

# LA PATHOANALYSE

## 2<sup>E</sup> PARTIE : L'ANTHROPOPSYCHIATRIE

A. LUTS

---

Mots-clefs : psychiatrie, psychanalyse, neurosciences, anthropologie  
Key words : psychiatry, psychoanalysis, neurosciences, anthropology



Dans un précédent article, nous avons décrit la méthode pathoanalytique. L'intérêt de celle-ci est de nous permettre d'affiner notre connaissance de l'homme, à partir de la clinique psychiatrique.

Nous décrivons maintenant l'apport de la philosophie contemporaine et voyons ainsi comment les deux pratiques se rejoignent.

La phénoménologie est née en Allemagne, durant la dernière décennie du 19<sup>e</sup> siècle.

### SUMMARY

In a previous article, we described the patho-analytical method. Based on a sharper psychiatric practice, it refines our knowledge of the human nature. We hereby describe the contribution of contemporary philosophy and analyse the similarity of their focus.

Quel y était le climat philosophique ? Il y avait une polémique entre le courant empiriste et le courant transcendantal ou néo-kantiste. Il s'agissait de la querelle du psychologisme (vocabulaire appliqué à l'empirisme et créé par ses détracteurs). Ce vocable est dirigé contre la démarche réductrice inhérente à l'empirisme, contre une tendance à tout réduire à des faits psychiques.

Le psychologisme avait la prétention de faire servir la psychologie empirique de fondement à la philosophie, c'est-à-dire qu'il s'agissait d'une tendance à ramener les problèmes philosophiques quels qu'ils soient (éthiques, esthétiques...) à des problèmes psychologiques. Toutefois, c'est dans le domaine de la logique que cette tendance a été la plus forte et que la réaction des néo-kantiens a été la plus vive. Logique est le terme qui désigne dans le monde moderne la pratique de la pensée en tant qu'elle prétend connaître quelque chose.

On subdivise la logique en deux types :

- du point de vue de la cohésion de la pensée elle-même : c'est la logique formelle
- attention portée sur l'accord de la pensée avec les objets qu'elle prétend manifester : c'est la logique matérielle, la théorie de la connaissance. Celle-ci n'est pas à proprement parler absente des œuvres antiques ou médiévales, mais elle n'y jouait pas le même rôle. Le sens de la théorie de la connaissance est décrit par Hegel dans le premier chapitre de la Phénoménologie

de l'Esprit : pour commencer à faire de la philosophie, il faut d'abord s'interroger sur la connaissance des choses qu'on prétend décrire. Selon Hegel, l'absolu, c'est la chose elle-même.

Faire de la philosophie consiste à s'interroger sur l'essence de ce qui est. Nous le connaissons grâce à l'entendement humain. Il faut donc s'interroger d'abord sur l'entendement.

Au tournant du siècle, le monde philosophique allemand assigne pour tâche première à la philosophie d'établir une théorie de la connaissance. Le psychologisme considère la science empirique des faits mentaux, c à d la psychologie, comme fondement de la théorie de la connaissance.

Le néo-kantisme critique cette tendance psychologue. Le néo-kantisme n'est pas né d'une réaction contre l'empirisme. Il est plutôt né entre 1860 et 1880 ; c'était la grande vague du mouvement « retour à Kant » qui s'opposait aux héritiers immédiats de Kant (Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer), c à d l'idéalisme allemand ; il ne s'agissait pas de répéter une sorte d'orthodoxie kantienne. Ceux qui se réclament de Kant ne trouvent pas leur inspiration dans le fondement de la métaphysique. Pour eux, la métaphysique est ce dont il faut justement se détourner ; elle est passée. Ils considèrent la métaphysique comme une rêverie aventureuse qui vient de s'effondrer avec la mort de l'idéalisme allemand, qui se voulait science absolue.

Cette démarche s'était propagée dans les universités allemandes : c'est aux sciences positives qu'était confié désormais le soin d'affermir le sort du savoir. Le retour à Kant dont se réclament les néo-kantiens est évidemment déterminé par le prestige des sciences positives. Ce que le néo-kantisme veut trouver chez Kant, c'est une justification philosophique de la science positive. Pour le néo-kantisme, il y a un modèle de science réalisé, la science mathématique de la nature, c à d la physique.

## EN RÉSUMÉ :

### POINTS D'ACCORD GÉNÉRAL :

- 1° tâche initiale de la philosophie : théorie de la connaissance
- 2° dans la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle, on estime que la connaissance (pensée qui se rend conforme aux choses) est ce qui s'accomplit dans l'approche mathématique de la nature.

3° la théorie de la connaissance, c'est s'interroger sur les méthodes de cette connaissance privilégiée qu'est la physique

4° depuis Descartes, il est entendu pour tout le monde que la connaissance des choses dépend de l'entendement (dont le siège est le cogito c à d la conscience au sens large). C'est de l'entendement que l'on va découvrir ce qui fonde la connaissance.

### POINTS DE DIVERGENCE :

- Empirisme : le cogito est factuel, ses propriétés sont données et factuellement constatables : il est empirique.
- Néo-kantisme : le cogito fondateur n'est pas factuel, il dépasse la région où les constatations de fait sont possibles ; le cogito néo-kantien est transcendantal.

Que signifie la théorie des empiristes ? Les empiristes allemands sont tous des lecteurs de l'empiriste anglais John Steward Mill. La pensée atteint son achèvement dans la connaissance, qui est une certaine corrélation avec des objets. Du point de vue empiriste, la pensée est une série d'événements mentaux ; nous les appelons les concepts, les jugements, les raisonnements... Ces faits relèvent de plein droit de la science solide des faits psychologiques. Celle-ci, science expérimentale, applique à ces faits mentaux les procédures de la physique. Puisque, aux yeux des empiristes, les procédures de la physique sont :

1° Observation

2° Induction de lois

il n'y a d'autres faits de la pensée que des faits pouvant se prêter à cette démarche.

Prenons le principe de non-contradiction : a est différent de non a. La thèse de Mill est que la base d'un pareil principe est à chercher dans des faits psychiques. Certains faits psychiques constatables sont à la base de ce principe. Il est l'une des généralisations que chacun de nous, dès l'aube de sa vie mentale, a été amené à faire.

De quelles constatations s'agit-il ? Nous avons tous constaté que, lorsque nous vivons mentalement dans un état de croyance, cet état n'était jamais accompagné, concernant les mêmes objets, d'un état de non-croyance. Ainsi donc, