deuxième groupe, de 20 patients, que seul distingue du premier le fait que ces derniers étaient en fin de vie (p. 227).

Même si les auteurs du rapport, des historiens, donc, eux, à la différence « des médecins », n'excluaient pas un lien entre la prise de substances à l'essai et la mort, l'honnêteté intellectuelle aurait requis qu'ils s'abstiennent de donner d'emblée le chiffre de 36, le seul que les amateurs de scoop lisent et retiennent ; la même honnêteté aurait requis qu'ils s'en tiennent aux seuls cas, 10 en tout sur quelque 1600 patients, pour lesquels l'existence d'un lien entre la prise de tel médicament et la mort *aurait pu être avérée, parce qu'évoqué par les médecins*². Et l'honnêteté intellectuelle aurait réclamé qu'ils justifient d'un point de vue intrinsèque aux pratiques médicales le lien dont ils ont fait l'hypothèse, et non qu'ils recourent à un argument *ad hominem*, contre un homme qui ne pouvait pas se défendre, puisqu'il était mort, en lui imputant soit un refus délibéré de prendre en considération une telle possibilité pour les dix cas retenus, soit une rétention d'information et / ou un refoulement pur et simple de l'hypothèse, pour les 28 autres cas. Nos historiens, en effet, concluent l'analyse de ces cas de la manière suivante : « Kuhn s'est constamment fait fort de reconnaître, à l'appui de son regard exercé, si une substance avait de l'effet ou n'en avait pas. Dans les cas où les patients étaient soumis à des médicaments à l'essai, en revanche – tel est le résultat que l'on peut tirer *sur la base des 36 cas (que nous avons) analysés* – il n'a manifestement pas particulièrement exercé un regard précisément scrutateur » (p. 240).

Une telle formulation, à mon humble avis, autorisait les filles de Roland Kuhn à porter plainte pour diffamation, car elle revenait à affirmer qu'à 36 occasions où il « essayait » sur des malades une substance, cet usage avait eu, au moins partiellement, pour conséquence la mort du malade. Mais les experts se sont exprimés de manière si détournée que l'accusation passe inaperçue.

Qu'est-ce qui autorisait nos historiens diagnostiqueurs à prendre en défaut le regard du psychiatre dans les 36 cas où la mort d'un patient pouvait être mise en rapport avec

² Explicitement par Kuhn ; les experts ont travaillé sur les propres archives de Kuhn, qu'il avait offertes au canton de Thurgovie.

l'absorption d'un médicament administré à l'essai ? Examinons à notre tour l'examen des trois cas de figure.

1. Huit morts pour lesquels les médecins n'ont pas fait l'hypothèse de l'existence d'un lien éventuel entre leur mort et l'absorption d'un remède à l'essai.

En 1951 est morte une des premières patientes à qui a été administrée du « Geigy Weiss » (G 22150 sans autre précision). « Lorsque l'état physique de la patiente, schizophrène depuis de nombreuses années, soudainement empira après trois mois, on cessa de lui administrer la substance. » Puis elle est morte. Dans l'histoire de la malade, aucun rapport n'est explicitement évoqué avec le médicament. Le médecin traitant avait jugé positive l'action de G 22150 (p. 226).

Qui était ce médecin traitant ? Roland Kuhn, le médecin en chef ? Pourquoi ne pas l'avoir dit explicitement ? Combien de temps après que l'on a cessé de lui administrer la substance la malade est-elle morte ? Rien non plus ne nous est dit à ce propos. Nous ne savons même pas si c'est Roland Kuhn qui a ordonné l'usage de G 22150. Il est vrai qu'étant médecin chef, il était responsable des soins que l'on administrait. Qui, à propos de cette malade, fait de la rétention d'information ? Le psychiatre ou les historiens ? Du cas, il n'est possible de tirer aucune conclusion, si ce n'est que les médecins, eux, n'ont vu aucun rapport entre la prise de G 22150 et la mort.

Peu de temps plus tard, on doit procéder à l'opération d'une hernie ombilicale. S'ensuivent des complications, une pneumonie, puis la mort.

A-t-il ailleurs été mis en évidence que l'apparition d'une hernie ombilicale était liée à l'absorption de G 22150 ? « On » nous l'aurait dit, si cela avait été le cas.

A une autre patiente qui souffrait de dépression ont été administrées à l'essai, au cours de son troisième séjour à la clinique de Münsterlingen, des préparations de médicaments. Cette patiente s'est suicidée en 1968 pendant un congé. « Les sources ne mentionnent absolument pas que l'on ait pris en considération le fait que l'administration à l'essai des substances aurait pu conduire au suicide. » La patiente, nous dit-on, prenait les deux substances – Keto et Ciba 34276, qui deviendra le Ludiomil – *depuis une année*. Auparavant, on lui avait retiré d'autres médicaments (également des substances à l'essai ?) en raison d'effets secondaires insupportables. En note, on nous explique que, pour certains antidépresseurs, une corrélation a été établie avec une tendance plus élevée au suicide. Selon les critères actuels, on n'aurait donc pas exclu l'existence d'un lien entre « substances à l'essai » (Prüfsubstanz) et le suicide. « En tout état de cause, d'autres facteurs seraient à prendre en considération » ! (note 7, p. 227).

Suffrait-il donc qu'une « substance » soit « à l'essai » pour éveiller le soupçon qu'elle peut avoir joué un rôle dans le suicide d'une femme qui aurait attendu un an avant de s'aviser que l'on était en train de l'empoisonner ? C'est pendant les premiers temps de la prise d'un antidépresseur (quinze jours)

qu'il peut y avoir une aggravation d'une tendance au suicide. La patiente présente prenait du Ludiomil – encore aujourd'hui en usage dans les traitements – depuis un an. Nos historiens enquêteurs ont-ils consulté les statistiques médicales pour savoir combien de dépressifs se sont suicidés après un an de soins au Ludiomil ? Et dans quelle circonstance ? Et quoi qu'il en soit, Kuhn a-t-il commis une faute en « essayant » un nouveau traitement, un médicament d'usage devenu courant, pour sa patiente dépressive ?

Sur huit cas de négligence potentielle de diagnostic, qui auraient dû éveiller le soupçon que des substances « à l'essai³ » auraient pu avoir un effet létal, nos historiens en mentionnent et en discutent trois. Seuls des esprits soupçonneux, voire malveillants, prévenus contre le médecin en chef, ont pu déduire qu'il y aurait eu là matière à imputer à *des médecins* de la négligence et à soupçonner une volonté de masquer cette négligence. Pour dire que la prise d'un médicament, à l'essai ou pas, désigné sous le chiffre G22150, a pu avoir, dans un cas singulier, un effet létal, il aurait fallu pouvoir établir la corrélation sur d'autres cas, ce qui, d'ailleurs, n'aurait même pas suffi. Si ces cas avaient existé, les historiens n'auraient pas manqué de les mentionner. Leur soupçon est purement gratuit. Pour mettre en rapport l'absorption d'une substance « à l'essai » avec une « hernie ombilicale » ayant obligé à une opération suivie de complications, dont une pneumonie à l'issue fatale, il aurait fallu mettre en évidence l'existence d'autres cas analogues, et cela n'aurait même pas suffi. Enfin, il aurait été bon que nos historiens diagnostiqueurs précisent que la prise d'un antidépresseur peut accentuer une tendance suicidaire les deux premières semaines, lorsque le patient est dans l'attente d'un effet. La patiente concernée en prenait depuis un an. Il était alors impossible d'établir une corrélation entre la prise de Ludiomil et le suicide.

2- Qu'en est-il pour la mort de 20 patients pour qui on a « essayé » un médicament à un moment où il aurait été préférable de leur administrer l'absolution ? Les historiens s'interrogent à ce propos sur les mobiles de Roland Kuhn. Ils sont condamnés à faire des hypothèses, qu'ils ne présentent pas comme telles, *leurs hypothèses*, mais qu'ils donnent comme une explication de Kuhn lui-même. D'où ont-ils extrait ces explications ? Ils ne nous donnent, à ce propos, aucune référence. En vérité, étant donné que Kuhn ne pouvait plus répondre à leurs questions à ce propos, l'honnêteté, encore une fois, aurait requis qu'ils s'abstiennent de toute hypothèse. Suggérer que Kuhn voulait expérimenter sur des mourants la vitesse de réaction à un nouveau médicament ne témoigne pas d'une grande délicatesse. Il aurait été plus franc de dire tout

³ Dans le dernier cas, il est clair que « à l'essai » dans le langage des auteurs du rapport ne signifie pas « en phase d'expérimentation », mais « médicament dont le médecin a fait l'essai à un moment donné d'un traitement ».

simplement que Kuhn voulait accélérer la mort de patients dont il voulait se débarrasser. C'était prendre courageusement le risque d'un procès en diffamation.

3. Il reste dix morts « pour lesquels un lien avec l'administration d'une substance à l'essai a été évoqué » par les médecins eux-mêmes ; ces dix morts courent sur une période allant de 1947 à 1970 (une mort tous les deux ans en moyenne). Comme Kuhn répugnait aux statistiques, nous n'allons pas y recourir, même en sa faveur. Mais notons déjà que c'est une étrange conception de ce qu'est une relation de causalité que de supposer que, puisque les médecins *se sont posé la question* d'un lien éventuel de la mort avec l'absorption de médicaments, il y avait anguille sous roche !

Sur deux patients, morts en 47 et 49, on a d'abord procédé à un essai de traitement avec le Parpanit, puis l'on a poursuivi le traitement avec cette substance (p. 228). Ils sont morts pendant le traitement. A la suite de leur mort, Kuhn écrit à Geigy un rapport sur « l'action à longue durée de la préparation » ; il ne voit aucun rapport entre le traitement et la mort des deux patients. Nous comprendrons à la lecture des conclusions de ces analyses, que, si Kuhn n'a vu aucun rapport entre le traitement et la mort des deux patients, c'est parce qu'il n'a pas porté sur les deux cas un regard suffisamment pénétrant. Pour un regard suffisamment pénétrant, il aurait dû demander une autopsie, sans doute. Laquelle, étant donné l'état des deux malades, ne pouvait rien conclure en ce qui concerne la prise de Parpanit, lequel était un médicament récemment mis sur le marché (un article traitant de son mode d'action sur les fonctions nerveuses normales date de 1948). Dans ce cas, Kuhn a *essayé* un traitement au Parpanit, mais la substance elle-même n'était pas à l'essai. Nos historiens lui font un mauvais procès.

Le troisième patient, dans un très mauvais état de santé, meurt d'une cirrhose à l'âge de 73 ans. S'adressant à Roche, fabriquant du Largactil sous le chiffre Ro 6-5136, Kuhn évoque la possibilité que « la progression foudroyante de la jaunisse s'explique par une prescription de Largactil pendant de nombreuses années. » Pendant la « période d'essai », ainsi s'exprimait Kuhn nous précise-t-on, le patient a montré les premiers symptômes d'un ictère et il est mort dans l'intervalle de quelques jours. Mais la jaunisse n'avait rien à voir avec des effets secondaires de la préparation, pense-t-il ; elle était due à un carcinome du foie (p. 228-229). Les effets sédatifs de la chlorpromazine⁴, produite comme médicament sous le nom de Largactil, sont connus depuis 1950 ; la substance a été utilisée comme médication de la schizophrénie depuis 1952. En 1967, la substance n'était donc pas à l'essai. Qu'entendait Kuhn par « période d'essai », si ce n'est, comme dans les autres cas, la période où il a essayé un nouveau traitement. Il ne peut s'agir d'une expérimentation du Largactil, puisque le médicament avait été prescrit au malade pendant de nombreuses années, et

⁴ Découverts par Laborit.

ce médicament n'était plus à l'essai depuis longtemps. En 1967, Kuhn savait-il que la chlorpromazine peut avoir une toxicité hépatique sévère ? Il ne semble pas qu'il en ait été informé par son laboratoire. C'est au cours des années de traitement à la chlorpromazine des schizophrénies *dans tous les hôpitaux* que cette toxicité a été mise en évidence. S'il y a eu, dans ce cas, manque de perspicacité de la part de Kuhn, on ne peut pas la lui reprocher plus qu'à l'ensemble des psychiatres de l'époque.

Pour les sept cas restant, il s'agit de patient(e)s mort(e)s subitement. C'est précisément leur mort surprenante qui explique que l'on se soit interrogé à leur propos et que l'on en ait gardé des traces dans les archives. Les auteurs du rapport remarquent « qu'il saute immédiatement aux yeux que toutes les notes conclusives (qui ferment le dossier du malade) émanent de Kuhn, jamais du médecin traitant ou du directeur de la clinique. » Est-ce si étonnant si l'on se souvient que les historiens ont établi leur rapport à partir des archives que Kuhn lui-même avait donné au service des Archives cantonales (p. 229) ? Mais les auteurs procèdent à leur insinuation habituelle : Kuhn faisait de la rétention d'information. En justice, on ne condamne pas sur des soupçons.

Je propose que l'on s'en tienne, dans le cadre de cette défense de l'honneur d'un médecin, au premier cas évoqué par les auteurs du rapport, celui d'un dénommé Josef Wenger, qui souffrait de schizophrénie. Il est entré en 1953 dans la clinique. En 1956, on lui a administré pendant 5 semaines une variante du Tofranil, puis, pendant quelques jours, une autre variante. Lorsqu'on a commencé la cure avec le Tofranil, le patient rechignait à prendre le produit (ce qui est attesté dans le rapport des soins et l'histoire des malades). Peu après, l'homme n'a plus rien pris, il est tombé dans un état stuporeux, dans un état de fixité « qui ne correspondait plus au traitement par le Tofranil » (le Tofranil a un effet stimulant). Après 10 jours, Josef Wenger meurt d'un collapsus circulatoire. La clinique fait procéder à une autopsie, qui n'a pas permis de constater qu'il y avait eu une grave intoxication du cerveau (p. 229). Sept ans après la mort, Kuhn revenait sur le cas de Josef Wenger : à ses yeux le collapsus n'avait rien à voir avec les médicaments administrés, mais avec l'état de stupeur catatonique. Il n'excluait pas totalement que les deux formes de Tofranil aient pu exercer un rôle négatif sur l'état du Patient, mais, donc l'autopsie n'attestait pas de graves modifications du cerveau d'origine toxique (p. 229). Il pensait en conséquence que la mort n'avait pas de lien avec la médication : les historiens laissent indécis de savoir si Kuhn pensait à la médication de manière générale ou avec le traitement par le Tofranil. Kuhn a demandé une autopsie sans préciser à quelle médication on avait recouru. En faisant cette remarque, les historiens laissent supposer quelque volonté de retenir une information (peut-être) embarrassante. Le but de l'autopsie n'était-il pas précisément une analyse de l'état du système circulatoire pour examiner la cause physique et

chimique du collapsus ? S'il était dû à quelque substance que ce soit, ingérée, ne devait-elle pas le mettre en évidence ? En supposant que le Tofranil ait été en cause – ce que l'autopsie n'a pas mis ou pas pu mettre en évidence – quoi qu'il en soit, son usage avait été introduit, à cette époque, *pour le soin des schizophrènes*. C'est Kuhn lui-même, qui, plus tard, a *remarqué* l'efficacité de son usage dans le soin de la dépression et le fait qu'il était inapproprié aux soins d'une schizophrénie. On ne pouvait lui reprocher d'avoir fait l'essai d'un médicament qui lui avait été proposé pour soigner la schizophrénie. En revanche, on peut reprocher à l'équipe des experts et historiens de recourir à des procédés argumentatifs d'une qualité éthique douteuse, puisqu'ils ne formulent pas explicitement leur critique mais se contentent d'insinuer, dans l'esprit du lecteur, une volonté, chez Roland Kuhn, de retenir des informations gênantes ; le cas est encore l'occasion de semer le doute sur la fiabilité de ses pratiques médicales.

Or le procédé traverse tous les cas examinés dans cette troisième catégorie de patients morts subitement, ceux pour lesquels Roland Kuhn avait demandé des autopsies. Voulait-on encore insinuer que c'était pour se couvrir ?

Sur le problème du lien entre la mort de 36 patients et l'absorption de médicaments « à l'essai », l'expertise de nos trois historiens est nulle et non avenue ; il est étrange d'ailleurs que les autorités politiques, au moment de mettre en place un groupe d'experts, n'aient pas exigé la présence d'au moins un / une psychiatre en son sein⁵. Non seulement le diagnostic de nos trois experts est déficient ; plus gravement, il procède par insinuations outrageantes et, pour qui sait lire, il est de caractère nettement diffamatoire.

Ça et là ont paru en allemand des défenses du psychiatre en Suisse dans un journal (NZZ) ou en revue, notamment dans SCHWEIZERISCHE ÄRZTEZEITUNG – BULLETIN DES MÉDECINS SUISSES – BOLLETTINO DEI MEDICI SVIZZERI 2020;101(9):308–310, une tribune signée par un groupe de médecins, reprochant au rapport publié sous le titre *Testfall Münsterlingen* son caractère unilatéral : il ne tient pas compte de l'état de la recherche pharmaceutique au moment où Roland Kuhn devenait psychiatre, il ne dit rien de l'importance de son rôle précisément dans la recherche en médicaments pour le traitement des psychoses, il minimise le rôle de la découverte du Tofranil dans le soin des dépressions, il ne dit rien des explications que Kuhn lui-même a données pour rendre compte de ce rôle. Je laisse au lecteur de s'informer à ce propos dans la tribune de ce groupe de médecins. Nous pouvons nous joindre à ce groupe de médecins en ajoutant que c'est un grave manquement à la déontologie de l'expertise que de juger un

⁵ M. Gormann-Thelen a relevé toutes les bizarreries que l'on peut constater dans la mise en place de la commission. Il ressort de son analyse que, dans l'affaire, le personnel journalistique et politique submergeait, jusqu'à le rendre insignifiant, le personnel scientifique.

praticien au nom de normes de recherche contemporaines et non celles de son temps.

A mes yeux, le vrai scandale, c'est que des universitaires, qui se parent du titre de femme et d'homme de sciences, exactes ou inexactes, peu importe, humaines ou inhumaines, peu importe, prétendent avoir la compétence pour formuler un diagnostic, ou, plus généralement, un jugement, alors que, selon ce que j'ai démontré, à ce que je crois du moins, ils commettent des erreurs de raisonnement grossières. Il est certain que, dans l'exercice de leur métier, jamais ils ne concluraient du particulier au général, jamais ils ne se permettraient d'insinuer que tel médicament, dans le cas singulier de son administration en tant que médicament à l'essai, a pu avoir tel effet (une hernie), *même si* jamais, absolument jamais, ailleurs on n'a pu constater le même effet. Pour conclure de cette façon, il fallait que les historiens aient l'intelligence aveuglée par un préjugé défavorable, teinté de malveillance sournoise, ce qui, *ipso facto*, disqualifiait leur qualité d'expert. Le scandale est donc, aussi, que les autorités cantonales de Thurgovie, aient accueilli favorablement le rapport de Mesdames Marietta Meier et Magaly Tornay et de Monsieur Mario König, jusqu'à proposer, en guise de réparation pour les mauvais traitements qu'auraient subis les patients du fait de Roland Kuhn, un monument à la mémoire des victimes.

Le scandale est, enfin, que deux éminents psychiatres de Suisse Romande, Pierre Baumann et François Ferrero aient écrit ce qui suit⁶ : « According to Kuhn, patients were continuously observed and monitored. This is likely impossible, because the size of the staff was insufficient to record all observations and to carry out the necessary exams. *Over the course of his studies many incidents and even deaths were recorded; the report mentions that 36 patients died* (c'est moi qui souligne). Patients were very rarely informed about the nature of the substances they were taking and rarely participated voluntarily in a study. Kuhn seemed to have selectively informed only the ambulatory patients or those who had knowledge of psychiatry. He also rarely informed patients spontaneously, but rather the patients had to ask for the information. »

Sans doute, lorsque deux éminents psychiatres donnent une information qui tue la réputation d'un collègue des temps antédiluviens de la psychiatrie, de baragouin suisse allemand, sans avoir lu l'ouvrage qu'ils recommandent à la lecture de tous les médecins et dont ils souhaitent la traduction en anglais afin que le monde entier soit informé des pratiques obscurantistes d'un psychiatre ignorant, délibérément, tout de l'éthique du chercheur en laboratoire et probablement aspirent à ce qu'il soit vilipendé, voire destitué de son titre de

⁶ « An official inquiry of the clinical research activities (1946-1972) of Roland Kuhn (1912-2005) » in *International Network for the History of Neuropsychopharmacology*, 12 / 09 / 2020.

psychiatre, eux qui, conformément aux règles de la déontologie scientifique, ne recourent plus à des cobayes humains volontaires que l'on a informés qu'on leur ferait prendre une substance qui sera peut-être totalement inoffensive, mais gardent les mains propres en n'utilisant que des produits testés en laboratoire, sans doute, donc, ces deux psychiatres sont, sur le plan de la déontologie médicale, irréprochables. Que la fausse information qu'ils contribuent à avérer tue la réputation professionnelle d'un collègue, mort, quel mal à cela ? Y a-t-il eu mort d'homme juste pendant ou après un tel traitement ?

Dans ce dossier « Roland Kuhn », ce qui m'étonne le plus c'est l'animosité, voire la haine nettement perceptible dans plus d'un article de journal ou de revue. J'ai connu Roland Kuhn, je l'ai entendu deux fois, une première à Lyon, en tant qu'étudiant, une seconde à Genève, nous expliquer par quel mécanisme l'Imipramine exerçait son action sur les terminaisons synaptiques. Le personnage avait de la tenue, et sans doute regardait-il les êtres et les choses, autour de lui, de toute la hauteur de sa *tenue*. La hauteur, avec de la tenue, ne me dérange pas, loin de là, la bassesse, oui. Lorsqu'une misérable feuille de chou, associée pour la langue allemande, en Suisse, avec « Le monde diplomatique », se permet d'intituler un article : « Medikamenterversuche im Geiste Heideggers », qu'à l'intérieur de l'article on précise que « Kuhn tenait Heidegger pour le plus grand philosophe du siècle », il y a là une insinuation inadmissible, qui vise à suggérer au lecteur que les pratiques expérimentales de Kuhn pourraient être rapprochées des pratiques d'un « docteur » Mengele. Où le journaliste a-t-il appris que Kuhn tenait Heidegger pour le plus grand philosophe du siècle, alors que ce même Kuhn s'était promis de ne plus lire une seule ligne de Heidegger après que la lecture d'un ouvrage, dans les années 1990⁷, lui a appris les rapports emberlificotés du philosophe avec le National-Socialisme ? Cela n'empêchait pas de maintenir son amitié pour Maldiney, lequel, de son côté, prisonnier de guerre pendant près de cinq ans, n'a jamais eu la moindre complaisance pour les fascismes et autres nazismes. Quelle haine, motivée par on ne sait quel ressentiment nauséux, inspiré par on ne sait quelle jalousie de médiocre, se tapit derrière de tels procédés ?

C'est entendu, le professeur Roland Kuhn se comportait avec hauteur, mais j'ai suffisamment de témoignages qui montrent qu'il était à l'écoute des patients. Il refusait les statistiques, les recours devenus obligatoires aux *placebos* pour évaluer l'efficacité d'un médicament ; cela signifie qu'il prétendait pratiquer de bout en bout de manière responsable son métier de psychiatre comme un art. Lorsqu'ils évoquent son compagnonnage avec Binswanger et son appartenance à

⁷ Selon l'information que me donne M. Gormann-Thelen, il s'agit probablement de la lecture de l'ouvrage de Gethmann-Siefert (Anne-Marie), *Heidegger und die praktische Philosophie* (1988).

l'école de la Daseinsanalyse, tout ce que les historiens savent en dire, c'est que, pour Kuhn, cela signifiait qu'il considérait un patient comme une personne dans sa globalité. Reste à expliquer ce que cela veut dire s'adresser à une personne, et pas simplement à un individu, dans sa globalité. La Daseinsanalyse, que les psychiatres scientifiques, adeptes du DSM, soucieux, certes, de diagnostics savamment élaborés sur des critères « objectifs », qui permettent de « traiter » les sujets d'un trouble comportemental sur des bases chimiques soigneusement testées, puisque le cerveau est une machine chimio électrique, considèrent comme un mouvement proche d'une secte inspirée par Heidegger, ayant donc des relents nazis, la Daseinsanalyse, donc, considère que les psychotiques sont des malades des fonctions vitales parce qu'ils sont des malades de l'existence, et donc de la capacité de *se signifier*, et non, prioritairement, l'inverse. Ce qui prime en thérapie, c'est la prise en compte d'une déficience relationnelle à soi, à l'autre, à l'entourage, au monde, pour comprendre une déficience physiologique. Pour Roland Kuhn, membre de l'école Daseinsanalytique qu'il a contribué à fonder avec Binswanger, le recours à la chimie pour réparer des dysfonctionnements vitaux est une *nécessité*, mais il n'est pas suffisant. Pour un psychiatre qui intègre la dimension de l'existence dans sa pratique, il est implicite qu'il y a quelque chose, dans la maladie mentale, qui échappe au pouvoir de la médecine positiviste. Que je sache, l'idéologie dominante, aujourd'hui, dans la médecine positiviste, c'est de considérer que rien ne doit échapper à son pouvoir. Qui la rappelle à ses limites ne peut apparaître que comme un méchant trouble-fête, semeur de zizanie, un cas pendable dont il faut débarrasser la corporation, vif ou mort.

Actualité de Dieu

Le texte qui suit est issu de la dactylographie d'une conférence prononcée en Oflag en 1942 ou 1943, à Fischbeck ou à Münster, devant un groupe d'officiers dont faisait partie, entre autres, André de Peretti. La conférence répond à un ouvrage d'un officier nazi, Ferdinand Wallbrecher (voir ci-dessous). Elle ne pouvait être prononcée sans un visa de la censure du camp : voilà qui explique qu'elle ait été dactylographiée.

La dactylographie primitive porte, en sous-titre, de la main de Maldiney, Discours aux chrétiens, dans les marges, quelques corrections également de la main de Maldiney.

A la lecture, on n'oubliera pas que le lieutenant Henri Maldiney s'adresse ici à un auditoire d'officiers supérieurs en grande majorité – en totalité ? – d'un catholicisme intégriste. Nombre des propos tenus ont dû en faire frissonner d'horreur plus d'un.

[Les astérisques accolés à un mot, dans les deux transcriptions, signalent une lecture simplement probable.]

« Actualité de Dieu » - étrange accouplement de termes duquel ne saurait naître qu'un concept bâtard. Les croyants risquent de s'en scandaliser comme d'une atteinte à la majesté divine. « Que signifie, me diront-ils, à supposer que la crainte de « faire de la philosophie », comme ils disent, ne les empêche pas de penser, que signifie l'actualité de ce qui est éternel ? Dieu peut-il être plus ou moins présent à sa création ? Est-il moins nécessaire au monde à un moment qu'à un autre ? L'action de la providence dans l'Histoire est-elle périodiquement soumise à des éclipses ? Y aurait-il du fading dans la parole de Dieu ? Beaucoup d'incroyants se lèveront à leur tour. Devant les spectacles de notre époque, où le bestiaire occidental s'est enrichi de nombreuses races d'hommes qu'on appelle parfois civilisés, ils me crieront : « Dieu ! Il vaut mieux pour lui qu'il n'existe pas ; ou, s'il existe, qu'il n'ait jamais trempé dans les affaires du monde ! Qu'il se lave les mains, comme Pilate ; seule son impuissance peut l'innocenter. – De grâce, assez parlé de lui ! Quand tout l'équipage se débat contre la tempête, on n'a pas le temps de rallumer la lampe de l'icône. Le jour que nous vivons, n'est pas le jour de Dieu, c'est le nôtre... Ce que vous appelez l'actualité de Dieu risque fort de n'être que des considérations inactuelles sur le sens de l'éternité. » Je ne suis pas sûr, pour ma part, que ce langage n'éveille pas des échos dans quelques recoins douloureux des âmes fidèles. –

Aux incroyants je n'ai qu'une chose à répondre, c'est que ce titre exprime un fait dont ils sont eux-mêmes les plus sûrs garants. Aux chrétiens, principalement aux catholiques, je déclare que ce titre renferme un avertissement grave. A travers les bouleversements de l'histoire contemporaine, dont les plus importants sont encore souterrains, il me semble entendre,

abordant au seuil de notre monde, la grande voix de Nietzsche qui proclame : « Vous dites que c'est la décomposition de Dieu, mais ce n'en est qu'une mue... Vous le reverrez bientôt par-delà le Bien et le Mal. » C'est en vérité la seule chose qui soit en question à travers la guerre et la paix. Le monde est en quête d'un Sens. Aujourd'hui même et plus encore, dans le proche avenir, Dieu est un chantier dans l'Histoire.

Les Chrétiens, généralement, ne le soupçonne guère. Ils croient le monde occupé à combattre le Dieu de Jésus-Christ, alors que depuis longtemps, le monde est occupé à construire ses propres Dieux. Mais la plupart du temps, le sens de cette activité nous échappe. Nous sommes aveugles. La raison en est simple : les Chrétiens, surtout les Catholiques, et particulièrement la catégorie des pieux laïcs qui gravitent au plus près du clergé, manquent de perméabilité spirituelle. – On dirait qu'au lieu de cette liberté des enfants de Dieu, qui devrait leur ouvrir toutes les avenues de l'homme, et leur permettre de boire le poison et de marcher sur le basilic, ils respirent un esprit de servitude, qui les rend craintifs et méfiants. Ils sont d'autant plus sûrs d'eux-mêmes qu'ils sont attachés plus court au poteau indicateur des principes. Les poteaux indicateurs ne sont pourtant pas faits pour qu'on se couche à leurs pieds en méditant l'inscription, mais pour donner confiance dans la route même et préparer la joie des rencontres. Au lieu de cela, nous rétrécissons l'horizon de Dieu à cette portion de vérité que notre œil myope découvre, et nous n'osons pas partir en reconnaissance – comme un homme pris de vertige qui préfère s'asseoir sur place plutôt que de risquer un pas. Nous nous faisons ainsi du mystère chrétien une idée étriquée, à la mesure de nos habitudes, aussi peu catholique que possible, insuffisamment riche pour que tous les appels du dehors puissent s'y recouper. Nous ne savons pas pressentir sous l'édifice des constructions païennes la place réservée au Dieu inconnu. Si Saint Paul avait eu du christianisme une idée aussi étroite, limitée par exemple aux dimensions de la Loi, il n'eût pas compris le cri du Macédonien, et passé d'Asie Mineure en Europe.

On a déversé d'autre part trop d'éloquence sacrée sur les oreilles des fidèles pour susciter devant eux le spectre de l'incroyance. Trop de prédicateurs ont sonné (?), sur des tonneaux vides, le rappel des troupes de Dieu contre « l'athéisme destructeur ». Il eût mieux valu parler moins fort et voir plus clair. Il eût fallu examiner ce qui se cachait sous ce fameux « athéisme destructeur » ; à savoir un paganisme constructif. Nous n'en serions pas réduits aujourd'hui à hésiter sur la façon de prêcher l'évangile. Nous aurions au moins appris à connaître le sens des nouvelles idoles, alors que dans nos tournois (pour employer le mot le plus chevaleresque) nous livrons la moitié de nos combats contre le vent. Nous disions par exemple : « Il n'y a pas de morale sans Dieu », et nous avions raison. Mais nous traduisions aussitôt : « Il n'y a pas de morale laïque ». Et nous énoncions une sottise. Au lieu de mettre en doute la possibilité d'une morale naturelle fondée

sur la raison, il eût fallu découvrir en elle le dieu qu'elle enveloppe. Nous aurions vu en effet qu'elle suppose un dieu constitué de quelques attributs, dans lesquels nous aurions reconnu un des aspects du nôtre.

Il faudrait un discours symétrique pour ceux qui ont endossé le rôle d'adversaires de Dieu. Ceux qui tiennent table ouverte d'athéisme, ou bien se moquent de leurs invités, ou bien devraient se moquer d'eux-mêmes. En fait, ils s'avancent masqués. Et c'est leur athéisme même qui est un masque. L'athéisme au sens absolu est un non-sens. L'athéisme est toujours relatif. Il se définit toujours par rapport à un type de dieu déterminé, par rapport à une croyance particulière. Le *Peregrinus* de Lucien de Samosate témoigne qu'au second siècle de notre ère, les chrétiens partageaient le titre d'athées avec les disciples d'Epicure. On est toujours l'athée de quelqu'un. L'athéisme n'est pas la négation de Dieu, mais celle d'une certaine manière d'envisager Dieu. Il suppose toujours inversement une conception de Dieu par rapport à laquelle on juge les erreurs des autres. Rejeter l'existence d'un dieu, c'est dénoncer l'écart qui le sépare du dieu véritable. C'est le condamner comme un imposteur. Comment agissent de nos jours même les adversaires du christianisme ? Quand un homme de quelque poids attaque le Dieu de Jésus-Christ, il déclare que sa formule ne convient pas à la nature de l'homme, telle qu'elle se découvre enfin après vingt siècles d'Histoire et d'expérience. Les exigences réelles de l'humanité moderne ne vont pas à ce dieu-là. Il n'y a pas accord entre le destin de l'homme et le Mystère chrétien. De même, quand un chrétien condamne les nouvelles idoles, il leur reproche de confisquer à leur profit et avant terme les élans d'humanité qui ont une tout autre destination.

Le problème de Dieu n'est donc pas le problème de l'existence de Dieu, mais celui de la nature de Dieu. Seule une pensée faible ou ignorante peut s'imaginer que sa tâche est de se mettre en quête de preuves qui puissent établir l'existence ou l'inexistence de Dieu. Dieu existe. Mais quel Dieu ? Voilà la vraie question. C'est sur le sens et la nature de Dieu que les homes diffèrent. Quiconque a éprouvé la relativité de son être individuel ou les limites de sa pensée finie est bien obligé de constater que l'existence de Dieu est infiniment plus certaine que la sienne. Mais c'est après cela que la question commence et que le christianisme se trouve aux prises avec toutes les formes de Panthéisme, d'Humanisme et de paganisme.

Il y a place pour dieu toutes les fois que se trouve posée pour l'homme une réalité qui donne un sens à la sienne, en se présentant à la fois comme un but et comme une cause. Un but dont la valeur est universelle, et qui, dépassant le sens du groupe et de l'individu, et leurs illusions égocentriques, exige d'eux une ordination à lui-même qui peut aller jusqu'au sacrifice. Une cause, capable de réaliser cette ordination, est de déterminer le mouvement par lequel le but est accompli. L'athéisme n'est qu'une attitude polémique destinée à briser la foi la plus populaire (pour nous : la foi chrétienne), tandis

qu'au fond des constructions morales édifiées par l'athée, pour peu qu'elles soient cohérentes et complètes, se profile un dieu qui n'ose pas dire son nom.

Dieu se retrouve là où bien peu songent à le chercher. Plutôt donc que de s'en prendre aux négations de l'athéisme, il eût fallu examiner de près les constructions positives que cet athéisme de parade et de combat dissimulait. Le christianisme n'a pas à craindre les entreprises de démolition de l'athéisme, mais le style des constructions du paganisme, qui s'appuieront quelque jour, non pas seulement des raisons de philosophes, mais sur des passions d'idéologues, et sur l'organisation de la vie sociale elle-même. Voilà le danger véritable. On ne détruit que ce qu'on remplace. Iahvé est à nouveau aux prises avec les Baals. Sachez derrière les Baals découvrir leur père à tous, le créateur des dieux : l'homme. Le monde contemporain est en train de fabriquer ses dieux. Les idoles ne sont pas faites de pierre ou de bois, mais des besoins et des sentiments des hommes. Et parmi ces espoirs¹ matérialisés, il en est qui sont d'inconscients hommages au vrai Dieu.

Le monde moderne n'a pas perdu le contact avec Dieu. Dans un « entretien sur Dieu », publié en 1941 par l'hebdomadaire allemand « Das Reich », un combattant philosophe, le soldat Ferdinand Wallbrecher, constatait cette présence de Dieu en des termes qui, par eux-mêmes, annoncent un programme de vie. « Dieu a disparu de la pensée philosophique de notre temps. On ne parle plus de lui ; on ne combat plus pour lui. Et cependant, à travers toutes les questions et tous les travaux, transparaît cette incoercible certitude : « Il est là ». Et si nous continuons noblement jusqu'à notre œuvre (sic ! *Jusqu'à l'achèvement de notre œuvre ?*), nous nous trouverons un jour face à face avec lui. Je ne crois pas à l'absence de Dieu dans notre philosophie contemporaine, malgré que, ou justement, parce qu'elle ne parle plus de Dieu. »

* * *

Il n'y a pas à s'étonner de cette actualité de Dieu dans le monde contemporain. Quand est-ce que le monde manifeste plus particulièrement son besoin de Dieu ? Dans les époques de déséquilibre où les formules habituelles de vie sont frappées de caducité. A cet égard, notre temps présente une ressemblance précise avec la période d'établissement du christianisme. Ce sont deux époques parallèles. La marque en est l'instabilité. Le christianisme est né au confluent de la période hellénistique et de la période romaine. Ce moment historique se définit par trois conditions, qui sont également celles de notre temps : agrandissement du monde, concentration du monde, caractère catastrophique de l'Histoire.

¹ Correction en marge, au crayon : désirs.

Les temps hellénistiques ont marqué une extension prodigieuse de la terre habitée et civilisée. Avec la conquête d'Alexandre, l'οἰκουμένη s'est étendue largement vers l'Asie. D'autre part, avec Rome, héritière des projets d'Alexandre, et de l'organisation des grandes monarchies hellénistiques, le monde connu prend l'aspect d'un grand Empire fortement centralisé. Ce double mouvement, centrifuge et centripète, provoque la dissolution de toutes les organisations intermédiaires. Il eut pour résultat la ruine de la Cité et la victoire de l'individualisme. Privé de l'appui moral de la Cité, qui lui était jusqu'alors une raison de vivre, le Grec des troisième et deuxième siècles se trouve seul en présence de soi-même et du monde. Aussi, abandonnant le culte des divinités poliades, protectrices de la Cité, qui symbolisaient la valeur et assuraient l'efficacité de sa vertu politique, il se tourne vers des dieux sauveurs. Par ailleurs, les bouleversements du monde étaient si fréquents, si violents, et tellement imprévisibles, que l'ordre éternel du κόσμος, idée centrale de la pensée hellénique, fut remis en question. Le monde ne paraît plus gouverné par une volonté réfléchie, mais par une force mystérieuse, que l'on désigne sous le nom de τύχη, la Fortune. Après avoir symbolisé les desseins de Zeus, elle personnifie l'imprévu dans le cours des événements. Démétrius de Phalère attribue cette croyance, qui dominait au troisième siècle, à l'influence des catastrophes du demi-siècle précédent. Le Christianisme, préparé par cette transformation du monde, qui aboutissait à une transformation de l'homme, apportait à l'âme le message qu'elle eût souhaité si elle l'eût connu. Par-delà toutes les protections toutes les protections particulières accordées par les dieux sauveurs du paganisme, il apportait le salut à l'âme individuelle, incertaine, esulée, sous la forme d'une union avec Dieu, qui l'élevait au-dessus du destin.

Aujourd'hui les trois conditions sont à nouveau présentes. Notre époque est, avec la fin du XVème et la fin du XVIIIème siècle, un des tournants du monde moderne. Le monde s'agrandit ; j'entends le monde politiquement, socialement et matériellement efficace. La fin du XVIIIème siècle avait été marquée par la prépondérance anglaise, la disparition de l'Espagne, l'élévation de la Prusse au rang de grande puissance, et l'apparition lointaine des Etats-Unis d'Amérique. Notre époque est marquée par la puissance anglo-saxonne, la diminution de la France, tandis que la Russie passe au premier plan de l'actualité, et que la Chine commence à poindre à l'horizon politique. Le cycle du monde se clôt. Une seule et même guerre fait le tour de la terre. Le monde se concentre. Notre civilisation industrielle, en déterminant la structure économique et, par là même, l'organisation sociale du monde, suppose un cycle d'échanges bien réglé et, par-delà le jeu des relations locales, une centralisation d'ensemble et une espèce d'unité fonctionnelle de la planète. Quant au caractère catastrophique des événements, il est superflu d'y insister :

guerre et révolution constituent notre passé proche, notre présent, et notre avenir immédiat.

La formation de l'empire d'Alexandre, que restaura en grande partie la conquête romaine, en abattant les frontières de l'Orient et de l'Occident, a brusquement reculé, et de façon considérable, l'horizon géographique et intellectuel du monde grec, et ouvert largement à des influences réciproques deux mondes qui se connaissaient mal. La guerre de 1914 et la guerre actuelle, par la rencontre d'alliés qui appartiennent à toutes les parties du monde, auront ouvert d'autant plus largement les peuples les uns aux autres, que certains d'entre eux sont animés d'un impérialisme idéologique, qui a des déjà ses combattants dans la place. La nation moderne subit actuellement dans les esprits le même assaut que la Cité antique. Certains d'entre nous, ici même, s'interrogent sincèrement sur la pérennité de l'idée nationale. D'autre part, comme le remarque Paul Valéry, l'Europe, en éduquant le monde, lui a révélé le secret de sa force : l'esprit scientifique et l'activité technique. Depuis que le monde est engagé dans la voie de la civilisation industrielle, les lieux saints de l'homme nouveau, ce sont les bassins houillers et les mines de fer. La répartition des matières premières commande de plus en plus la distribution de la puissance humaine. L'Europe, à ce jeu, n'est plus que l'extrême pointe occidentale du continent asiatique. Il n'est pas interdit de prévoir qu'elle subira le sort de Rome et que le centre du monde de demain sera quelque nouvelle Byzance.

Cette analogie du monde antique et du monde moderne nous conduit-elle à des résultats parallèles ? L'évolution du monde antique a détaché l'homme de la cité, et l'a laissé seul avec lui-même : l'individualisme est-il l'état le plus probable de l'humanité de demain ?

L'optique française est à cet égard trop particulière. A force de stigmatiser les excès de l'individualisme, nous avons oublié le fait plus universel du totalitarisme, que l'on rencontre dès que l'on quitte le domaine des vieilles démocraties d'occident. Sans doute, y aura-t-il une vague d'individualisme chez les anciens sujets des Etats totalitaires vaincus : l'individualisme du désespoir. Considérez l'exemple des chrétiens d'Allemagne, spécialement chez les protestants. Ils auront touché du doigt la vanité d'une œuvre humaine qui paraissait un instant devoir rivaliser avec une œuvre de Dieu. Que leur restera-t-il à faire, sinon à se réfugier en Dieu seul, dans une espèce de fidéisme tragique, en attendant que la figure de ce monde passe. D'autres par contre moins chargés de traditions, iront aux formules qui ont réussi ; et la formule soviétique aura prouvé suffisamment sa puissance pour les saisir. D'une façon générale, l'individualisme n'est pas une formule d'avenir, il est exsangue, affaibli par la guerre actuelle et par le sens même de la vie moderne. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'une idéologie collectiviste aura fait la démonstration de son efficacité : l'idée soviétique est une idée-force. Elle éveillera dans le monde ouvrier de tous les pays industriels un écho que

peu de voix sauront couvrir. On peut toujours essayer de parler d'aménagements ! – Les enfants s'amuse, comme dit Lénine. Cette idée ne fait d'ailleurs que recueillir les leçons de l'évolution. Dans une civilisation industrielle homogène et centralisée, l'individu est dans une dépendance totale à l'égard du tout. Le culte libéral de l'économie inhumaine a réalisé la prophétie de Marx. Il a dissous l'être humain dans l'être social. L'individu n'est plus qu'un point d'entrecroisement dans le réseau des relations sociales. Pourtant, il faudra vivre, et croire à la vie. Pour qu'on puisse croire à la vie, il faut qu'elle ait un sens, que les actes ne soient pas à l'avance entachés de nullité, que la vocation de chacun ne soit pas un leurre, et l'ordre universel où elle s'insère un tissu d'illusions, un « tissu de Mâyâ », selon l'expression indienne. Le christianisme sauve la personne humaine en l'élevant au-dessus du Destin. Tout à l'inverse, les paganismes modernes proposent à l'homme d'identifier sa vocation propre avec le destin du monde. Pour cela, une tâche s'impose : fixer, de façon rationnelle pour les uns, et mythique pour les autres, le sens de l'humanité nouvelle. Ce sens est suspendu à une valeur qui doit avoir en elle-même sa justification. Pour continuer à trouver un sens à sa vie, l'Homme se construira un Dieu.

On peut dès à présent prévoir la nature de ce Dieu. Au 1^{er} siècle, la philosophie stoïcienne proposait à l'homme isolé au milieu des grandes forces de la nature et de l'Histoire, de jouer son rôle dans la pièce. La sagesse d'un Epictète consiste à identifier son destin personnel avec le destin du κόσμος. Le κόσμος signifiait bien l'ordre éternel du monde, mais d'un monde donné à l'avance, qui poursuivait son développement selon les exigences de son λόγος intérieur. Tel n'est pas le monde moderne. Le monde moderne est un système d'actions, non un objet de contemplation. Ce sont les actes humains qui le constituent. La civilisation du travailleur s'est substituée à la civilisation du spectateur. Aussi la nouvelle sagesse consiste-t-elle à jouer un rôle dans une pièce que l'Humanité écrit elle-même page à page, à identifier sa destinée particulière avec celle de l'Humanité. Les grandes idéologies contemporaines visent toutes à donner un sens à l'action humaine, à définir la valeur absolue dont l'homme a besoin pour vivre. Oui, Dieu est actuellement en chantier sur la terre ; c'est l'esprit des générations successives qui lui sert de matériau.

Cette situation n'a rien qui doive surprendre. Elle est l'aboutissement normal de la pensée moderne telle qu'elle s'est constituée depuis la Renaissance. La grande nouveauté de la pensée moderne, par où elle diffère de la pensée antique, réside dans l'invention de la science positive. Toutefois cette découverte pouvait être exploitée dans deux directions, l'une théorique, l'autre pratique. La science pouvait être considérée comme un instrument de connaissance ou comme un moyen d'action. Par l'invention d'une méthode scientifique fondée sur une mathématique universelle, l'homme atteignait un savoir qui enveloppait un pouvoir. Il pouvait décider pour l'un

ou pour l'autre. D'une part l'essentiel de la science étant la méthode, on pouvait espérer que par elle, l'homme saisissant dans l'acte de l'Intelligence, la connaissance de l'état naissant, pénétrerait le secret même du fonctionnement de la pensée, et que, choisissant cette voie subjective, il prendrait occasion des problèmes de l'Univers pour s'initier à la vie de l'Esprit. C'est ainsi que l'esprit moderne eût abouti à une nouvelle sagesse. D'autre part, la connaissance de la nature permettait à l'homme d'en utiliser les énergies. En mettant à profit la nécessité des lois contre la nécessité des faits, et en canalisant selon des directions soigneusement calculées les grandes forces de la planète, l'homme pouvait exploiter le monde, et se rendre « maître et possesseur de la nature ».

Ces deux directions sont nettement indiquées dans ce Testament de la Renaissance, et ce manifeste des temps nouveaux, en lequel s'unifient et se surmontent les tâtonnements et les intuitions des deux siècles précédents : je veux dire le discours de la méthode de René Descartes. La sixième partie du Discours ouvre une voie tout autre que les cinq premières. Elle renferme un appel à la technique. La science y apparaît comme le fondement des arts et de l'industrie. Comme la dioptrique, qui est adjointe au Discours devait permettre à l'auteur et à Constantin Huyghens de tailler des verres de lunettes.

Ces deux voies n'ont pas été également suivies, tant s'en faut. L'homme, surtout à partir du XIX^{ème} siècle, s'est lancé avec frénésie dans la seconde. A la discipline du Sage, il a préféré l'ivresse du Demiurge. On sait assez où nous a conduits cette recherche forcenée de la puissance : à l'esclavage. L'homme est devenu le serviteur de la machine qui devait lui livrer la terre. La raison en est claire : l'absence de but. A chaque difficulté suscitée par le développement de la vie économique et sociale, nous opposons une solution qui nous entraîne vers d'autres contradictions. L'homme moderne ressemble à une ménagère trop chargée, qui essaie de ramasser le paquet qui vient de lui échapper. Chaque fois qu'elle en rattrape un, elle en laisse tomber deux autres. A travers des difficultés locales transparaît une contradiction globale qui menace le sens de l'œuvre humaine tout entière. Contradiction entre le sens humain du travail et le caractère inhumain de nos travaux. Tant de peines, de souffrances, de ruines et de morts, tant d'hommes déshumanisés, tant de bien et tant de mal... Pourquoi ? Pour quel sacrifice au Néant ? Aussi la révolution est-elle un état d'âme nécessaire pour tous ceux qui ne sont pas désespérés. La séparation de la Sagesse et de la Puissance aboutit à engager la puissance dans des antinomies qu'elle est impuissante à résoudre. Vérité connue des vieux théologiens chrétiens, pour qui l'union de la puissance et de la sagesse était une des perfections divines.

Quelle est donc, en ce monde qui est le nôtre la préoccupation la plus actuelle ? C'est le besoin vital de découvrir le sens de l'Humanité, considérée dans son ensemble

et dans son unité ; le sens de l'aventure humaine, c'est-à-dire le sens même de l'histoire. Il arrive que cette idée paraisse compliquée aux chrétiens, tant ils sont ignorants des grands problèmes chrétiens eux-mêmes. Pourtant elle devrait être familière. La question de l'action de Dieu dans l'histoire est liée indissolublement à celle de l'accroissement du corps mystique, à mesure que se succèdent les générations du peuple fidèle. Ceux qui recherchant hors du Christianisme le sens de l'histoire universelle sont en quête d'une valeur qui justifie les événements humains, et dont on peut dire qu'elle est l'Esprit Saint naturalisé.

L'esprit de la solution est imposé par le problème. Notre époque est une époque où, selon le mot de Karl Marx, l'homme est aliéné de son humanité. L'individu s'y désagrège en fonctions sociales. La personne y est engloutie avec sa vocation et son destin. Il faut donc rétablir pour chacun le sens de son destin, en l'identifiant avec celui de l'Humanité entière, et pour cela, trouver un sens à celle-ci, découvrir un Dieu.

Que ces vues ne soient pas des visions gratuites, sorties d'un cerveau de théoricien, mais des perspectives réelles, ouvertes sur les faits eux-mêmes, c'est ce qui apparaît par un double témoignage, le témoignage de deux hommes qui ont eu sur les destinées du monde contemporain l'influence la plus grande qu'il soit possible à l'homme d'avoir, et le témoignage des grands mouvements du XXème siècle. Le contenu de notre thèse, c'est l'histoire elle-même.

* * *

Deux noms symbolisent la conscience que le monde moderne a prise de soi-même au cours des grandes crises du XIXème siècle : Hegel et Nietzsche. Ils ont tellement aperçu le sens de leur temps que leur pensée a servi de thème à toutes les tentatives ultérieures de l'homme pour résoudre le problème de sa vie.

Hegel est à l'origine de trois mouvements contemporains qui ne manquent pas d'importance : le fascisme italien, le national-socialisme allemand, et le marxisme. Vers les années 1815, Hegel, cherchant le sens de l'histoire, a donné du problème une solution qui a fait fortune : il a fait descendre Dieu du ciel sur la terre. On a dit que le premier personnage de l'Athalie de Racine était Dieu. Et sans doute, avec plus de raison encore, pourrait-on dire que Dieu est le premier personnage de toute la Bible. Et étendant les principes d'explications de l'Histoire Sainte à toute l'histoire, Bossuet fait de l'Histoire Universelle la geste de Dieu par les peuples ; et de la Providence la cause première de tous les événements. Hegel a naturalisé cette notion que Bossuet avait de la providence. D'une part, le Dieu de Hegel est intérieur au monde. D'autre part, ce n'est plus seulement le plan divin qui se réalise dans et par l'Histoire, c'est Dieu lui-même, et son nom est l'esprit. L'esprit est à la fois la cause et l'effet du

processus historique. Le dieu de Hegel résulte de l'insertion dans la durée de l'acte naturant du Dieu de Spinoza. A la nature, Hegel a substitué l'histoire. Le rapport de causalité immanente qui unit la Substance à l'infinité de ses modes au lieu de se poser comme chez Spinoza dans un acte éternel se tisse pour Hegel dans la continuité tout héraclitéenne, ou mieux encore stoïcienne, du devenir historique. Le Dieu de Hegel est la loi du développement du monde, tel que le forge en particulier l'action humaine. Il est puissance plastique qui modèle l'humanité, puissance qui appartient à l'humanité elle-même, mais dont elle prend conscience à mesure que s'en manifestent les effets. Elle se présente de façon concrète et rationnelle dans l'esprit des Peuples et principalement dans l'esprit du Peuple qui obéit dans son action même à la plus haute idée de Dieu, et mérite ainsi le nom de Peuple Elu.

« Il y a une conscience qui conduit tous les buts des peuples : c'est elle qui constitue pour un peuple son droit, sa morale, sa religion. Elle est la substance même de l'esprit de la race, même si les individus ne la connaissent pas ; elle est là comme une condition posée d'avance...

... La philosophie de l'histoire ne met pas au premier plan le destin, les passions, l'énergie des peuples, mais l'esprit des événements qui les amène à l'existence. C'est lui qui est le Mercure, le Führer des peuples. »

Ce mouvement aboutit où ? Le but est situé à l'infini. On s'en rapproche toujours sans l'atteindre jamais. Ce recul du dénouement, cet éloignement infini, et, à vrai dire, cette virtualité du terme final, assure l'homme contre la mort que serait pour lui l'achèvement définitif du programme humain et contre le désespoir d'un piétinement sans fin. L'infinité des temps remplace la transcendance de Dieu dans le christianisme. La distance infinie du but remplace la perfection infinie de Dieu en laquelle sont récapitulées éternellement toutes choses, et le modèle divin éternellement présent, dont l'existence réelle nous assure que le mystère de notre vocation divine n'est pas un mythe.

Ainsi l'humanité à travers la tension de son histoire est en quête de son but. L'expérience du XIX^{ème} siècle n'eut pas la grandeur et le tragique de la nôtre. Aussi Nietzsche, en 1880, pouvait écrire : « Tous les buts sont détruits : il faut que les hommes s'en assignent un. C'était une erreur de croire qu'ils en possèdent un : ils se les sont tous donnés. Mais les conditions requises pour tous les buts d'autrefois sont aujourd'hui détruites. » Nietzsche porte en lui la solution vraie qui doit bouleverser le monde.

« L'Europe contemporaine n'a pas encore le moindre soupçon des résolutions effroyables vers lesquelles gravite tout mon être, ni de la roue de problèmes à laquelle je suis attaché. Elle ne se doute pas qu'il se prépare grâce à moi une catastrophe dont je sais le nom, un nom que je ne dirai pas. »

Il l'a dit, ce nom, et la catastrophe a eu lieu. Ce nom, c'est : « volonté de puissance ». Son culte a modifié le cours de l'histoire en donnant leur esprit et leur forme à plusieurs

grands Etats de notre temps. A la différence de Hegel, Nietzsche refuse l'humanité d'être à soi-même son propre but.

« Il y a eu jusqu'à présent mille buts, car il y a eu mille peuples. Il ne manque que la chaîne des mille nuques ; il manque le but unique. L'humanité n'a pas encore de but. Mais dites-moi, mes frères, si l'humanité manque de but, n'est-elle pas elle-même en défaut ? »

Le sens de l'homme est au-delà de l'homme, dans un être nouveau et surhumain, qui naîtra du jour où la volonté de puissance qui est en l'homme se libérera des chaînes où l'illusion l'entrave. « L'homme est quelque chose qui doit être surmonté. » « L'humanité doit situer son propre but au-delà d'elle-même, non pas dans un monde-erreur, mais dans la propre continuation d'elle-même. » Ni le Dieu des chrétiens, ni le dieu de Hegel ne trouvent grâce devant Nietzsche. Et d'ailleurs, qui songe à faire grâce ? « Soyez durs. » Dieu est du côté du sujet de la recherche, non pas du côté de son objet. Dieu est à la fois puissance créatrice elle-même et l'objet de cette création. But et cause du mouvement de l'humanité, son nom véritable est le Surhumain.

« Autrefois on disait Dieu, quand regardait sur les Mars lointaines ; mais maintenant, je vous ai appris à dire Surhumain. Dieu est une conjecture, mais je veux que votre conjecture n'aille pas plus loin que votre volonté créatrice. Sauriez-vous créer un Dieu ? Cependant vous pourriez créer le Surhumain. »

C'est le Surhumain qui donne à l'humanité son sens. Par lui, tout est justifié. Le Mal et le Bien de l'homme ne sont que des moyens. La tâche de l'humanité est de préparer le Surhumain, de monter elle-même sur le bûcher d'Hercule, pour que de la mort de l'homme naisse le dieu.

« Notre nature, c'est de créer un être plus haut que nous ne sommes nous-mêmes ; créer au-dessus de nous. C'est là l'instinct de l'action et de l'œuvre. De même que toute volonté suppose un être qui n'est pas présent, mais qui lui présente le but de son existence.

Nietzsche a formulé une idée. La tâche du XXème siècle a été de l'incarner dans une attitude réelle.

« Nous avons créé la pensée la plus difficile. – Créons maintenant l'être qui la trouve légère et qu'elle rende bienheureux. »

On dirait que les hommes de notre époque se sont donnés pour tâche de remplir la seconde partie du programme. C'est ainsi que le Dieu de la Bible vit d'abord sa création en pensée, puis la réalisa.

*

La conjonction du Dieu de Hegel et du Surhumain de Nietzsche nous a valu les expériences humaines les plus importantes de notre époque. En quoi consiste donc cette création de Dieu qui nous apporte, ai-je dit, le second témoignage de son actualité ?

Les deux conceptions de Hegel et de Nietzsche ont réagi l'une sur l'autre. Le Dieu de Hegel a revêtu quelque chose de la gratuité créatrice de la Volonté de Puissance, et le Surhumain de Nietzsche est devenu un être collectif. Ce phénomène contemporain offre deux aspects spécialement révélateurs : le national-socialisme allemand, et le marxisme soviétique.

Aujourd'hui, sur le front de l'Est, on se bat pour un Dieu, mais ce Dieu n'est pas le nôtre.

« Penses-tu, écrit le soldat philosophe du « Reich », que nous ayons laissé derrière nous le combat pour Dieu ?

- Non. Car il est impossible qu'un homme bien éveillé en finisse jamais avec ce combat. Mais nous entreprenons notre recherche à partir d'une tout autre situation de base. Je ne sais comment décrire ce que j'éprouve. D'une certaine façon, la présence de Dieu est à nouveau tout à fait immédiate. On ne peut pas l'écarter. Nous n'en sommes plus à cette idée de vouloir justifier Dieu du désordre qui règne dans le monde. Il ne nous vient pas à l'esprit que Dieu puisse se trouver engagé dans un conflit avec un Destin devant lequel nous sommes placés. Non. Dieu est Intérieur au Destin. On peut même dire : Dieu est le Destin. »

Dieu, c'est le destin du peuple lui-même. Non pas un être transcendant, qui assiste au combat du dehors. Il est l'âme du combat, la volonté d'action qui dépasse chacun et qui se lève en tous pour un but encore inconnu, qui est lui-même. L'histoire du monde constitue la révélation de Dieu même. Le « Gott mit uns » a changé de sens :

« Nous ne connaissons pas « mon Dieu », ni « ton Dieu », mais seulement le Dieu de notre destin commun. Il est, au sens le plus élevé, le « Dieu du peuple », non pas le vieux et patriotique « Dieu des Allemands », qui combattait toujours à nos côtés, mais le grand Dieu qui est le Destin des peuples, qui peut, dans une destinée terrible, éprouver l'homme jusqu'au sang. Même s'il suspend sur l'individu un sort lourd et incompréhensible, il reste le Dieu du peuple.

La pensée nazie la plus profonde semble reprendre en écho la pensée de Hegel.

« L'individu n'échappe pas à l'esprit historique d'un peuple. Il ne peut pas s'en évader. Il peut y avoir des personnalités plus puissantes que d'autres, mais aucune ne peut dépasser l'esprit du Peuple. Les spiritualités puissantes, ce sont celles qui connaissent quelque chose de l'Esprit du Peuple, et qui savent se régler sur lui. »

Vivre selon l'Esprit, c'est vivre selon l'esprit des événements, non pas celui que la conscience subjective leur prête, mais leur esprit réel, objectif, qui sculpte le visage intérieur des peuples ; c'est épouser le destin d'une communauté historique.

Les individus disparaissent devant l'essence universelle du peuple, et celle-ci fabrique elle-même pour elle-même les individus dont elle a besoin pour son but. »

Ainsi écrivait Hegel, dans son introduction à la philosophie de l'Histoire. Et le combattant de 1941 écrit :

« Toute destinée concernant un individu l'atteint ou bien au sein du peuple, comme un membre, ou bien comme le substitut, comme le symbole du peuple... Nous pouvons expérimenter Dieu comme Destin, parce que nous avons la conviction instinctive que le Destin ne peut jamais manquer de sens, même si nous ne le voyons pas, nous avons la conviction instinctive que le Destin est Providence. »

Dans cette perspective, Dieu, c'est le vouloir commun d'un peuple, uni dans un Acte historique qui peut changer la face de la terre. Aussi, le « fiat » chrétien se trouve-t-il inversé. Ce n'est plus « que ton Règne arrive »... « Que ta volonté se fasse sur la terre, comme elle est au ciel. » C'est ce qui se lie sur la terre qui doit être lié dans le ciel.

« Tout ce que nous avons à demander à la Providence, c'est d'être en accord avec notre entreprise. Ce qui peut être fait par nous, que cela arrive ! »

Une telle pensée laisse des traces. Même si le monde en arrête le cours, il ne le fera pas remonter vers sa source. Elle a suffisamment de pente, est* assez convenablement orientée pour être captée par l'Idée Marxiste. Et de leur confluence naîtra un très grand fleuve.

L'idée marxiste a son origine dans le fonds de pensée que nous venons d'entrevoir. Karl Marx est parti d'une vision hégélienne du monde, et sa pensée offre de nombreuses analogies avec celle de Nietzsche. Il a pensé toute sa vie au ras de la terre, cherchant à découvrir sous les brillantes colorations de la tapisserie sociale les défauts de la trame qu'on ne voit qu'à l'envers. Il a procédé à une analyse scientifique des faits humains de son époque et il en a étendu les résultats de proche en proche, jusqu'à constituer une théorie de l'histoire et une philosophie de l'homme. Deux notions lui permettent de rendre compte de la situation de l'humanité : le concept d'aliénation et celui de contradiction. L'idée d'aliénation, centrale dans son œuvre, le rapproche de Nietzsche, et l'idée de contradiction, de Hegel. La faillite de tous les buts de l'homme provient selon Nietzsche de ce que l'homme aliène en eux la partie essentielle, efficace, de lui-même : sa Volonté de Puissance. « Le mensonge sacré, grâce auquel le sentiment de puissance lui-même, follement exalté, se soulageait en créant des personnes, c'est-à-dire des dieux ». Marx lui aussi le dénonce. Pour lui, comme pour Nietzsche, ce mensonge constitue l'essence des religions. Les croyances religieuses résultent d'une aliénation où l'homme enlève à soi-même une part avec laquelle il fabrique un dieu. Mais chez lui, l'opération est indirecte. La religion est un moyen plutôt qu'une cause. L'aliénation de l'humain dans l'homme est sociale avant d'être religieuse. Il en donne un exemple dans la Sainte Famille. Un dogme religieux comme celui de la Sainte Trinité avec le rapport de filiation qui unit le Père à son Verbe, résulte d'un dogme social, sublimé en vérité théologique. La

relation des personnes divines est une simple promotion des relations de la famille humaine, ou plutôt d'un certain type de famille constitué sous un régime de propriété, qui suppose généralement le droit d'aînesse. Le régime social est lié à la constitution juridique de la famille, et pour maintenir le premier, il faut asseoir la seconde. Un moyen efficace pour cela, c'est de prêter à la famille une allure d'éternité en l'étayant sur l'exemple divin. Ainsi Dieu devient le garant de la société. Il semble en être l'auteur alors qu'il n'en est que le produit. Dieu confisque au profit de ses prêtres, représentants conscients ou inconscients de la classe dirigeante, un pouvoir qui appartient à l'homme : le pouvoir d'aller dans le sens de l'évolution des faits, c'est-à-dire le pouvoir révolutionnaire de renverser le régime social pour l'ajuster à l'état réel des forces de production. Grâce à cette opération de faux monnayage spirituel, l'ordre établi peut survivre aux causes qui lui ont donné naissance. La classe exploitée attend une compensation dans un autre monde. La classe dirigeante met sa conscience en règle au moyen de pratiques pieuses. Dans tous les cas, « la religion est un opium pour le peuple ». Considérée de façon plus précise, l'aliénation de l'homme consiste dans la privation de son pouvoir créateur. Le régime économique et la supra structure sociale édifiée sur lui privent l'homme du sens de son effort ; car il lui enlève le sens de son œuvre en lui enlevant le produit de son travail. Démuni de ce sens créateur, l'homme est aliéné de sa condition humaine, il devient étranger à lui-même, il est déshumanisé. L'exploiteur autant et plus que l'exploité.

Le concept de contradiction prend alors un sens extrêmement grave. Marx ramène toutes les contradictions de surface qu'il observe dans le monde du XIX^{ème} siècle à une contradiction fondamentale : il y a une opposition permanente entre l'état des forces de production et le régime économique qui les met en œuvre, entre la nature réelle de ces forces et le régime social de la production. La traduction de ce fait sur le plan humain, c'est la lutte des classes. Le prolétariat, qui constitue la classe la plus proche des forces de production, qui est lui-même une véritable force productrice dans la mesure où il se vend comme force de travail, s'oppose à la classe dirigeante qui institue et qui règle le régime social. Quand la contradiction est si nette qu'elle exige un réajustement du régime, on entre dans une phase révolutionnaire.

Quelle peut être dans cette perspective le sens de la vie, la vocation de l'homme ? Quel but lui fixer ? Un seul s'impose : rendre à l'homme son humanité, en le réconciliant avec lui-même. Tâche sociale, collective, comme est le mal lui-même. Il ne s'agit pas de prêcher aux individus, comme fait le socialisme utopique. L'homme d'aujourd'hui est incapable de porter une telle pensée ; il faut créer l'état de choses qui pourra produire une humanité capable de la comprendre. Il faut créer un régime social qui rende l'homme maître de son destin. Alors seulement l'homme comprendra le sens de sa liberté. Aussi la pensée de Marx est-elle une pensée pratique.

« La question de savoir si la pensée humaine peut atteindre une vérité objective n'est pas une question théorique, mais une question pratique, c'est dans la *πράξις* que l'homme doit démontrer la vérité. Les philosophes n'ont fait jusqu'ici qu'interpréter le monde ; nous avons à la transformer. »

Pour construire cet homme nouveau, il faut donc construire une humanité neuve. Proposer à l'homme d'édifier cette humanité future, c'est lui proposer de construire un Dieu. Le nouveau Dieu, c'est l'Homme intégral, en accord avec soi-même. C'est un Homme collectif. C'est par lui que tout le mouvement de l'Histoire prend un sens. La vie de l'humanité s'étend entre deux pôles : de l'homme esclave soumis aux forces de l'univers, à l'homme libre souverain de ces mêmes forces ; le processus historique franchit à travers le Bien et le Mal, par le Bien et par le Mal, la distance qui sépare ces deux états de l'homme. Il va de l'homme divisé d'avec lui-même à l'homme unifié. Par ses actes temporels l'humanité réduit la distance de soi à soi. L'homme, à travers toutes ses révolutions doit devenir conforme à son sens vrai. Jusqu'à ce que l'humain ait triomphé dans l'homme. En un sens, l'homme qui se réalise par l'histoire est au-dessus de l'histoire. Marx reconnaît comme lieu d'origine des aspirations de l'homme les « nécessités vitales » qui sont immanentes à l'homme en raison de sa nature. Ces aspirations proviennent de conditions biologiques posées avant son aliénation, ~~par conséquent~~ indépendantes de l'histoire et de la lutte des classes. Que faut-il de plus pour faire un Dieu ?

Cette théologie marxiste se double d'un messianisme : le messianisme du prolétariat. Subissant un état dont il n'est pas l'auteur, le prolétariat est soustrait à l'idéologie qui traduit l'acceptation du régime et celle de la contradiction qui le soutient. Il est exempt du péché social originel. Cette pureté le désigne pour une mission rédemptrice. Christ collectif et Peuple Elu tout à la fois, on le dirait transposé du texte où Jérémie nous décrit le serviteur souffrant². Quels que soient ses vices au regard de notre conception historique du bien et du mal, il est juste devant l'Esprit de l'Histoire, si c'est par lui que le monde réalise son destin vrai. Cette pensée est diffuse dans les masses sous une forme plus ou moins approchée. C'est une pensée forte parce qu'elle peut se nourrir de ses propres échecs. Alors, que ceux qui l'ont oublié prennent garde.

* * *

Dieu est-il assez actuel à votre gré ? Ou trouvez-vous au contraire qu'il l'est trop ? Il est comme toujours le premier personnage de l'histoire.

Mais nous, les Chrétiens, avons-nous de quoi satisfaire à ce besoin de Dieu ? Le Dieu de Jésus-Christ peut-il par nous atteindre le cœur des hommes d'aujourd'hui ? Demandez-vous

² Le thème du « serviteur souffrant » fait partie de ce qu'il est désormais convenu d'appeler le *Deutéro-Isaïe* / *-Esaïe*.

ce que doit être la religion de l'avenir – et croyez-le, l'avenir est proche – qu'ira-t-on chercher auprès du Dieu de ce temps ?

Deux choses : le salut ; une efficacité.

Mais le Salut n'a plus seulement un sens individuel. Il a un sens collectif. Ce n'est pas seulement l'âme de chacun qui est en question. C'est l'homme total ; l'humanité considérée comme un tout, comme l'unique brebis perdue de la parabole. Le temps de la dévotion individuelle, de l'égoïsme spirituel est passé. Il est passé depuis toujours. Je vous renvoie sur ce point à la pensée chrétienne authentique. Nous avons besoin d'aller aux sources chrétiennes, à la suite de quelques hommes comme le Père de Lubac, qui a souligné avec tant de force l'aspect social du dogme catholique. Nous entrons dans une époque où les vertus de religion ont moins d'urgence que la vertu de charité.

On mesure la présence de Dieu à son action ! Le dieu du XXème siècle doit être efficace. Cependant se pose ici une question grave : le royaume de Jésus-Christ n'est pas de ce monde. Remarquons-le ! Il ne s'agit pas de recourir à une providence qui dispense l'homme d'agir et lui assure un bonheur automatique. Notre Dieu n'est pas un bon diable.

Personne ne doit attendre qu'un ordre divin, visible dans les phénomènes, manifeste aux yeux de tous et sans effort par un perpétuel miracle, les voies mêmes de Dieu. Mais la situation n'est plus la même dès qu'il s'agit d'événements³. Nous estimons tous assez l'homme pour croire que ces événements⁴, qui sont nous-mêmes, notre chair et notre esprit, par quoi nous devenons ce que nous sommes, ont quelque importance aux yeux de Dieu. Le dieu de Platon, ignorant le monde sensible, ne suffit pas à notre temps. Nous refusons le séparatisme de la contemplation et de la vie, qui fait dire à Socrate dans le *Théétète* que le sage ne sait même pas si son voisin appartient à l'espèce humaine. Nous voulons que la vie humaine ait un sens, soit une réussite, non pas un simple bonheur, mais une dignité. Nous exigeons l'union de la Vérité et de la Vie, et nous voulons connaître la Route qui mène à cette union. Le Christianisme nous l'offre. Il nous donne l'ordre et le moyen de bâtir le royaume de Dieu dès la terre. La cité de Dieu doit resplendir à travers la cité terrestre. C'est ce que le monde réclame : une incarnation de l'Eternel dans l'homme quotidien. Sans quoi, que répondrons-nous à l'incroyant qui nous demandera des comptes ? – « Regarde mon âme ! » Karl Marx a prévu la réponse : « Que m'importe ton âme ; je regarde tes doigts. »

Dans notre monde contemporain l'efficacité de Dieu se mesure à celle de ses fidèles. Toute religion de caste est d'avance condamnée. Sur ce sujet, je voudrais vous rappeler ce qu'est la terrible puissance des Pauvres. Une des critiques les plus fréquentes de l'aristocratie sociale et intellectuelle de l'Empire Romain à l'égard du christianisme naissant, telle

³ *Corrigé à la main : de faits humains.*

⁴ *Corrigé à la main : faits.*

qu'elle est formulée par exemple dans la « Parole de Vérité » de Celse, c'est que l'évangile a d'abord été prêché aux pauvres. De fait, ils ont été les premières colonnes de l'Eglise de Jésus-Christ ; ils sont la crypte de la cathédrale chrétienne qui s'élève au long des âges. Le Christ a proclamé leur béatitude. Karl Marx retrouve par une autre voie un analogue matériel de cette vérité spirituelle. La réconciliation de l'humanité avec elle-même est un projet chrétien. Le Christ est venu abattre le triple mur de séparation qui séparait à la fois Dieu de l'homme, Israël des Nations, et les hommes entre eux. Le lien de l'unique Nature Humaine restera brisé tant qu'il y aura deux espèces humaines, tant que le riche abandonnera les miettes de sa table à Lazare comme aux chiens. L'instrument de cette réconciliation sur la terre, ce sont d'abord ceux qui subissent les institutions qui divisent, y ont la moindre responsabilité. De là le pouvoir du pauvre. Si l'unité ne se fait pas par l'amour, elle se fera par la Force ; elle restera fondée sur la Force. Il y a dans la nature humaine des virtualités dont rien ne peut empêcher la réalisation. Parmi elles, l'unité de l'humanité considérée comme un tout est l'enveloppe de toutes les autres. Qu'importent les retards, les reculs ? La patience est la vertu de l'histoire, et c'est la force du pauvre. Bienheureux les pauvres car l'infinité des Temps leur appartient. La religion de l'avenir s'appuiera sur eux, ou elle n'aura pas d'avenir. L'humanité est à la fois plus vieille et plus jeune, étant à naître, que toutes les bourgeoisies. C'est un fait que les chrétiens n'ont pas le droit d'ignorer.

* * *

La situation des Chrétiens dans le monde présent, qui déjà en annonce un nouveau, est plus difficile qu'au moment de la chute de Rome. Nous avons autrefois baptisé les Barbares, mais les barbares modernes sont des civilisés. Ils apportent avec eux une organisation spirituelle ; ils ont déjà posé les fondations d'un Dieu neuf qui n'est pas le nôtre. Les Baals sont aujourd'hui faits de la chair de l'homme.

Qu'avons-nous à faire ? D'abord chercher le royaume de Dieu et sa justice. Pour cela, apprenez à connaître Dieu, et apprenez à connaître votre temps, c'est-à-dire votre prochain. Ce sont deux recommandations qui n'en font qu'une. Car c'est dans le prochain qu'on voit Dieu. On ne peut aimer que ce qu'on connaît. Celui qui ne connaît pas son prochain ne peut pas l'aimer, et s'il dit alors qu'il aime Dieu, c'est un menteur. « Comment peux-tu aimer Dieu que tu ne vois pas, si tu n'aimes pas ton frère que tu vois ? »

Pensez donc à fortifier votre connaissance de Dieu. Puisque vous êtes adultes selon la chair, vous devez être des adultes dans l'Esprit. Le temps des balbutiements spirituels est passé. Pensez-y ! Sinon, dans un avenir qui n'est peut-être pas lointain, les chrétiens pourraient bien retourner aux

catacombes, ou, ce qui serait pire, nos⁵ églises chrétiennes n'être plus que les musées du christianisme.

Lettre au directeur des « Cahiers » de l'abbaye de La Pierre-qui-vire

Texte manuscrit d'une lettre écrite à Gand les 19/ 20 janvier 1948, partie le 13 février. Le manuscrit a été trouvé parmi la masse des papiers de Maldiney, notamment des lettres reçues, rassemblées dans des boîtes diverses (boîtes à chaussures), sans principe de classement. Elle a été déposée aux archives Maldiney à l'IMEC. La dactylographie, à la source de la publication présente, a été réalisée par A. Sauge à partir d'une digitalisation, faisant partie des archives de l'AIHM. En vertu du mandat, confié par Mme Lucie Morel et M. Henri Wagemans, ayants droit de l'œuvre d'Henri Maldiney, à l'Association Internationale Henri Maldiney, le président de l'Association est légitimé à accorder le © pour cette première publication du texte de la lettre, dont tous les droits sont réservés.

Un dénommé Claude Jean-Nesmy est devenu, à un moment donné, le directeur des « Cahiers ». Il s'agit du fils d'Henry Surchamp, ingénieur agronome, écrivain ayant publié sous le pseudonyme de Jean Nesmy. Son fils, Claude, devenu moine à l'abbaye de la Pierre-qui-vire, ordonné prêtre, a assumé à un moment donné la responsabilité de la publication de l'abbaye, « Témoignages », devenus ensuite les « Cahiers » ; il a poursuivi leur publication, en assumant les contenus, à la façon de Péguy pour les « Cahiers de la quinzaine », jusqu'à sa mort. Mais un indice dans la lettre (voir note 16) laisse entendre qu'au début de 1947 il n'était pas encore le principal rédacteur de la revue.

Pendant ses années d'étude, en classes préparatoires au Lycée du Parc à Lyon, en 1930-31 et en 1931-32, le jeune Henri Maldiney avait des contacts avec des Jésuites de Fourvière (le père de la Condamine, spécialiste de l'Assyriologie ou le père de Lubac par exemple) et avec des moines de l'abbaye de la Pierre-qui-vire, au sud d'Avallon en Bourgogne. Le monastère accueillait des élèves de l'enseignement secondaire ; Maldiney y a donné des cours pendant ses années lyonnaises. Il était en contact avec le professeur de Philosophie de l'école de l'abbaye, le père Thomas Dassance ; il reste des traces de leur correspondance. Thomas Dassance est probablement le destinataire de la lettre. En 1931, le jeune Maldiney a réalisé une édition de l'Action de Maurice Blondel (selon ce que nous apprend une rédaction de notes pour la composition d'un roman !).

Dans cette esquisse de roman, il écrivait : « Il y aura la Pierre Qui Vire : le père Romain. Le Père Thomas. Notre Père (?) Saint Benoît. Le P. de Lubac et j'essaierai de comprendre l'Incarnation. Le Père Condamine et le lyrisme des grands prophètes. Le Père Egloff et le Canada étendront sur mes pages le calme des neiges.

Et les Alpes, ma montagne.

Et il n'y aura pas de biographie. »

Clairement, le jeune Maldiney, qui a fait partie des Tala à la rue d'Ulm, où il a été reçu en 1933¹, était un catholique pratiquant, mais n'ayant jamais eu d'affinité avec le Thomisme. Dès Lyon, sous la conduite de Lachière-Rey, il s'attachait à des philosophes tels que Descartes et Kant. En Oflag il a donné des cours notamment sur Descartes. Dans sa leçon de stage à Henri IV, en 1936, il faisait un exposé sur la philosophie de Kant.

Le contenu de la lettre correspond à un tournant dans l'itinéraire intellectuel et spirituel d'Henri Maldiney, sur le point de prendre congé du catholicisme institutionnel. Il ne publiera jamais le livre sur le christianisme auquel il fait allusion dans la lettre ; il n'en a conservé aucune trace écrite, que l'on ait du moins retrouvée.

Nous avons consulté Etienne Fouilloux, professeur d'histoire à Lyon, spécialiste de l'histoire du catholicisme français au XXe siècle ; nous le remercions vivement des précisions qu'il nous a apportées. « Pour ce qui est des développements philosophiques, remarquait-il, il faudrait qu'un philosophe dise brièvement en quoi cette critique de l'antimodernisme catholique et ce passage à la phénoménologie allemande et à l'existentialisme est caractéristique du climat intellectuel de la Libération (création des Temps modernes...) ». La tâche reste à accomplir...

¹ Après être passé par la khâgne du Parc, dont s'occupait de Lubac. (Voir article de Bernard Comte, dans le volume Henri de Lubac. *La rencontre au cœur de l'Eglise*, Cerf, 2006, actes d'un colloque lyonnais, selon ce que précise Etienne Fouilloux qui ajoute : la promotion Ulm lettres 1933 comportait Roger Caillois, Jacqueline de Romilly, l'historien d'art André Chastel, l'historien du jansénisme Jean Orcibal, le futur responsable de la Paroisse universitaire Pierre Jouguelet), ainsi que, sauf erreur, Georges Gusdorf.

Texte de la lettre

Les « Cahiers » ont été publiés depuis 1944, d'abord sous le titre de « Témoignages ».

L'astérisque () à la suite d'un mot signale une lecture incertaine.*

Gand 19/20 janvier 1948

Votre lettre m'apporte une des plus grandes preuves d'amitié qu'un homme puisse donner : la sincérité envers soi-même devant l'autre. Pourtant j'ai moins de joie à la recevoir que j'ai de tristesse à vous avoir envoyé la mienne. J'avais hésité au moment de la mettre dans l'enveloppe. Elle manquait de recul. Je l'avais écrite d'un seul jet sous le coup d'une lecture du cahier X de témoignages qui avait condensé toute la colère que j'ai contre notre avarice commune de chrétiens ordinaires. Pourtant telle quelle, elle a été utile. Elle a placé notre reprise de contact sous un signe de violence qui nous oblige à penser.

Ce que j'ai dit des rédacteurs de « Témoignages » est certainement exagéré. Je le reconnais volontiers. Je n'ai jamais oublié certaines conversations que j'avais eues autrefois avec votre maître des novices. Il m'avait dit sa hantise du monde, ses scrupules de séparé, sa volonté d'annoncer l'Evangile aux Nations. Je savais qu'il n'était pas le seul. Le P. Romain était un autre témoin de ce même désir. Et vous-même. Tout cela c'était avant la guerre². Depuis mon retour j'ai maintes fois fait l'éloge de votre communauté – notamment à Lophem³. J'en sais le sérieux, l'ardeur, le désintéressement. Mais il y a eu la διασπορά. *Super flumina Babylonis ... cum recordaremur Sion...* La Pierre qui Vire pour moi c'était une des portes de Sion. Une porte ouverte... Et cela ne doit pas vous surprendre. Un monastère n'est pas fait pour soi-même. Il doit être comme la lampe qu'on allume. On ne l'allume pas pour elle-même, mais pour qu'elle éclaire tout le monde dans la maison. Ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου. Οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπ'άνω ὄρους κειμένη⁴. – Quand, à mon retour de la maison des morts, je suis allé chez vous, je ressemblais à un homme ivre. Je n'étais plus habitué à rien. Comme tous les miens j'étais délesté d'une angoisse qui, s'en allant, me laissait seul. Et je le savais. Personne n'a jamais dit ce que furent ces cinq ans. « Morts inutiles », je le maintiens. On nous a fait beaucoup de mal pendant et après, en essayant de nous faire croire le contraire. Mais ceux qui n'ont pas vendu leur lucidité contre

² Un indice que la lettre est adressée à Dom Thomas Dassance.

³ Eclaircissement donné par Etienne Fouilloux mettant fin à une hésitation de la lecture : Lophem est une localité proche de Bruges où est implanté le grand monastère bénédictin de Saint-André.

⁴ « Vous, vous êtes la lumière du monde. Une ville située au sommet d'une colline ne peut pas être cachée. » Matthieu, 5, 14.

de la compassion ont appris d'eux-mêmes le prix de l'homme. Zéro ou infini. Seulement là-bas il n'y avait plus que des souvenirs d'hommes. Nous ne sommes ni des résistants ni des concentrationnaires. Nous ne sommes pas. Nous avons été. Toute notre histoire tient dans cet écart. La captivité est un passé que l'avenir ne peut plus remanier. Tout ce qu'on peut faire c'est d'en parler ou de l'oublier. Tandis que dans une vie vraie, c'est l'avenir qui donne son sens au présent. Cette reprise en sous-œuvre d'aujourd'hui par demain n'est pas le monopole de J.-P. Sartre et de Merleau-Ponty, c'est le principe même de la philosophie chrétienne de l'histoire. Ce qui nous a exclus de l'histoire pendant ces cinq ans, c'est le manque d'obstacles réels. Nous avons pris des décisions de schizophrènes. Que de fois l'ai-je répété là-bas ! Que de fois l'ai-je constaté depuis ! Il y a eu tout un jalonnement d'irréalité dans notre vie. A Mailly dès juillet 40 ce fut « la France de demain ». Lisez « Leur France d'hier ». Alors commença l'ère du grand examen de conscience. A Osterode⁵ naissance de la dévotion – phénomène statistique. A Fischbeck naissance du civisme. A Münster naissance de l'espoir et renaissance de l'opinion. A Soest⁶ renaissance de la faim. A Elsterhorst⁷ renaissance des souvenirs éteints. A Lunzenau⁸ naissance de la

⁵ Osterode : premier Oflag où Maldiney a été retenu prisonnier (dans la région du Harz, non loin de Hanovre et de Göttingen). Fischbeck est proche d'Osterode. Etienne Fouilloux précise : Osterode am Harz est l'Oflag XI-A ; Fischbeck en Saxe-Anhalt est le X-D ouvert en mai 1941.

⁶ A l'est de Dortmund, non loin de Münster. Maldiney est resté le plus longtemps à Münster. Il y a rencontré notamment André de Peretti, auteur de *La Légende du Chevalier*, pièce de théâtre qu'il a écrite dans le camp et que Maldiney contribuera à mettre en scène. La pièce sera aussi jouée à la Comédie Française en 1943. Par ailleurs, Maldiney donnait des cours de psychologie générale et d'histoire de la philosophie à de futurs certifiés et était invité à faire quelques conférences (sur le catholicisme, Nietzsche, la femme...). La censure a eu pour effet bénéfique qu'il existe de ces conférences une dactylographie. (Etienne Fouilloux précise : Münster, Oflag VI-D, est une ancienne caserne-forteresse ; Soest en Rhénanie-Westphalie est le VI-A où les détenus de Münster sont envoyés en août 1944 à l'approche des troupes alliées).

⁷ Au nord-est de Dresde. A la fin de la guerre, les officiers prisonniers à Münster ont été déplacés et conduits dans des camps de l'Est. Etienne Fouilloux précise : Elserhorst près Hoyerswerda en Saxe, au nord-est de Dresde, est le IV-D, un grand camp avec beaucoup d'activités culturelles. Chacun de ces camps possède sa propre bibliographie par laquelle on peut approfondir. Synthèse utile sur Cairn : Evelyne Gayme, « Les Oflags centres intellectuels », 2015. Il remarque que Maldiney a souvent été déplacé, qu'en revanche il n'a jamais été prisonnier dans les forteresses (Lübeck, forteresse de Colditz) où l'on retenait ceux qui avaient tenté de s'enfuir (le père Congar, par exemple, cinq fois). J'ai noté plus haut de quelle façon Maldiney participait à la vie culturelle du camp où il était. Il a sans doute considéré, avec ses compagnons de captivité (André de Peretti, par exemple) que cela valait mieux que de tenter de s'échapper.

⁸ En raison des bombardements de Dresde, les officiers prisonniers à

honte – ou plus secrètement* de la peur – la peur d’avoir à vivre.

N’oubliez pas que pendant cinq cycles liturgiques nous avons demandé à Dieu de nous délivrer. Était-ce légitime ? Il est trop facile de dire oui. Notre faute a été de croire à notre sacrifice. Nous avons secrètement espéré que tout cela nous servirait. Quand nous disions « Seigneur délivre ton peuple fidèle » - nous étions bien près de troquer notre fidélité contre la délivrance. Quand nous disions « Que ta volonté soit faite. Tu le vois, mon Dieu. Je n’ai pas de volonté propre... pas de volonté propre... » il y avait à la fin de ce murmure qui s’étirait le plus loin possible – quelle temporelle espérance ! Peut-être que nos meilleurs moments ont été nos révoltes ouvertes. Mais sûrement pas cette résignation qui visait à la sagesse. Nous avons servi Dieu comme des collaborateurs attentistes.

Je relis les notes de mon journal écrit à Lunzenau au printemps 45.

« Le cantonnement : La Pièce aux cent florins⁹. Hélas ! sans le Christ. Alors, fais-lui une place en toi pour qu’il vienne. »

Elsterhorst ont, pour la plupart, été déplacés (Maldiney a fait partie du groupe qui a été conduit à l’Ouest de Dresde, à la hauteur de Chemnitz). Ils ont été parmi les derniers délivrés, par les Américains, dit-il plus loin, en avril 1945.

⁹

La « Pièce aux cent florins » est une gravure de Rembrandt, au centre de laquelle se tient, debout, le Christ, dressé devant une sorte de niche à figure de buste humain, creusée dans une falaise, figurant, dans le dehors, une sorte de lieu de culte intérieur (forme de sarcophage : le Christ, métaphoriquement, sort d’un tombeau). De part et d’autre il est entouré d’une foule composite, à sa gauche, des gens ayant passé sous un porche, sous lequel se trouve un animal de bât, ayant conduit à Jésus des malades (un paralytique est couché, non loin de lui, dans une brouette). À sa droite se tient un groupe de disciples : au premier plan, tournant le dos, une femme porte un nourrisson dans ses bras, non loin d’une autre mère avec son enfant, inscrivant dans la gravure la formule : « Laissez venir à moi les petits enfants ». De part et d’autre de la mère du premier plan tournée vers Jésus, deux figures identifiables, en raison de la tradition iconographique, comme celle de Jean (le disciple bien-aimé – une figure de bel éphèbe, d’amant) et de Pierre. À l’arrière de la ligne qui va du sommet de la tête de Pierre, debout, à celui de la longue chevelure blonde, bouclée, de Jean, assis, un groupe de disciples, tournés vers le Christ, l’écoutant attentivement (religieusement). Au centre de ce groupe, en gros plan, une figure d’homme se détache, élané, vêtu d’un vêtement à l’antique (une longue robe), partiellement visible jusqu’aux genoux, pleinement du buste jusqu’au sommet du grand bonnet qui le coiffe. Jean, assis, méditatif, est le seul personnage de la foule, qui est visible de la tête aux pieds ; il a posé sur un genou sa coiffure. Les deux personnages ainsi détachés de l’ensemble de ceux qui écoutent le Christ sont identifiables comme les deux évangélistes Matthieu et Jean. Ils représentent, à l’intérieur de la figuration, le maître graveur lui-même, faisant connaître au spectateur la figure du Christ en tant que maître de vérité (Matthieu) et maître de la compassion (Jean). Une gravure a pour fonction, à la fois, d’instruire et de toucher, d’émouvoir, non pas, ici, les affects mais la pitié. Derrière le groupe des disciples, à l’intérieur d’un arc de cercle dessiné par les personnages attentifs à la parole du Christ, à l’intérieur d’un ensemble formant un cercle dont les personnages sont tournés les

« Camp de Meissen¹⁰ : un symbole presque parfait. Au-delà du germanique lui-même – dans l'inhumain. Cette eau potable qu'il fallait aller chercher au milieu d'un marécage. Une espèce de fontaine probatique¹¹ dont l'ange était une sentinelle hurlante et tournoyante qui menaçait de fermer l'eau parce que les officiers mendiants lui mouillaient parfois les pieds.

« Haine – Les hommes d'ici sont trop touchés par leur malheur propre pour avoir pitié les uns des autres. Aussi ne seront-ils jamais consolés. Si nous avions un tout petit peu de patience nous aurions moins de peine à nous supporter nous-mêmes. Mais le cri que nous poussons contre un autre déchire un peu plus la toile de notre angoisse. »

« 20 mars. Expecta Dominum. Viriliter age. (« Attends le Seigneur. Comporte-toi en combattant. » Quelle parole mieux adaptée à notre condition actuelle. Je fus à la messe après la fouille – qui nous maintint deux heures dehors après l'appel. Après la révolte, l'acceptation. Voilà le rythme de ma vie actuelle. Haine et charité. Révolte et offrande. A la messe, je me sou mets. In manus tuas Domine. Mais je ne peux pas accepter d'être dans la main des hommes. « In quorum manibus iniquitates sunt¹². » Quel carême parfait ! Il le serait du moins si j'acceptais l'idée qu'il fût éternel et que de ma

uns vers les autres, tournant le dos au Christ, écoutant l'un d'entre eux, des pharisiens, suppose-t-on, des adeptes et spécialistes de la loi de Moïse, qui déjà font le procès de Jésus.

Pourquoi Maldiney a-t-il, dans ses carnets de Lunzenau, appelé le cantonnement qui avait « accueilli » les officiers prisonniers, au terme d'une errance qui avait duré plusieurs mois, « la Pièce aux cent florins » (sans le Christ) ? A-t-il vu dans ce cantonnement une allégorie de l'état du monde à ce moment de son parcours, à la fin de la guerre (il sera délivré à Lunzenau) : un monde sans la figure du Sauveur, sans espoir de consolation pour les malades et les estropiés, à côté de qui, leur tournant le dos, un groupe d'experts discutent pour savoir ce qu'il fallait faire ?

Il se pourrait que la gravure de Rembrandt soit interprétable comme une autre allégorie : l'œuvre d'art, le chef-d'œuvre, construit sur le réel une illusion et déclenche un mouvement de compassion qui ne vise donc personne de réel. La figure idéalisée du Christ placée au centre du tableau fait obstacle à la perception d'un vide, d'une absence, l'absence de toute transcendance dans un monde parti en trois grands ensembles, les experts qui ont intérêt à ne pas voir les miséreux pour les gérer, les disciples – qui figurent à l'intérieur de ce monde, l'artiste lui-même – qui adoptent l'attitude adéquate pour faire vrai, pour faire croire, et l'ensemble des miséreux, le commun des mortels accourant pour se nourrir des miettes qui tombent de la table des gestionnaires complices des parasites qui s'approprient les richesses de la terre.

¹⁰ Sur la route entre Elsterhorst et Lunzenau.

¹¹ « Fontaine des brebis » à Jérusalem, autour de laquelle se tenaient des malades attendant que l'eau s'agite pour s'y plonger, dans l'espoir d'être guéris.

¹² Psaume, 25, 10. Je ne donnerai pas à chaque fois les références des citations latines. Elles sont aisées à trouver en copiant quelques mots de la citation sur un moteur de recherche.

souffrance même naquit la joie. Que de mon cœur fait de terre meurtrie germe la vie éternelle. Mais pour le moment je ne puis dépasser le point de vue de la prière* secrète (mardi de la passion¹³). Je la prie sur les toits de ma cité perdue cette prière secrète qui sourd du cellier : « Hostias tibi Domine deferimus immolandas : quae temporalem consolationem significant ut promissa non desperemus aeterna¹⁴. »

Charnels que nous sommes ! Voilà comment en août¹⁵ 1945 j'abordais la Pierre-qui-Vire. Je n'avais rien retrouvé du monde d'autrefois. J'étais revenu pour voir mourir mon père, mon frère rentrait malade de Sachsenhausen. Et reliqua...

Ne jugez pas mon impression sur les termes* de la carte de mon ami Rousseau. Je les avais oubliés d'ailleurs. Je ne me souviens même pas de les avoir lus. Ces mots n'éveillent rien en moi. Mais je comprends comment – si je les ai lus – j'ai pu les laisser passer. Je connaissais bien Rousseau. Il avait d'autres nostalgies – il revenait dans la vie sans avoir jamais vécu – avec un désir ambigu. Ce qu'il disait n'était jamais complètement lui-même. Il cherchait dans des lieux qui n'existaient plus ou qui n'existaient pas encore. Et l'important était qu'il gardât le goût de sa recherche. Si j'avais critiqué sa phrase, il m'aurait accusé de vouloir lui ôter sa seule expérience : celle de son avenir. Dieu merci, ce n'était pas le moment de le convaincre. Il a fait depuis bien d'autres sottises et aussi d'autres blessures bien plus graves. Je crois bien que toutes étaient nécessaires. Pardonnez-lui. Il a expié et réparé. Mais il a contribué à ma propre expérience. Et je ne vois plus la vie aussi simplement qu'auparavant. Ou plutôt je crois que tout est si simple qu'il faut beaucoup de peine pour le découvrir.

Cela n'excuse pas la méchanceté ! Je ne considère pas la vie monastique comme un repos sans but mais comme un but sans repos. Il reste toutefois que j'ai eu une déception. Laquelle ? Peut-être tout simplement ai-je été déçu de moi. Je connais les détours de l'amour-propre et le labyrinthe du ressentiment.

¹³ Dimanche de Pâques 1945 : 1^{er} avril. Le mardi saint était donc le 27 mars. Le premier acte de la messe proprement dite est celui de l'apport des offrandes correspondant à l'introduction des victimes (hostiae) dans le rite traditionnel. Par métonymie, « messe » = « moisson » désigne la fin que vise une moisson, la fabrication du pain, soit, ici, celle d'une « nourriture qui spiritualise ». Manger l'hostie, ce n'était « manger le corps de Dieu », selon la conception populaire (qui a été aussi, celle des clercs), c'était participer dès ce monde-ci à la vie divine.

¹⁴ Référence : Per GrH 293 GrP 266 OSO in *SACRAMENTARIA GREGORIANA*. Chant d'offertoire dans les *Hymnes sardes*. Maldiney qui, semble-t-il, ne détruisait rien de ce qu'il écrivait, aurait-il détruit ce journal des camps ? Il n'a pas été retrouvé dans ses papiers de Vézelin.

¹⁵ Il semble qu'au mois d'août, en 1945, il ait séjourné un mois dans l'abbaye, hésitant à devenir moine. De retour à Paris, le mois suivant il recevait une lettre de P.-H. Simon, qui lui proposait un enseignement à l'Institut Français dans l'Ecole des Hautes Etudes de Gand.

Mais non ! Il y a eu aussi autre chose. Un malentendu sur le sens de l'éternité.

Oui, je vous croyais éternels. J'ignorais que vous aussi vous aviez peut-être attendu. Attendre à votre façon – forts d'une histoire plus longue que la nôtre. Quand en Allemagne nous changions de camp, nous trouvions à nos nouveaux camarades un air d'établissement qui nous scandalisait. Certains étaient en place depuis trois, quatre, presque cinq ans. Nous avions pour eux des sentiments de nomades. Au fond à l'égard de la Pierre qui Vire le même sentiment a joué. Remarquez d'ailleurs qu'on nous a tellement répété que nous faisions l'expérience d'une vie communautaire que nous avons fini par le croire – et que nous étions prêts à dire : « Camarade moine comment les choses vont-elles ici ? » Je crois que cette liberté explique en grande partie la carte de Rousseau. Nous étions devenus grossiers, indiscrets, sans pudeur à force de voir à nu les corps et plus encore les âmes. Vous le dirai-je, mon ami ? Je crois que nous étions plus simples que vous. Nous avions désappris, ou appris trop de choses. Après tout qu'est-ce que ça peut faire ? Je connais deux prêtres revenus l'un de Buchenwald, l'autre de Bergen Belsen (le seul prêtre survivant). Ils sont désormais séparés de leurs confrères. Ils ont vu la vie de trop près pour ne pas avoir avant tout pitié des hommes. Nous ne sommes pas, nous, des concentrationnaires. Nous avons été des « captifs ». Quelque chose de pâle. Néanmoins nous avons soif d'humanité. Au début nous étions comme des enfants qui viennent de naître – quomodo geniti. Mais il fallait devenir adultes tout de suite dans un monde plein d'habitudes – et si durs aux hommes. Surtout, il ne fallait plus attendre. Nous étions nés. Mais à quoi ? J'ai dit mon espoir dans un article du premier numéro des « Vivants¹⁶ ». J'ai dit aussi mon humilité et ma colère. Je n'y reviens pas. J'ai médité ces quelques pages à l'abbaye de Royaumont au début de septembre. Je sais que ma pensée a trouvé des échos profonds notamment à Toulouse. Je n'étais donc pas seul. Nous étions beaucoup à être seuls. Que voulions-nous ? Nous intégrer à l'histoire en retrouvant la véritable éternité. Songez que là-bas nous avons vécu un temps cyclique. Je me souviens du calendrier que dès notre arrivée à Osterode dessina pour la chambrée mon ami Arati. C'étaient les quatre saisons. Il y avait mis tout son cœur solaire de Provençal. C'était un calendrier circulaire. La trajectoire de notre esclavage se lovait en rond, progressivement, sur elle-même. Elle partait de la fin de l'été, puis s'infléchissait doucement vers la droite et il y eut un automne. L'hiver dura. La courbe indifférente rampait vers le bas. Nous souhaitions je ne sais quel printemps. On nous expédia à Fischbeck. Le calendrier avec nous. Et un beau jour nous sentions que rien ne pouvait empêcher la courbe de se boucler sur elle-même. Il fallait passer du cercle à la spirale.

¹⁶ « Les Vivants ». *Cahiers publiés par des prisonniers et des déportés*, Boivin, Paris. Novembre-décembre 1945, p. 11 – 19. Repris dans l'Ouvert, 1, 2008.

La seconde année commençait. Je me souviens de notre angoisse dissimulée sous les plaisanteries. Au fond de nous il y avait désormais le* vertige. Cela – c'était notre temps. Il tournait en rond. Mais une impulsion plus secrète nous avertissait d'un autre temps qui ne revenait pas sur nous-mêmes – dont nous étions exclus parce qu'inefficaces. Cette morsure permanente qui entraînait en nous comme le fil d'une herbe coupante signifiait le temps sans retour de l'histoire. Oui, il y a deux espèces de temps : celui que mesurent les cycles : les retours quotidiens, hebdomadaires, annuels, jubilaires, la grande année des stoïciens et l'éternel retour de Nietzsche, cycles à la fois cosmiques et liturgiques – valables en paganisme comme en christianisme. Et il y a le temps sans retour, sans fermeture, le temps-fleuve qui est le démon* de l'histoire. Le Temps du drame – inachevé comme la vie. Ce temps n'est sensible qu'aux époques collectives qui sont aussi des époques menacées – quand l'histoire se fait. C'est un temps que ne suffisent pas à régulariser les retours saisonniers et les actes symboliques.

A chacun de ces temps répond une forme d'éternité. La première est liée à la pensée antique, la seconde à la pensée moderne. Nous autres modernes, depuis la formulation du principe d'inertie nous ne pensons plus que le mouvement circulaire soit le mouvement parfait. L'évolution de nos horloges a provoqué un changement profond dans notre conception des temps. Et par là même elle a transformé notre sens de l'éternité. L'éternité n'est plus pour nous l'archétype immobile du temps cyclique. Nous avons rompu avec d'aussi gratuites analogies. Nous voulons sauver le monde sublunaire. Nous ne concevons pas l'éternité comme un royaume séparé. Nous prenons à la lettre les paroles à la Samaritaine : τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον¹⁷. Notre temps c'est le temps de l'Incarnation. Notre éternité, c'est celle qui fait irruption en lui. Un machiavel peut astreindre l'histoire humaine à parcourir indéfiniment le même cycle de révolutions. Un chrétien non. Pour lui, toute histoire est un risque et tout acte est neuf. Circuitus illi jam explosi sunt¹⁸.

Or pendant notre captivité nous avons vécu un temps cyclique et une éternité séparée de l'histoire – puisque nous n'avions pas d'histoire. Ceux-là mêmes qui avaient une spiritualité ancienne ont senti le danger de l'expérience spirituelle de la captivité. La vie, en captivité, c'est un mot. Mais après ? Il faut vivre.

¹⁷ τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον (Evangile de Jean, 4, 14). « L'eau que je lui donnerai deviendra en lui source d'une eau se changeant en vie perpétuellement jaillissante. »

¹⁸ Augustin d'Hippone, *La Cité de Dieu*, livre XII, chap. XX. « Ces révolutions sont désormais anéanties », celles du retour périodique des âmes dans la doctrine de la métamorphose.

Comprenez maintenant que je ne pouvais qu'être déçu. Votre exemple n'était pas celui qu'il me fallait. Il y avait trop d'images communes entre vous et mon ancien état. La similitude s'imposait. Je ne pouvais pas dépenser à lutter contre une assimilation spontanée un effort que je devais employer à réapprendre à vivre. Il fallait rejeter les images et non pas les discuter.

Pourtant dans mon impression d'alors tout n'était pas faux. Comment vous faire entendre à vous qui êtes dedans ce qui n'est perceptible que du dehors. Vous avez beau prendre Merleau-Ponty pour un jongleur et Sartre pour un habile, il n'empêche que la connaissance d'autrui précède – pour une part – la connaissance de soi et que le point de vue intérieur n'est pas le seul vrai. Moi aussi j'ai fait partie de communautés. Mais j'ai vécu également parmi les gentils (= *parmi les païens / les laïcs*). Vous ne savez pas ce que c'est qu'une communauté vue par un du dehors qui n'ose pas franchir le seuil. C'est fermé sur soi comme un cercle. Comme une famille dont le nombre est compté. Βίος ἀγγελικός (« une vie angélique »). Voilà la vie monastique. Mais le chœur des moines comme celui des anges apparaît comme une enceinte infranchissable autour de Dieu. Vous connaissez mieux que moi la hiérarchie céleste du Pseudo-Aréopagite – et sa distinction reprise par Grégoire le Grand des anges de la première et de la troisième triade. La triade supérieure c'est celle des anges « assistantes ». La triade inférieure est celle des « ministrantes ». L'iconographie byzantine les distingue par la couleur : les premiers sont monochromes et les derniers sont polychromes. Or c'est un besoin de notre temps que d'être visité par des anges aux ailes un peu éclaboussées. Toutes les couleurs de la vérité mais distribuées par la vie le long de la route. Tous les stigmates des « ministrantes » éclatant des souffrances qu'ils ont faites leurs. Le rouge des Seraphim, le bleu des Cherubim, le jaune des Trônes expriment dans leur monochromie la transcendance de Dieu. Entre Dieu et nous, empruntés aux serpents brûlants du désert, aux génies ailés des palais assyriens, au trône d'immense majesté, il y a le rouge du buisson ardent qui ruisselle du feu divin, le bleu du ciel où la gloire de Dieu est portée par les Cherubim, et le jaune solaire qui émane de l'altitude du Très haut. Mais tout cela marque la transcendance sous l'aspect de la distance. Depuis lors, *novissime diebus istis locutus est in Filio... tanto melior Angelis quanto differentius prae illis nomen hereditavit*¹⁹. Et le fils s'est fait serviteur. Il nous a lavé les pieds. Et nous sommes cohéritiers. Βίος ἀγγελικός. D'accord. Mais aussi pour tous πηγή ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον²⁰.

¹⁹ Augustin de Favarone, cité dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, p. 263. « Dans ces tout derniers jours, il a parlé en son fils... d'autant mieux que par les anges que le nom qu'il a reçu est d'un rang bien supérieur au leur » (?)

²⁰ Evangile de Jean, 4, 14 : « Source d'une eau qui se change en vie perpétuelle ».

Or vue du dehors une communauté participe de cette vision hiérarchique plus encore que de cette vision catholique. *Opus Dei*. Bien sûr. *Messis quidem multa*. Quand je vois une communauté chrétienne, je crains toujours que la régularité de ses occupations ne la rende exclusivement attentive à son ordre propre et que sa musique intérieure ne l'empêche d'entendre le cri du Macédonien « βοήθησον ἡμῖν²¹ ». Ne vous trompez pas sur mon propos. Je ne fais pas de théologie. Je m'en tiens à la psychologie. Je vous exprime les sentiments de ceux qui se tiennent sous le porche : les mendiants, les timides, les publicains, tous ceux qui savent qu'ils ont les pieds sales. D'autre part je ne mets pas en question votre charisme. Je vous dis seulement que comme n'importe quel chrétien – votre charité ne commence qu'avec la surabondance de la charité. La charité c'est la goutte d'eau qui fait déborder le vase de sa propre élection. Je le dis pour moi autant que pour vous. Car moi aussi je vis comme un moine – tantôt ermite, tantôt gyrovague. Je crois que le monde a aujourd'hui une notion suffisante de la distance de Dieu. Ce qui lui manque c'est de savoir que Dieu est son prochain – ou comme dit le latin, son plus prochain.

Maintenant je puis vous expliquer ma lettre. Je retire le mot d'amateurs. C'est un mot que j'ai appris chez les peintres. Ils l'opposent à artiste. Artiste souffrant pour son art et perdant pour lui tout le reste de la vie. Pourquoi l'avais-je employé ? Parce que le style des cahiers ne me brûle pas. Je n'avais pas reconnu leur témoignage parce qu'ils ne témoignent pas en gémissant. Quand je songe à la phrase sur les gémissements ineffables de l'Esprit, je songe toujours à la faiblesse de Dieu. Dieu s'est fait faible et vulnérable. C'est peut-être ce qui me donne le plus le sentiment de ma responsabilité. Oui. C'est bien cela. Quand je lis vos cahiers, je ne vous sens pas vulnérables. Vous traversez les problèmes comme les Hébreux la mer Rouge. Ce n'est pas votre foi que je vise ici, mais votre assurance intellectuelle. Tout a l'air définitif et classé. C'est là une attitude générale du catholicisme historique. Les catholiques n'ont jamais ratifié l'expérience du monde moderne. Par leur abstention le monde est devenu non pas laïc mais profane. Dans l'ordre intellectuel, ils ont pratiquement divisé la pensée en deux : une philosophie historiquement définissable est devenue pour eux l'équivalent de la philosophia perennis. Entre le fixisme intellectuel et l'évolution spirituelle la position est intenable. Alors on s'abstient de penser au ras des faits et on dévalorise tous les témoignages aberrants. Cela n'a aucune importance puisqu'on pense entre soi. Tous les catholiques qui travaillent au niveau de la pensée vivante sont suspects. De Malebranche à Blondel.

²¹ « Viens à notre secours ». *Appel entendu par Paul de Tarse, en rêve, alors qu'il se trouve à Troade, en face de la Macédoine. Actes des Apôtres, 16, 9.*

D'Edouard le Roy à Teilhard de Chardin²². Le résultat : la faculté de philosophie de Louvain : (Ne le répétez pas tant que je suis en Belgique) Le thomisme comme philosophie alimentaire et l'existentialisme comme flirt. La grande faiblesse intellectuelle des catholiques tient à leur crainte de l'histoire. Les racines des questions leur échappent. Il leur suffit d'un gabarit. Ils raisonnent mais ne pensent pas.

Désormais vous comprendrez mieux mes critiques antérieures*. Un mot à propos de l'article sur Picasso. Vous ne m'avez pas du tout compris. Je ne critique pas les conceptions esthétiques de l'auteur²³, mais sa référence à Gauguin. Pour l'ensemble de l'article, je suis avec lui contre vous. Il est puéril d'appeler Léonard un « crétin » C'est un effet de l'enthousiasme contre un homme qui l'a surmonté. Mais son jugement sur Picasso est tout à fait normal (naïveté mise à part). Picasso est un témoin sans mensonge. Le mensonge consisterait à ignorer son témoignage et à attacher les monstres de ce siècle avec des chaînes d'or.

Cela me mène directement à vous dire ce que je dois sur l'existentialisme. L'histoire de l'existentialisme est un exemple typique de la médiocrité intellectuelle des catholiques modernes. Ils traitent Sartre comme une étoile filante – apparue aujourd'hui par une décision propre à l'astre éphémère, et qui disparaîtra demain par une fantaisie de l'opinion publique. Le même état d'esprit les faisait rire devant un Picasso qui pendant plus d'un quart de siècle a posé à lui seul à peu près toutes les questions de l'Art vivant. De la même façon ils n'ont vu pendant longtemps dans le communisme qu'une invention artificielle de ceux qu'ils appelaient des « meneurs ». Pourtant le communisme était un irréfutable produit de l'histoire, un moment de l'expérience humaine qui coïncidait avec une phase déterminée de la civilisation industrielle. Picasso arrive à son heure et modifie l'horloge. Quant à Sartre...

²² Etienne Fouilloux précise : Le Roy, mathématicien et philosophe bergsonien, successeur de Bergson au Collège de France, dont l'œuvre religieuse a été mise à l'Index en 1930 ; Teilhard essaie en vain d'obtenir de Rome, en 1948 précisément, l'autorisation de publier le *Phénomène humain*. Blondel, « l'éternel suspect » dit-il. Rappelons l'édition de l'*Action* de 1893, que fait Maldiney en 1931 (il est en khâgne à Lyon) « sans l'avoir lue » !

²³ Dans le numéro X de « Témoignages » (des Cahiers donc) est publié un article sur Picasso, portant la double signature de Dom Claude Jean-Nesmy et de Dom Angelico Surchamp, son frère, également moine à l'abbaye de la Pierre-qui-vire. La manière dont Maldiney ici s'exprime permet de déduire que sa lettre n'est pas adressée à Claude Jean-Nesmy. Le destinataire le plus probable en est Dom Thomas Dassance, qui écrit dans la revue, professeur de philosophie, avec qui il a correspondu depuis ses années lyonnaises (1930 et suivantes). Les premières années, les Cahiers sont publiés sans indication aucune d'un directeur, sous le libellé : « Rédaction – Administration : **Témoignages**, Abbaye de la Pierre-qui-vire, Saint-Léger-Vauban (Yonne). »

Même si vous pensez – ce dont je doute – avec M. Pierre Ayraud qu'il faut sacrifier le mystère au problème – et tenir toutes les formes de l'existentialisme pour la conséquence d'une ignorance philosophique, celle de la réconciliation (terme affecté d'un indice existentiel je vous le fais remarquer en passant)²⁴ du sujet et de l'objet dans l'être, vous êtes bien obligé de reconnaître l'existentialisme comme fait significatif de l'histoire. Au XIXe siècle il y a eu trois hommes qui s'appelaient Kierkegaard, Nietzsche et Dostoïevski – et qui méritent d'être appelés les prophètes du XXe siècle. Ce n'est pas sans raison que Löwith appelle Hegel le dernier philosophe de l'histoire. Je ne fais qu'une réserve : Husserl – dont les disciples débouchent tous, d'ailleurs, dans la philosophie existentielle. Comprenez-vous que Kierkegaard, Nietzsche, Dostoïevski ont préparé la rupture de l'homme avec le monde moderne et l'avènement d'un homme nouveau que faute d'un mot plus expressif je suis bien obligé d'appeler contemporain. Ils ont tous été des exceptions inassimilables à l'aveugle sérénité de l'histoire universelle. Ils ont été les témoins de l'existence contre la logique du fini, contre l'optimisme mécanique des dialectiques synthétistes, contre le non-sens d'un monde opaque à la liberté. Ces prophètes ont déterminé chez les philosophes du XXe siècle le plus grand mouvement de pensée qu'on ait vu depuis les postkantians. Car c'est à cause d'eux que de la phénoménologie de Husserl sont sortis Max Scheler, Jaspers et Heidegger. Et ce mouvement de pensée coïncide avec l'apparition en France de Maurice Blondel puis de Gabriel Marcel. Tandis qu'en Angleterre, Whitehead et Russell mènent une lutte contre la naïveté scientifique. Non. L'existentialisme n'est pas né au hasard d'une pensée douteuse.

Il est né d'une expérience humaine, il fait partie de l'histoire totale qu'il éclaire sur ses valeurs directrices. Il fait partie aussi de l'histoire de chacun. Il permet de comprendre les formes artistiques et littéraires antérieures. De Kafka à Picasso – en passant par le surréalisme. J'ai reçu il y a un an et demi une lettre de Merleau-Ponty. Je l'avais connu à l'école normale où il était mon caïman : il était aussi catholique. Je l'ai retrouvé en 1945 existentialiste. C'est un homme qui est polarisé entre un échec et une espérance. Il m'écrit à peu près ceci : « Je pense que nous continuerons à nous comprendre. J'ai essayé autrefois de réaliser une transcendance verticale et il m'a paru que j'étais en plein impossible. Maintenant j'essaye de sortir de moi par une transcendance horizontale. » Non je ne le prends pas pour un clown. Ni même pour un reflet de Sartre. Et cependant l'an dernier à Louvain je me suis presque brouillé avec de Waehlens en défendant contre lui la philosophie de Lachièze.

Quant à Sartre... il faut le mettre en place. Dans notre histoire et dans celle de la philosophie. Il vient à la fois de

²⁴ Remarque de Maldiney : A moins que vous ne lui donniez contre Kierkegaard un sens hégélien.

Heidegger et de Nietzsche, et il a lu et fort bien lu Léon Brunschvicg. Il illustre exactement le rapport du monde contemporain au monde **** : à la fois antithèse et continuité. Vous déclarez qu'« il n'apporte rien de positif, pas même ce minimum de nous obliger à repenser nos positions. » Je ne vois pas la philosophie sous le même aspect que vous. Ce mot de positions me fait l'effet d'une bastille. Il est une menace pour l'esprit qui pour moi n'est jamais en défensive mais toujours occupé à se mettre en question. Parce que l'existence est un mystère, c'est-à-dire « un problème qui empiète sur ses propres données, qui les envahit et se dépasse par là même comme simple problème » (G. Marcel). Pour moi, il n'y a pas de philosophies, il n'y a que des philosophes. Ce qui m'intéresse dans un système c'est l'intuition fondamentale ou l'expérience dont il est issu. Quelles que soient nos divergences, il y a des faits qui devraient nous être sensibles à tous deux. Nul ne peut nier que la critique que fait Sartre du « Sein zum Tode » de Heidegger ne soit importante et que son analyse des trois dimensions du temps renouvelle sérieusement la question. Quand Merleau-Ponty résume sur ce point la pensée de Sartre en écrivant : « Nous disons que le temps est quelqu'un, c'est-à-dire que les dimensions temporelles, en tant qu'elles se recouvrent perpétuellement se confirmant* l'une l'autre, ne font jamais qu'expliciter ce qui était impliqué en chacune, expriment toutes un seul éclatement, ou une seule poussée, qui est la subjectivité elle-même », il donne une structure à la durée bergsonienne, et par-delà Heidegger lui-même, il nous met en face de l'instant kierkegaardien et nietzschéen – c'est-à-dire devant le problème de l'éternité. Que dis-je devant. Je fais partie du problème. Il ne me sert à rien d'avoir ailleurs une assurance sur l'éternité. C'est ici que je suis engagé. C'est ici que je dois me dégager. Sartre m'oblige à repenser Husserl, Husserl Kant, et tous moi-même. Car une philosophie c'est avant tout pour moi une possibilité ou une tentation de mon esprit. Deux choses m'attachent* à la réflexion sur Sartre. Le poème de Parménide et « Was ist Metaphysik ? » de Heidegger. En un mot, le mystère du Néant. Parménide avait dit « L'être est – que la seconde voie demeure impensée, innommée. » Platon le philosophe de l'être avait dû commettre le Parricide.

Οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῆ, φησίν, εἶναι μὴ ἔόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήμενος εἴργε νόημα²⁵.

Pourtant²⁶ [...] ἀναγκαῖον ἡμῖν [...] βιάζεσθαι τό τε μὴ ὄν ὥς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὖ πάλιν ὥς οὐκ ἔστι πῃ.

²⁵ Platon, citant Parménide in *Sophiste*, 237.

²⁶ La phrase complète de Platon (*Sophiste*, 241) est la suivante : Τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὄν ὥς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὖ πάλιν ὥς οὐκ ἔστι πῃ. « A notre corps défendant, il nous sera nécessaire de soumettre à la pierre de touche la proposition de notre père Parménide ; que ce qui en aucun cas ne peut être cela est de quelque façon tandis que ce qui est, en retour et à son tour d'une certaine manière n'est pas, de cela il faudra bien que nous en

Et tout le « Sophiste » est une tension dialectique pour découvrir l'entrelacement du non-être à l'être qui permet le jugement.

Il s'agit pour moi de savoir si cette dialectique est possible hors du temps. La formule de Platon Οὐκ ὄντως οὐκ ὄν ἄρα λέγεις τὸ εἰκόδες, εἴπερ αὐτό γε μὴ ἀληθινὸν ἐρεῖς²⁷ – (« Un non-être sur le mode du n'être pas voilà le mode d'être de ce que tu appelles image, puisque tu la declares non vraie ») a besoin d'une analyse exhaustive. Or le texte de Heidegger qui relie ce problème à l'angoisse ~~kierkegaardienne~~ constitue un essai de révélation ~~du Non-Etre~~ (+ *autre mot barré illisible*) de l'Etre à travers le Néant. « La Réalité humaine se trouvant retenue dans le Néant par l'angoisse cachée, l'homme devient la sentinelle du néant²⁸ ».

Nous sommes en un lieu où tout est en jeu : Être – Néant. Temps. Eternité. Existence Transcendance. Liberté Infinité*. Quel est l'apport de Sartre ? Il a l'immense mérite d'avoir essayé d'unir le plan ontique et le plan ontologique, l'existentiel et l'existential, l'existence et la pensée. Or c'est à mon sens le problème fondamental de la philosophie de

subissions la violence » (traduction A. Sauge).

²⁷ Je crois qu'il faut ponctuer autrement la phrase (à cause de l'emploi du futur ἐρεῖς) : Οὐκ ὄντως οὐκ ὄν ἄρα λέγεις τὸ εἰκόδες; εἴπερ, αὐτό γε μὴ ἀληθινὸν ἐρεῖς et traduire : « Tu expliques donc que ce qui a l'air de... (l'image) n'est pas réellement quelque chose qui est / qui n'est pas ; si donc (il en est ainsi), du moins tu formuleras qu'en aucun cas (l'image, ce qui a l'air de...) n'appartient à la nature du non-mensonger. » On ne peut pas dire une image « vraie » (elle dissimule sous son apparence ce qui est réellement, ce dont elle est l'image). Il me semble que Heidegger a eu le tort de transformer une question qui concerne le « mensonge » [τὸ οὐκ ἀληθινὸν : je pense que la racine du mot grec est la même que celle des mots allemands *lügen* (= *liegen* par dissimilation d'avec le verbe homophone) et anglais *to lie* (mentir ; notion de base : dissimuler)] en une question de ce qui est ontologiquement « non patent », c'est-à-dire « caché », « non exposé dans l'ouvert ». Ce faisant, il a engagé la réflexion sur la voie d'un paradoxe logique, insoluble en tant que tel (« le non-être est ». Parménide ne dit pas : « Le non-être n'est pas », mais « ce qui en aucun cas ne peut être – τὸ μὴ ὄν – n'est pas »). La proposition de Parménide est purement logique. Mais c'est à l'appui de cette proposition que la pensée, une première fois, s'est sue. Là s'enracine la pensée occidentale, oserai-je dire.

Ensuite, la question du « rien » n'est pas la question du « néant », car la formule du « rien » n'est pas celle de l'exclusion logique.

²⁸ Dire « la Réalité humaine se trouvant retenue dans le rien par l'angoisse cachée, l'homme devient la sentinelle du rien » donne à la formule de Heidegger une tout autre résonance. Au temps de sa maturité intellectuelle, Maldiney s'attachera à penser le rien et non le néant. C'est cette réflexion sur le rien que Yannick Courtel a poursuivie dans sa thèse, parue sous le titre *Essai sur le rien*, Presses universitaires de Strasbourg, 2013. Dans *Figures du néant et de la négation entre Orient et Occident* (Encre marine, 2018) Fr. Dastur se fait, en quelque sorte, l'arpenteur qui trace en pointillé le parcours, entre Orient et Occident, dessinant comme en creux une matrice du rien, plus que du néant.

demain. Il faut relier deux types de philosophie qui correspondent à deux mouvements historiques autonomes : l'Ego Sum et l'Ego Cogito.

Voyez-vous – je crois qu'une expérience chrétienne doit être capable d'assumer toute l'histoire. La loi de développement de l'esprit à travers les mentalités successives suppose une loi d'enveloppement des mentalités par l'Esprit. Même l'existentialisme de Sartre doit permettre à l'esprit de vérité de se dévoiler. Quand vous dites que c'est une philosophie confortable, vous ne réalisez pas la situation. Il n'est jamais confortable d'être le maître responsable de nos valeurs. Il n'est pas facile quand on est un être fini de dissiper l'angoisse de sa contingence. Choisir comme fait Sartre de la convertir en gratuité avec le sentiment qu'on est responsable et voué à l'échec – ce n'est pas une attitude qui permette l'optimisme. L'autre jour j'étais sur le pont Saint Michel et je regardais ce paysage unique en Europe – qui est un paysage spécifiquement humain : les trois Tours, le quai aux herbes, et le château des comtes de Flandre. Il y avait là un ordre qui échappait à la nature, une organisation des moyens selon l'axe d'une pensée strictement humaine. Et par-delà cet horizon, il y avait la ville – tout l'espace au-delà qui attend d'être ordonné selon nos fins. Il y avait le Temps. Cette chaîne d'actes qui de la maison de l'étape du blé à celle des francs bateliers descend du XIII^e au XVI^e siècle et se prolonge jusqu'à nous. Il y a l'avenir et l'exploitation de l'énergie nucléaire – c'est-à-dire plus de puissance disponible qu'il n'y a de résistances à déplacer. Tout cela constitue un ordre contingent mais conscient – qui s'oppose à l'inconscience du déterminisme naturel. Toute la matière du monde est semblable à cette espèce d'hyène métaphysique qu'entrevoit Dostoïevski à propos de la Crucifixion de Holbein.

Aveugle et dévorant tout sans le savoir. En soi. Si vous voulez dégager cette idée de l'angoisse de Dostoïevski ou de la nausée de Sartre, reportez-vous aux dernières cosmologies, l'Univers en expansion ou la fusion nucléaire. Imaginez un instant les phases alternantes d'expansion et de contraction cosmiques comme un rythme oscillatoire sans fin puisqu'il crée lui-même son espace et son ordre selon les lois majeures de la dissipation ou de la constitution de l'énergie. Jamais l'éternité du monde n'a reçu un sens aussi précis qu'aujourd'hui. Voyez maintenant ce que peut être l'homme dans un tel univers. Songez que la conscience crée son ordre en inventant le temps et que toutes ses créations sont contingentes. L'homme peut assimiler le monde. Il ne peut faire de son acte un absolu. Il peut seulement faire que l'être dans le monde devienne un être au monde – que le cosmique se dissolve, se relâche de son opacité, de son indifférence pour entrer avec l'homme et par l'homme dans la gratuité d'un acte libre dans un ordre qui même s'il existe, s'il vient à l'existence, n'est jamais nécessaire. Et cette contingence de l'ordre humain est synonyme de liberté. Être libre c'est se choisir. Se choisir c'est s'ex-cepter. C'est constituer une ex-ception dans

l'amorphe, c'est-à-dire une finitude. Entre ce que je suis dans un monde et mon être-au-monde il y a ce décollement. La pensée de Sartre retrouve ici la philosophie de Fichte. Il me semble que toutes ces questions se posent avec l'idée de création. Il me semble que tout esprit digne de ce nom doit prendre en considération – face à lui-même – ces lignes de Heidegger :

« La dogmatique chrétienne nie la vérité de la thèse *Ex nihilo nihil fit*. Elle transforme la signification du néant en l'entendant comme l'Absence (Ab-sentia) radicale de l'existant extra-divin : *ex nihilo fit ens creatum*. Le Néant devient alors la notion antithétique de l'Existant véritable, du *summum ens*, du divin comme *Ens increatum*. Ici aussi l'intégration du néant annonce quelle est la conception fondamentale de l'Existant. Mais la discussion métaphysique de l'existant se maintient sur le même plan que la discussion du Néant. Les questions de l'Etre et du Néant comme tels ne sont posées* ni l'une ni l'autre. C'est pourquoi on ne soupçonne pas même cette difficulté que si Dieu crée du Néant (*ex nihilo*) il faut précisément qu'il puisse soutenir son rapport avec le Néant. Or si Dieu est Dieu, il ne peut pas connaître le Néant s'il est vrai que l'absolu exclut de soi tout manque d'être. »

En somme nous voilà le long d'une ligne de pensée qui vient de Maître Eckart. A cette lumière nocturne, (la ténèbre) la philosophie de Sartre vous paraîtra peut-être moins négative. Vous devez comprendre que sans une analyse du Néant il n'y a pas de philosophie de la liberté. Vous devez comprendre aussi que l'existentialisme a mis au premier plan les concepts ou actes de la liberté. Et qu'en somme – quelle qu'en soit l'orientation dogmatique – il appartient à une zone de pensée qui est plus conforme à la thématique chrétienne qu'à la thématique antique. La philosophie de Sartre est une théologie. Une théologie du fini. Une théologie de l'homme. Comme le spinozisme est une théologie de Dieu. Et le christianisme une théologie de la Trinité. La réponse au seul athéisme cohérent de l'histoire n'est pas à chercher dans Saint Thomas mais dans la dogmatique elle-même. Et si vous voulez un guide pour les mystères de ce temps, recourez aux mystiques plutôt qu'aux aristotéliens. Voilà trop longtemps que l'esprit essaye de se dépasser lui-même avec des concepts dont il est l'auteur. La logique qui commande nos problèmes n'est tout de même que l'ensemble des règles de correspondance entre les propriétés formelles des objets en collection finie. La philosophie c'est autre chose.

Cela dit, il est inutile de vous expliquer plus avant mon animosité contre l'article d'Ayraud²⁹. Je retire le mot de

²⁹ Il s'agit probablement de l'article publié dans le N° X des témoignages, août 1946, « Réflexions sur *L'Etre et le Néant* », p. 213-229. Dans l'article Pierre Ayraud (dont la contribution pour la revue étaient alors régulières) tente de sauver la positivité de l'Etre – en bon aristotélien et en bon thomiste – contre l'entreprise systématiquement conduite de sa « néantisation » par Sartre. Que

lamentable. On a toujours tort de qualifier*. Mais il y a des échos qui finissent par vous irriter. Pour ma part je vis en Belgique – qui plus est dans les Flandres -. Dans un milieu de demi-penseurs où les catholiques sont dignes des radicaux d'autrefois. Tous les jours, il est question de Sartre. Un jeune – catholique en vue qui dirige un journal – écrit que tout mari qui respecte sa femme s'abstiendra d'aller voir deux pièces de Sartre au théâtre. Et la salle est presque vide. Seulement à l'entracte, un ménage catholique de mes amis s'extrait d'une loge... et lui demande des comptes. « J'ai voulu me rendre compte » « Nous aussi – car nous en sommes capables tout autant que vous. Plus même. Car la pièce représente malgré vous quelque chose. » Ce qui n'empêche pas le journaliste de récidiver quelque temps après. De Waehlens à Louvain avait pris à partie l'abbé Delfontaine pour son compte rendu de Sartre. Partout Sartre... Sartre... Et toujours les minus* du même côté. J'en ai assez. Cela fait un si beau pendant à la mauvaise foi permanente de la presse catholique de Belgique. Qu'un cahier de la Pierre-qui-vire débute par le même tic ... je m'enflamme. Ce conservatisme intellectuel qui nous sert en tartines le thomisme en confiture me répugne un peu, voyez-vous. Il y a six siècles que les catholiques ont cessé d'être des philosophes pour devenir des exégètes de la philosophie – et ce qui est pire d'une philosophie qui est une fin. C'est à croire que nous sommes nés sous le signe de la Loi. Et du Talmud.

Vous me dites : « Que faites-vous ? » J'aide à vivre quelques-uns. Un ami coupable. Une femme qui perd sa fille aînée. Une femme qui peint par désespoir. Un homme qui a peur d'avoir manqué sa vie. Un jeune homme – au seuil de la sienne. Je joue avec des enfants. Je comprends peu à peu le tragique de toute existence quotidienne. Les questions insolubles. J'éprouve l'écartèlement de l'Esprit et de la vie – l'insuffisance de l'éthique chrétienne constituée devant les problèmes du monde. Je dis l'éthique au sens de ἦθος : ensemble des coutumes morales. Les conflits de valeurs sont fréquents et toute solution est risquée. Comme on fait partie soi-même du problème, on n'est jamais sûr de sa sincérité... même quand on s'en remet à la grâce.

En outre j'ai mon travail. J'essaye de communiquer le sens de notre temps. Peut-être auriez-vous l'occasion de parcourir un livre de moi si je n'avais pas été longtemps malade pendant les vacances. Mais il n'est pas au point. Le P. de Lubac me presse. Mais je ne suis pas encore tout à fait rétabli. Le titre ? Je ne sais pas. « Situations chrétiennes ». Et sur la bande, pour vous donner le ton : « Chrétiens mortels ? ».

« Mettez-vous donc à l'œuvre. – A quelle œuvre ? - L'Eglise n'en sait rien. Il y a un monde à inventer... Mais

l'article ait suscité l'animosité de Maldiney nous laisse entendre combien le « travail du négatif » était, pour lui, essentiel à la pensée. Parler d'incarnation, pour lui encore, c'est tenter de comprendre l'inscription de l'infini dans le fini, c'est tenter de tenir dans un contenant ce qui le fait exploser. Entreprise dionysiaque.

surtout n'allez pas reprocher à l'Eglise de ne pas porter les habits que vous refusez de lui tisser. »

« L'Eglise n'en sait rien. » En somme vous renoncez à la fameuse distinction entre l'église enseignante et l'église enseignée. Vous mettez au premier plan l'expérience chrétienne dans sa totalité. L'Eglise, c'est nous. Nous tous, Laïcs et clercs. De nos jours d'ailleurs, les jeunes clercs sont plus généreux que les pieux laïcs. Mais pourquoi sommes-nous inefficaces ? Parce que notre foi s'est condensée en habitus qui correspondent à un autre âge. Nous avons été trop sages. Nous avons voulu prendre appui sur la nature – sans savoir que la nature évoluait. Témoin : Thibon qui date de la civilisation agricole et qui ne comprend pas que l'égoïsme paysan dont il fait une vertu est en train de proposer (propager ?) l'ère du Kolkhose. Au fond, le problème du christianisme est celui de la chrétienté. Il n'y a jamais eu autant de chrétiens authentiques qu'aujourd'hui. De ceux qu'on peut appeler les ἄγιοι. Mais ils ne sont plus les seuls. Au M. A. il y avait plus de croyances et moins de Foi. Mais la structure idéologique était chrétienne – On était hérétique – peu ou prou. Mais il n'y avait pas comme aujourd'hui de paganismes constructeurs. Je ne crois pas à la déchristianisation pour la simple raison que le sens chrétien a changé de profondeur. Toute action doit partir de ce fait. Nous avons été assez stupides – nous qui, il y a 2000 ans étions la vague – pour choisir depuis la Renaissance le rôle du rocher. L'heure est venue de passer à d'autres jeux qu'à ceux de la défensive. Ne confondons pas d'ailleurs l'esprit de conquête avec les injures recuites que nous lançons de nos forteresses pendant que coule le fleuve de l'histoire.

Là-dessus je m'arrête. J'ai trop longtemps parlé. Ou pas assez. Je n'ai pas répondu à tout. Mais vous savez à quoi vous en tenir sur l'esprit de ma réponse.

Je vous prie de croire à cette amitié qui s'estime assez pour oser être franche – mais qui regrette d'avoir paru brutale. Ne retenez de ma lettre que moi*. Que chacun *** suive sa pente ... vers le haut. C'est un alpiniste qui vous le dit.

Amitié encore et pensez de temps en temps à moi devant le Christ.

Signature

P.S. Pour revenir à Sartre en achevant mon propos, je vous signale deux points qu'il nous faut nécessairement à cause de lui scruter : le néant et la gratuité. Ce sont deux exemples de cette loi d'enveloppement dont je vous ai parlé. La liaison de l'anéant(issement*) et de la liberté doit attirer notre attention sur une métaphysique du Nada – sous-jacent à toute spiritualité du renoncement. La gratuité d'une morale de l'ambiguïté doit nous avertir de ne pas confondre notre morale avec une morale du déclin (au sens de Nietzsche et de G. Bataille). Le chrétien aussi est en un sens

le maître des valeurs. Il y a un don gratuit de l'homme comme il y a un don gratuit de Dieu. Sinon nous serions des machines spirituelles ce qui n'a pas de sens. Nous devons vouloir que Dieu soit. Et Dieu est. L'acte existentiel lui appartient et il fonde nos valeurs dans l'Absolu comme il remplit de son infinité le vide que nous avons creusé dans notre être. Sartre met en évidence – par son exemple – l'ambiguïté fondamentale de toute expérience existentielle : Toute contingence exige une gratuité : celle d'un libre choix ou celle de la Grâce. Il a souligné lui-même l'originalité de sa morale qui l'oppose à celle de Socrate ou de Spinoza – dans la mesure où – comme la morale chrétienne – elle considère le Mal comme un Acte positif. Ce qui justifie par conséquent qu'on fasse une place du Néant – comme acte de liberté. Ἀλλὰ ῥῶσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονεροῦ. – Mais délivre-nous du MALIN. Amen.

Avez-vous déjà songé que la philosophie de Sartre – c'est le second point – constitue peut-être une métaphysique du Péché – une métaphysique de l'homme déchu. Or qui niera que nous soyons déchus. Je sais bien qu'on répondra : « que le péché n'a pas détruit la nature, mais seulement la surnature. » Cette réponse ne me touche pas. Car la distinction radicale de la Nature et de la surnature est une distinction récente. Elle a été mise au premier plan par l'avènement du protestantisme, mais elle date au fond de la rencontre du christianisme et de la philosophie hellénique. Rappelez-vous les protestations de Grégoire de Naziance contre ceux qui font du christianisme à l'image du *logos peri tou theou* une *theologia*. On a séparé la nature pour conserver la philosophie. Mais nous – les contemporains qui sommes les vrais primitifs – nous savons que si l'intelligence se dépasse vers la foi, c'est parce que pécheur (pécher ?) appelle la grâce. Une philosophie ne peut être chrétienne si elle oublie la nécessité d'une seconde naissance. Sartre est la moitié de Pascal – mais une moitié franche. Il ne prétend pas à l'avance que tout est arrangé.

D'un point donc plus modeste, je m'étonne que vous n'ayez absolument rien trouvé dans son analyse de l'amour et du désir. Que signifie sa philosophie de l'échec ? Simplement ceci qui est commun : *ubi peccatum ibi multitudo*³⁰. Je ne sais pas pourquoi vous voulez que le monde soit si beau après la faute. Relisez Dostoïevski. Et imaginez que l'œuvre de Sartre ait été écrite par Ivan Karamazov. Que répondra Aliocha ? – Ce qu'il répond à Ivan : « Ta critique ou ton désespoir est un  loge. » La force de Sartre comme celle de Karl Marx, c'est le cynisme. Il n'a pas jeté sur le tragique le manteau de la sérénité théorique. Après lui, il n'y a pas à dire : « Philosophiez » mais « Convertissez-vous ». Ce n'est pas mal. C'est d'autant mieux qu'il ne promet rien. Qu'il ramène à leur juste conséquence les promesses* de « l'Esprit terrible et profond, de l'esprit de la destruction et du néant ». D'ailleurs sa philosophie est

³⁰ Formule d'Origène. La multiplicité, la division, les désaccords sont la conséquence du péché.

annoncée dans un portrait de Kierkegaard, qui figure dans la maladie mortelle. La réponse à la Maladie mortelle n'est point la sagesse, même chrétienne, c'est la Foi. *Justus ex fide vivit*³¹. La réconciliation du sujet et de l'objet dans l'Etre me paraît beaucoup moins probante que celle du ciel et de la terre dans le Christ. Elle vient d'une philosophie liée à une Weltanschauung très locale et nullement personnelle*.

Un dernier point.

Je n'en veux point à vos « Cahiers ». Ne les supprimez pas. Transformez-les. Ne dites là que des choses qui ne sont jamais dites ailleurs. Inutile de faire double ou triple emploi. Employez-vous à ce qui est de vous. Qu'ils soient l'expression de votre expérience communautaire. Une telle publication exige que – par elle – vous viviez votre rapport au monde non pas en général ou individuellement, mais en tant qu'unité spirituelle. Soyez un foyer singulier dont les cahiers soient la lueur.

Ils ne sont pas suffisamment rattachés à votre expérience religieuse propre. D'autres que vous pourraient les avoir écrits. Donc ils ne sont pas votre témoignage irremplaçable de communauté vivante. Ils ont avec vous un lien extrinsèque, même si chacun de vous s'y met soi-même. Vous voyez que loin de chercher à vous « séculariser » je vous invite à faire de votre parole une expression de votre vie « régulière ».

³¹ Formule attribuée à Paul de Tarse (*Lettre au Romains*, 1, 17) dont on sait l'importance qu'elle a revêtue dans le luthérianisme. Dans le texte grec : « Le juste recevra la vie de la confiance » (qu'il aura manifestée), ce qui est donc devenu : « Le juste vit de la foi ».

A la suite des deux textes qui remontent à la première époque de la vie intellectuelle de Maldiney, nous avons pensé bon d'ajouter le témoignage suivant sur son attachement, qui est resté constant, à la pensée mystique.

En 1936, il a entrepris un voyage en Espagne, en compagnie de Georges Gusdorf, afin de se rendre à Avila ; l'éclatement de la guerre civile a singulièrement compliqué le voyage des deux « fans » de Saint Jean-de-la-croix. Le mystique ne quittera pas les préoccupations du philosophe, si ce n'est pour céder la place, dans les derniers moments de la vie du moins, à Maître Eckhart.

Les deux feuilles sur lesquelles ont été copiées les pensées ont été trouvées à Vézelin. Elles sont d'une belle blancheur. Elles ont sans doute été écrites à une date relativement récente.

Nous donnons la reproduction photomécanique des pages manuscrites après la transcription.

Extraits copiés de la main d'Henri Maldiney, tirés de Rusbrock l'admirable, *Œuvres choisies*, Paris

Possession de Dieu (1912, p. 50)

Au-dessus des images

Or cette rencontre, cette unité que l'esprit d'amour poursuit et possède en Dieu sans intermédiaire dans le saisissement de l'essence, excède et dépasse toute intelligence, à moins que l'intelligence, sortant d'elle-même, n'ait suivi la lumière aux lieux où tout est simple. La jouissance de l'unité nous transporte dans la paix au-dessus de nous-même et de toutes choses. De cette source coulent tous les biens, naturels et surnaturels ; mais l'esprit d'amour se repose au-dessus des biens, dans leur source. C'est un désert où il n'y a que Dieu, Dieu et l'esprit unis ensemble...

Au sommet de l'amour (1912, p. 137)

Au-dessus de la connaissance, je sens, je découvre, je surprends un abîme d'ombre, sans fond et sans bornes au-dessus des qualités, au-dessus des noms de la créature, au-dessus des noms de Dieu : voici la mort, l'excès de la transcendance, et l'évanouissement de la sublimité dans l'Eternel inexprimable, c'est l'espérance de la paix, sentie au fond de nous, supérieure aux mondes du dehors : au-dessus du monde des esprits, c'est la béatitude infinie, immense, le point central où tout est un, c'est le sommet des possibilités de la créature ; c'est l'abîme de la superessence, où les esprits bienheureux, toujours distincts, mais toujours noyés, sont aperçus par l'œil noir de la contemplation qui voit, dans la nuit de la nuée, Père, et Fils, et Saint-Esprit, trinité de personnes, unité d'essence, essence de paix éternelle et simple. [...]

Quand nous adhérons à Dieu par amour, nous sommes esprit ; mais quand c'est lui qui ordonne à l'extase de nous emporter, nous sommes jouissance. Tantôt l'esprit nous entraîne au dehors vers l'action extérieure, tantôt il nous repousse au-dedans vers la paix intérieure ; les excès de l'esprit noyé dans sa joie, et toutes les activités (p. 159) extérieures de la charité la plus pratique sont les puissances qui poussent l'homme vers la rénovation perpétuelle de toute justice et de toute vertu. Ainsi l'aspiration et l'expiration entretiennent la vie du corps. Ainsi l'homme ouvre à chaque instant les yeux et les ferme trop rapidement pour s'en apercevoir. Ainsi nous mourons en Dieu, nous vivons de Dieu ; ainsi la vie et la mort subissent la loi de la même unité...

Postumum de Dieu

Au Dieu de mirage

Où cette rencontre, cette unité que l'esprit d'amour
fourmille et forie de en Dieu sans intermédiaire dans le
saisissement de l'union, exulte et déjane toute intelligence,
à moins que l'intelligence, sortant d'elle-même, n'ait
mis la lumière aux lieux où l'obscurité régnait. La puissance
de l'unité nous transporte dans la paix au dessus de nous-mêmes
et de toute chose. De cette union sortent tous les biens, naturels
et surnaturels ; mais l'esprit d'amour ne se pose au dessus de biens
sans leur source. C'est un don où il n'y a que Dieu, Dieu et l'esprit
unus unum.

Reconnaitre l'homme

Au dessus de la communication, se voit, se découvre, se
surpasse de son abîme d'ombre, sans fond et sans bornes
au dessus des qualités, au dessus des noms de la nature,
au dessus des noms de Dieu : voici la mort, l'exil
de la tranquillité dans, et l'avancement de la noblesse
dans l'Éternel inexplicable, est l'essence de la paix
entière au fond de nous, impuissance aux noms de dehors ;
au dessus du monde des esprits, est la habitude de l'infinité,
comme, le point unité en tout et en soi, est le point unité
de possibilité de la nature ; est l'abîme de la impuissance
où l'esprit bien heureux toujours distrait, mais toujours négligé,
sont aperçus par l'œil noir de la contemplation qui voit
dans la nuit de la nuit, Dieu et l'Esprit, Saint Esprit,
Toute de personnes, unit d'homme, comme de paix durable
et simple.

... Quelque chose à l'âme par nous nos nous esprit,
mais quand est lui qui ordonne à l'extérior de nos négation
nos comme formation. Tout est esprit nous intérieur au dehors
est l'action extérieure et tout est nous même au dedans est le
point intérieur ; l'exil de l'esprit nous dans la paix, et toute la
activité extérieure de la charité la plus parfaite sont le premier
qui font l'homme une la rénovation perpétuelle de toute nature et de
toute vertu. Avec l'aspiration et l'expectation intérieure la vie du corps

Donne l'homme ouvre à chaque homme la porte et la ferme
l'œil qui donne pour s'en apercevoir. Donne nous mon
en Dieu, nous vivons de Dieu ; crains la croix la mort
reconnait la loi de la main sainte.

132. 134. 135

La présence d'Emmanuel Levinas dans l'œuvre d'Henri Maldiney est relativement discrète et pourrait sembler intimidée par l'écrasant voisinage de Heidegger, Binswanger, Von Weizsäcker ou Erwin Straus, dans l'ensemble des publications de Maldiney. Dans la correspondance avec Roland Kuhn on compte vingt mentions du nom de Levinas, tant dans les demandes de Kuhn à Maldiney pour se procurer les ouvrages de Levinas que dans les réponses de Maldiney qui tient Levinas à la hauteur de Heidegger, même si c'est bien ce dernier qui revient le plus souvent¹. On peut regrouper les mentions, citations et références en deux grands pôles. Le premier tourne autour du visage d'autrui qui transcende tout regard et excède indéfiniment mon pouvoir sur lui. Le second pôle articule l'ontologie selon Heidegger, qui affirme la primauté de l'être, et la métaphysique, au sens très particulier de Levinas, qui affirme la primauté de l'autre. Si l'on dresse l'une contre l'autre ces deux philosophies, elles sont unilatérales. Maldiney préfère entrevoir le fond opaque de la réalité commune à l'être et à l'altérité. Etre et autre, pour Maldiney, sont à conjuguer.

Pour ne pas s'en tenir à de telles généralités, il convient de faire travailler Maldiney et Levinas sur des objets qui leur sont propres. Qu'en est-il du visage chez Levinas et vu par Maldiney ? Celui-ci n'a pas découvert Levinas tardivement. Il n'est pas suspect d'une lecture rapide, encore moins indirecte ou de seconde main. Le visage est, dans l'œuvre de Levinas, essentiellement dans *Totalité et Infini* (1961), plus méconnu que compris, quand il ne s'autonomise pas, affranchi du contexte de l'œuvre, pour devenir une icône éthique, voire une pièce de catéchisme². Il faut pourtant y revenir, c'est-à-dire revenir aux textes que connaissait Maldiney. Outre *Totalité et Infini*, il faut prendre en compte un article paru dans les *Temps Modernes* en 1948 : *La réalité et son ombre*³. C'est l'un des rares écrits de Levinas dont on peut dire qu'il affronte la question de l'art. Même si, à ma connaissance, Maldiney n'a pas manifesté de réaction particulière devant cet article, c'est bien autour des thèmes mêmes qu'aborde Levinas, dans sa

¹ Henri Maldiney et Roland Kuhn, *Rencontre/Begegnung. Au péril d'exister. Correspondance (français et allemand) 1953 – 2004*. Edité par les soins de Liselotte Rutishauser et Robert Christe. Königshausen et Neumann, Würzburg, 2017

² Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Martinus Nihoff, La Haye, 1961. Désormais cité dans cette édition (TI).

³ Repris dans *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, 1994, p. 123 à 144.

perspective propre, et avec le même souci, qu'il répond à une question posée en public sur le regard et le visage⁴.

Ce sera l'occasion et la base d'une lecture croisée de l'un par l'autre.

« Voir un tableau, dit Maldiney, c'est s'envisager en lui⁵. » Voir un tableau comme un visage, ou se voir soi-même devant un visage. Mais qu'est réellement un visage dans le travail d'Emmanuel Levinas ?

Pour Levinas, le visage ne se donne pas d'abord comme une image ou une icône. Le visage d'autrui apparaît, mais son apparition n'est pas l'apparition miraculeuse de la Sainte Face. D'abord parce qu'il n'est pas détachable du corps. Le visage apparaît AU-DESSUS du corps. En grec : EPIPHANIE. Certes je "perçois" le corps d'autrui : silhouette, démarche, posture. Je perçois aussi d'autres parties du corps. Mais cette perception est bien autre chose qu'une investigation anatomique. "Déshabiller du regard" est une expression qui dit bien comment le regard peut prendre possession du corps et le détacher *partes extra partes*. A la limite de la pornographie. Mais avec Levinas s'opère un renversement, une inversion de ce regard : le visage ne se contente pas d'apparaître au-dessus du corps. Il domine le corps sans le commander ; mais moi qui suis son vis-à-vis, il me commande sans me dominer. Que commande-t-il ? On le sait : « tu ne tueras pas ». Commandement éthique donné sans médiation dans la nudité du visage. Nudité non érotique mais vulnérable. Le visage exprime une réalité éthique. A vrai dire, la première de toutes. Le visage d'autrui n'est pas l'inscription d'un commandement divin ou d'un article de Loi. Mais il est, bien au contraire, une demande : « son épiphanie éthique consiste à solliciter une réponse »⁶. Cette formule est sans doute la plus fine que l'on puisse donner : visage sollicitant, donc en dialogue avec moi. Mais ce n'est pas une pure et simple situation de "communication" sociale dont notre vie laborieuse ou active est saturée. La sollicitation n'a pas de code. Mais elle m'oblige, et sans cette dimension incarnée dans la nudité du visage, les codes sociaux, de politesse, de civilité, de "décence ordinaire", ne sont bientôt plus que des rituels et des habits. Raison pour laquelle Levinas, qui y était attaché, prétendait les ramener à leur source.

Mais la sollicitation ne peut avoir l'étoffe d'un commandement éthique, que si elle émane du visage en tant qu'il apparaît au-dessus du corps, dans une dimension de HAUTEUR. Levinas bâtit sur cette dénivellation, et sur cette épiphanie, toute sa méditation philosophique de l'éthique : il

⁴ Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*. Jérôme MILLON, Grenoble, 1991, p. 245 – 246.

⁵ Henri Maldiney, *Art et Existence*, KLINCKSIECK, Paris, 1985, p. 30

⁶ Emmanuel Levinas, TI, p. 231.

n'y a relation éthique d'autrui à moi et de moi à autrui, que si autrui est "plus haut que moi". L'éthique, au sens de Levinas, est asymétrique. Elle ne procède ni d'un catéchisme, ni d'une déclaration des droits, même si toute la littérature, le droit et certains rituels religieux ne parlent que de cela. Une fois établi dans la sphère de mon obligation envers lui, le visage n'en est pas pour autant désincarné. Comme Levinas l'a montré à travers un commentaire de *Vie et Destin* de Vassili Grossman, la nuque, ce point du corps (point de rassemblement, disait Jean Oury) que peut voir, de la femme qui la précède dans la queue, celle qui vient, comme toutes les autres personnes présentes, s'enquérir de son mari prisonnier de la Loubianka à Moscou, devient l'équivalent du visage. Le visage délègue et diffuse à toute autre partie du corps son autorité expressive : une main, la courbure d'une épaule, peuvent exprimer, tout comme le visage, écrit Levinas⁷. Réalité éthique ne veut donc pas dire présence désincarnée ou visage sans corps, ou expression sans visage, comme le "sourire sans chat" pour l'Alice de Lewis Carroll.

Levinas fait le lien entre cette réalité éthique à la limite du sensible et l'image qui reproduit le visage. Image que je m'en fais : dans mon souvenir, sur une photo, ou un portrait peint. Pour Levinas, il est important de déformaliser le visage. C'est-à-dire, littéralement, d'"oublier" sa forme. « Le visage dans cette épiphanie ne resplendit pas comme une forme revêtant un contenu, comme une IMAGE, mais comme la nudité du principe derrière lequel il n'y a plus rien. »⁸. S'affranchir de la plastique, comme le dit Levinas, c'est « saillir incessamment hors de son image plastique ». Cette dérobade ou cet affranchissement semble vouer l'esthétique du portrait à un rejet au profit de l'éthique. Et c'est en effet une direction que prend parfois la recherche de Levinas. Mais positivement, avant toute représentation picturale, avant tout souci esthétique, il est important de montrer que le visage est sans cesse débordé par ses expressions. Déborder sa forme et ses contours est même le propre du visage, par opposition au masque. Et, à la limite, au masque mortuaire. Le visage est indissociable de l'expression, même quand il n'en donne à voir qu'une seule. Buster Keaton a toujours la même expression dans ses films, quelle que soit la situation : quand il est amoureux comme quand il se trouve au milieu d'une tempête, d'un naufrage, d'une poursuite par une meute (de policiers ou même de femmes). L'expression impassible de Buster Keaton suscite le rire par le contraste avec le monde qui s'écroule autour de lui. Mais Buster Keaton appartient au cinéma muet, au burlesque sans parole : films troués par les "cartons" insérés entre les plans. « L'apparition, dit Levinas, est une forme figée dont quelqu'un s'est déjà retiré⁹. » Le visage est

⁷ TI, p. 240

⁸ TI, p. 239

⁹ TI, p. 71

indissociable de la parole, même si la parole n'est pas synchrone avec l'apparition, même si la sollicitation est muette. « La vision du visage ne se sépare pas de cette offre qu'est le langage. Voir le visage, c'est parler du monde. », écrit Levinas¹⁰. Mais il ne faut pas voir là une assistance de la parole au visage, un appui des mots en faveur de l'apparition du visage. Un voir avec un entendre. Non, dit Levinas, car « la parole se refuse à la vision¹¹. »

Le problème du visage, c'est la vision de celui à qui il s'offre dans sa nudité et sa vulnérabilité. « Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs¹². » Il est présent dans son refus d'être contenu dans un contour, une forme, mais aussi contenu dans le regard que je porte sur lui et que j'emporte, ou prétend détenir, dans mes souvenirs, c'est-à-dire dans ma propre représentation. Le visage est toujours rapporté par Levinas à l'extériorité. Le visage n'a pas l'extériorité d'une chose, les choses n'ont pas de visage. S'il y a une extériorité, c'est-à-dire si je ne l'englobe pas dans mon souvenir, dans son évocation, c'est une extériorité qui n'en appelle pas au pouvoir de la perception.

Le visage ne dépend de rien d'autre que de lui-même. « Le visage se signifie », dit Levinas, dans des accents qui font penser à Henri Focillon et à Maldiney. Un visage n'a besoin de rien d'autre que de son apparition. Aucune forme ne s'y ajoute. Aucun contenu, aucun QUOI ne lui est adressé ou attribué. Mais il me regarde : « le signifiant surgissant à la pointe de son signe, comme des yeux qui vous regardent. »

Le visage est accueilli dans le face-à-face sans médiation. Cet immédiat, Levinas le distingue du contact (en un sens a priori non szondien, du moins pour Levinas). Le contact est déjà une thématization : l'étranger vient de tel pays, son horizon (l'Afrique, par exemple) n'est pas le mien, mais mon vis-à-vis l'emporte avec lui. Il se déplace avec son "arrière-pays," selon les mots d'Yves Bonnefoy. Par rapport à nos appartenances, Levinas opère une réduction des horizons pour ne retenir que la pure épiphanie. « Le visage s'est tourné vers moi – et c'est cela sa nudité même. Il est par lui-même et non par référence à un système¹³. » Accueillir l'étranger - un migrant aujourd'hui - n'équivaut pas à le rapporter à ses coordonnées culturelles, même si l'écoute de son douloureux récit d'exil m'importe. Mais il ne m'importe pas "pour savoir".

Par rapport à nos références initiales à *Totalité et Infini*, les réflexions esthétiques de Levinas dans *La réalité et son ombre* (1948) sont dominées par la défiance à l'égard des images contaminées par leur proximité avec les idoles. Il s'agit en fait

¹⁰ TI, p. 149

¹¹ TI, p. 273

¹² TI, p. 172

¹³ TI, p. 47

d'un reproche plus général adressé à la représentation. Or Levinas, dans cet article, réduit immédiatement la sensation à l'image. Quelle est la fonction de la sensation ? Réponse : « l'emprise qu'exerce sur nous l'image ». Comment caractérise-t-il cette fonction ? Par le rythme. Définir l'image par le rythme, ce serait entrer dans l'esthétique par la grande porte. Comme le fait Maldiney, pour qui le rythme est ce qui engendre l'espace pictural, ce qui le "travaille" et nous fait communiquer avec lui, être en lui.

Mais tout se passe comme si ce qui est positif pour Maldiney suscitait un mouvement de recul chez Levinas : « le rythme indique la façon dont l'ordre poétique nous affecte ». Le sujet est « saisi », « emporté », « il fait partie de sa propre représentation ». Mais on voit bien que cet emportement est une menace de dislocation du soi : « comme un passage de soi à l'anonymat. ». D'où une profonde défiance : l'image, dit Levinas, est « entraînante ». Distincte aussi bien du conscient que de l'inconscient, elle exerce un pouvoir dont Levinas nous dit qu'il entraîne un oubli de la réalité, se substitue à elle. La réalité sera toujours en excès sur son ombre. Et si Levinas dit magnifiquement que l'art moderne laisse voir les « nippes » de la réalité, on devrait pourtant regretter l'usage exorbitant fait ici du concept d'image. Le rythme, en peinture par exemple, n'engendre pas une image, mais une forme, une forme en formation, en voie d'elle-même (le terme de GESTALTUNG commun à Paul Klee et au psychiatre collectionneur des œuvres de ses patients, Hans Prinzhorn). L'image n'est pas le schème, et le rythme ne disparaît pas derrière l'espace de la représentation. Levinas reproche à l'art de substituer l'image à l'être. Mais il ne voit pas que l'art déborde largement l'image. Levinas manque la réalité de l'art de manière aussi grandiose que Hegel manque le sentir. Pourtant il y a de nombreuses suggestions dans *La réalité et son ombre*. Comme celle qui recommande de partir de la phénoménologie du tableau pour comprendre l'image et non l'inverse.

Une dimension essentielle est également pointée, et simultanément manquée, lorsque Levinas affirme que « toute image est, en fin de compte, plastique et que toute œuvre d'art est, en fin de compte statue. ». L'exister de la statue est un semblant de l'exister de l'être, poursuit Levinas. Non seulement Levinas ne voit pas que ce « semblant » est animé de rythmes comme le Laocoon qu'il évoque, mais surtout il lui oppose la statue, réduite à un instant immobile. « A l'intérieur de la vie, ou plutôt de la mort, de la statue, l'instant dure infiniment : éternellement Laocoon sera pris dans l'étreinte des serpents, éternellement la Joconde sourira. » Il s'agit, pour Levinas, d'un instant non articulé à l'avenir, non penché, non tendu vers l'instant qui suit. En ce sens non présent, privé de l'évanescence du présent. Mais le présent ne fait pas que passer : la perte par le présent de son ouverture à l'avenir signe son impuissance. L'instant de la statue, ou le flottement intemporel du sourire de la Joconde, sont rapportés à la dimension pratique du présent.

Dans un texte contemporain de l'article de 1948, *De l'existence à l'existant* (1947)¹⁴, Levinas, reprochant à la philosophie son "mépris pour l'instant", invite à une version bergsonienne de "l'élan concret de la durée". L'instant serait sans grandeur : il n'est pas la durée. Il est victime de son commerce avec l'éternité, comme le schème platonicien, qui voit dans le temps "l'image mobile de l'éternité immobile", serait trop prégnant. La conception cartésienne, prolongée par Malebranche, prive l'instant de tout dynamisme : élément simple et inerte du temps, l'instant n'entretient aucune relation avec l'instant précédent ni avec l'instant suivant. Il y manque la fonction d'instant central qu'est le présent. Pour Levinas, en 1947, l'instant « recèle un acte par lequel s'acquiert l'existence¹⁵. » Il vient à soi sans partir de nulle part, statut que Levinas distingue soigneusement du mouvement qui franchit un intervalle du temps. « L'événement de l'instant constitue sa présence même. ». Mais il y a, dans le présent, une coïncidence des opposées : d'une part il est commencement pur, mais, d'autre part, il se pique au jeu et prend le poids de l'être.

Pour Maldiney, tout entier dressé contre l'abstraction désincarnée du Maintenant hégélien, « il y a du présent parce qu'il y a présence ». Si le mélancolique échoue, sans rencontre ni surprise, alors il vit un présent impossible : le présent perpétuel est déconnecté de la présence qui le sous-tend. Le patient mélancolique en est arrivé là sans être parti et sa plainte l'exprime explicitement : « Je n'en peux plus. ». Maldiney embrasse la scène : « Un jour le mélancolique décida. Aussitôt tout est accompli : le destin engloutit la liberté¹⁶. » Le Laocoon figé dans son instant immobile renvoie au mélancolique "accompli".

Pourtant il est un autre biais, un autre chemin qui va de la statue au visage sans nier la statue. Répondant à une question après un exposé très documenté, Maldiney dit du regard qu'il n'est pas un attribut du visage, mais que le visage est l'AIRE du regard. Dans la statuaire le regard n'émane pas des yeux ; il émane aussi bien des joues, du front, de toute la face. Et juste avant de développer son profond accord avec Levinas sur l'altérité et le visage, Maldiney salue « cette expression de présence qui ouvre dans la pierre le là d'un existant » et qui « appelle la forme d'une présence que peut être, entre autres et éminemment, un visage. » Mais avant cet accord revendiqué avec Levinas, il faut repartir de la statuaire. Une sculpture n'est pas qu'un conglomérat de pierre, du moins tant qu'on n'a pas fait d'un agrégat fortuit une « installation » dont seule l'étiquette performative nous dira que c'est de l'art. Mais en présence d'une sculpture telle que les civilisations anciennes ou modernes nous les donnent à voir, nous sommes contraints à la façon dont la statue nous impose sa frontalité, alors que

¹⁴ Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, VRIN, 1947. Nous citons la deuxième édition augmentée : VRIN, 1978

¹⁵ Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, p. 130

¹⁶ Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, p. 74

d'un tas de pierres on peut toujours faire le tour et multiplier les perspectives que l'on prend sur lui. Cette frontalité se donne à partir d'un arrière-plan qui n'existe pas, sauf à être le contemporain de l'ensemble des formes. En présence d'une statue vue à partir de la place que j'occupe, puis cette autre où je me déplace, il y a toujours une expression et celle-ci est expressive pour toutes les places à partir desquelles je l'observe. Il y a une unité d'expression, qu'on peut appeler figurale et, dit Maldiney, c'est précisément ce que fait le visage. Maldiney applique au regard ce que Levinas dit du visage : celui-ci nous enveloppe et nous surplombe. Il est expression et manifestation de ce dont je ne suis pas l'auteur. Ici Maldiney épouse et récapitule tout ce que nous aimons chez Levinas. Mais il ajoute une dimension proprement esthétique qui, loin de contredire le primat lévinassien du visage, le prolonge vers la concrétude sensible : le visage d'autrui n'est pas déterminé à partir des limites, mais à partir du rayonnement du regard. A l'appui de son dire, Maldiney convoque ces impressionnants visages des têtes des Cyclades, si anciennes et si modernes par leur forme : visage au contour triangulaire où les yeux sont deux fentes. On voit, dit Maldiney, d'abord le regard parce qu'il est accueil de la lumière, en même temps que regard dirigé sur quelque chose. Le visage n'est pas l'écrin de ce regard, il en est l'aire de projection. Ce que manquent la plupart des portraits plus ou moins officiels des grands de ce monde depuis l'âge classique, pris dans des jeux de société où l'on s'amuse des ressemblances.

Reprenant à Levinas le terme et la notion d'épiphanie, Maldiney l'incarne dans l'expression de « visage éclairant ». Visage et regard sont indissociables. Nous ne regardons pas seulement avec les yeux, dit-il, « mais en tendant la face, en l'offrant pour une rencontre. ». De même nous ne saisissons pas le regard d'autrui issu de ses yeux seuls, mais comme émanant de tout son visage. Ici la notion de rencontre, centrale chez Maldiney, est associée à la surprise, à l'événement et en même temps à l'avènement à soi de l'altérité d'autrui. L'autre apparaît en personne, dit Maldiney, ce qui est la définition même de l'épiphanie. Mais il apparaît dans l'espace de notre présence ouverte. Je souligne ce mot dans la mesure où c'est l'ouvert, chez Maldiney, qui prend le relais du projet par lequel depuis Heidegger on pense l'être là. Etre là dans l'ouvert, c'est bien plus que d'être en précession de soi dans le projet, c'est parce que nous ménageons l'ouvert que nous pouvons accueillir autrui.

Mais il est un autre argument qui vient à l'appui de cet accueil du visage d'autrui, c'est l'expérience banale que nous faisons de l'apparition de notre propre visage dans le miroir. Si l'on met provisoirement de côté le stade du miroir chez l'enfant à partir de six mois si important pour Lacan, si l'on met aussi de côté les dysmorphophobies de l'adulte psychotique, jubilation chez l'enfant, terreur chez l'adulte, il y a une zone grise ordinaire qui suscite le malaise. Ce n'est pas

non plus l'attitude qui consiste à faire attention à sa propre image dans le miroir, à la fois narcissisme et soin esthétique. Celui qui voit son image dans le miroir s'y aperçoit en face, à distance, comme un objet. Tout y est actualisé, mon visage m'apparaît comme une totalité close sur elle-même. Elle est cela et rien d'autre, son insistance est insoutenable. Rappelons-nous là-dessus les pages de Sartre où l'on fait l'expérience de l'« en trop », tout en facticité, impropre, inauthentique. Sauf si je surprends alors mon propre regard dans le miroir. Je me regarde regardant, mais mon visage me déborde et m'enveloppe. Il résiste à ma tentative pour le circonscrire, l'identifier, contenir l'expression que je pourrais être tenté d'y saisir. Il me transcende. Et c'est là que l'autophanie que je suis pour moi-même rejoint, sans s'y substituer, l'épiphanie du visage d'autrui. L'accueil de l'apparaître, on en fait l'épreuve avant toute éducation du regard : histoire de l'art, psychologie, sciences humaines. Il n'exclut pas la longue préparation du regard clinique : l'« instant de voir » de Lacan, le PRAECOX GEFHÜL de Rümke¹⁷ ne sont pas de pures et simples intuitions, ou alors ramenées au sens cartésien du mot « intuition ». En ce sens-là, l'intuition, c'est le voir premier. « Le premier contact, écrit Maldiney, avec la Marquise de la Solana (tableau de Goya qui est au Louvre) est, au sens propre, un saisissement. Avant de viser quoi que ce soit en elle, le regard est capté par son ouverture et suspendu à son déploiement¹⁸. »

Un tel saisissement est lié à la stature même (la TENUE de cette femme) de la Marquise : elle est debout à travers l'espace (*Durchstehen*) et son port de tête, solidaire du jeu des couleurs et des blancs, est l'épiphanie même de son visage. A plusieurs reprises, Maldiney dit que nous sommes en face de l'être-œuvre de la Marquise de la Solana : l'art de Goya consiste à préparer cette rencontre et non pas à représenter une figure sociale enveloppée d'un flux coloré où les blancs auraient été savamment disposés pour renforcer cette sensation aérienne de non-pesanteur. Le moment « apparitionnel » de l'œuvre ne doit pas être manqué : il ne s'agit pas de s'attacher au QUOI de son apparence, de ne pas substituer ce QUOI au COMMENT de son apparition. C'est l'occasion pour Maldiney de bien distinguer une analyse objectivante qui ferait appel à des grilles apprises et à des concepts tout prêts, d'un côté, et de l'autre la dimension esthétique, l'esthétique sensible (*Aisthesis*).

Plutôt que d'en rester à une simple confrontation entre deux philosophes contemporains et issus l'un et l'autre de l'école de la phénoménologie, il pourrait être fécond de poser, à partir de leurs regards respectifs, mais sans prétendre parler à leur place, une question simple, sinon saugrenue : Que suis-je censé voir

¹⁷ Voir Jean Oury, *Les symptômes primaires de la schizophrénie* Editions D'une, Paris, 2016, p. 26 – 29.

¹⁸ Henri Maldiney, *Art et Existence*, p. 195

dans les photographies du test de Szondi ? Les visages photographiés (il y a longtemps) sont-ils “réellement” des visages ? Que savons-nous à leur sujet ? A priori rien : rien ne se signale quant à leur horizon, leurs appartenances, leur langue. Ils pourraient être, dans la vie, à côté de moi, dans le métro ou dans la rue. Si l’on tient compte de la remarque de Levinas selon laquelle le vis-à-vis n’est pas une modification de l’”à côté de”, ces visages, que je vois à la fois rapidement et “en face” (“en vitrine”, disait Maldiney pour traduire le *Vorhanden* de Heidegger), sont-ils en position de me solliciter, alors même que, si je suis en train de passer ce test, j’ai pour consigne de retenir ou d’éliminer ? Il y a bien face-à-face, mais dans une situation désincarnée, ou hors contexte, qui n’est ni rencontre ni sollicitation. Levinas avance que « la présentation de l’être dans le visage n’a pas le statut d’une valeur¹⁹. » Le visage que j’étais dans la situation du test relève-t-il d’un choix éthique ? L’analyse du destin n’a sans doute rien à voir avec la dimension métaphysique de l’épiphanie du visage. Au premier regard on conviendra que le choix n’obéit pas à un choix de valeur : on cherche, dans l’adoption ou le rejet de tel ou tel visage photographié les choix de destin, sans délibération sur les raisons du choix. Car il ne s’agit pas de valeurs au sens de la philosophie morale. Si la sympathie au sens de Max Scheler, est un sentiment éthique, il semble bien que, pour Szondi, le moment éthique soit celui du retournement de Caïn en Moïse, du meurtrier en homme de la Loi. Les visages du test sont porteurs de positions que les circuits pulsionnels de Jacques Schotte animent et mettent en mouvement. Restent les visages eux-mêmes, à considérer hors de la passation du test, hors situation, à “prendre de face”. Le propre du regard esthétique est de détourner ces photographies, de les voir hors contexte, ou de leur “donner du corps. Mais peut-on mettre en valeur la dimension esthétique des visages du test ? C’est ici que l’on doit rendre compte de la tentative du sculpteur Arnaud Kalos telle qu’il l’a exposée lui-même dans un article de la revue *Institutions*²⁰.

En voyant le test du Szondi, Arnaud Kalos, sculpteur de métier, qui avait, depuis l’enfance, la pratique des têtes en argile cuites dans des feux de bois, a songé à donner ou à rendre une certaine plasticité aux photos du test. Il s’agissait, selon ses termes, de leur rendre DU corps. Non pas “leur” corps, ni même “un” corps, mais passer du voir au toucher. S’agit-il d’être fidèle aux photos ? Le projet d’Arnaud Kalos est de “réinterpréter” l’interprétation même de Léopold Szondi. Il dispose d’éléments précis pour nous apprendre que ces photos d’archives psychiatriques ou criminelles ont été, pour certaines, retouchées à la mine de plomb avec parfois des effets de contre-plongée, donnant un aspect effrayant, ou “diabolique” même, à des visages de sadiques notamment (5

¹⁹ TI, p. 71

²⁰ Arnaud Kalos, *Sculpteur les pulsions* in *Institutions*, 42, octobre 2008, « Jacques Schotte aujourd’hui », volume 1, p. 81 – 87.

photos sur les 6 avaient été ainsi retouchées). Si l'on ajoute les retouches personnelles de Kalos (oreilles découpées partiellement, notamment), on est en présence d'un travail plastique qui se veut une écriture plastique sur une écriture visuelle.

L'écriture de Kalos est une réinterprétation manuelle qu'il décrit lui-même comme une "rencontre". Il en parle comme d'êtres vivants expressifs et souffrants. Ce modelage se présente donc comme une sympathie. Il ne s'agit pas de s'installer en pensée dans la tête de l'autre, mais d'atteindre un état de "passivité", d'attente, tout en modelant activement les traits. Double reconnaissance : reconnaissance de la part de ces visages. Mais c'est aussi la terre qu'on modèle qui, répondant aux mains de l'artiste, incarne cette reconnaissance des visages. Il attend que ceux-ci s'animent. « Sensation de terre vivante », écrit-il.

Il y a un colloque singulier avec chaque tête qui le mène bien au-delà de la sympathie et de l'antipathie. L'artiste n'est évidemment pas dans la situation de la personne testée. Mais progressivement, dans son exposé (dont il est permis de penser qu'il retrace fidèlement les étapes du travail), l'objet du modelage n'est plus le visage, mais les pulsions elles-mêmes, celles que chacun exemplifie. Il ne s'agit plus d'élire ou de rejeter, il s'agit d'approfondir une communication avec chaque tête de terre modelée, donnant à chacune une distinctivité et une singularité que les photos, du coup, ne rendaient pas aussi bien. « Deux visages peuvent avoir une expression différente et incarner pourtant la même pulsion », écrit l'artiste. L'exemple donné est celui de deux personnages (un homme et une femme) chez qui les mains de l'artiste partent à la recherche des "points de tension". Ces points de tension sont ressentis "physiquement" par Arnaud Kalos. « Il s'agissait de rendre les pulsions vivantes et non pas de sculpter la vie », écrit-il, citant le peintre Bonnard. Est-ce à dire que l'on va plus loin qu'une recherche esthétique, c'est-à-dire à un niveau de sens que le peintre n'atteint pas ? Car le projet de Kalos n'est pas celui de Bonnard ou de Renoir, qui disait du visage d'un de ses modèles : « Il finira bien par avouer. ». On a le sentiment que Kalos cherche la même chose que Szondi, mais avec ses moyens propres. De la photographie à la sculpture il n'y a qu'un changement de plan, ou une réalité "augmentée" du visible au tactile. Il y a aussi les épreuves. En l'occurrence l'épreuve du feu et du séchage. Empruntant le lexique szondien, l'artiste parle de "paroxysme" de la chaleur. Le feu agit comme un révélateur de la pulsion. Comment ces figurines de patients photographiés ressortent-elles de l'épreuve ? Pour les dépressifs, rien ne semble les avoir affectés au sein du brasier où ils étaient plongés. Mais c'est encore une manière de "distinguer" la dépression. Si elle est inaltérée, en comparaison, les autres pathologies sont « marquées par la chaleur comme on peut l'être par les épreuves de la vie. » Kalos précise qu'il a essayé de se tenir loin de tout "maniérisme" (catégorie à la fois clinique et esthétique). Il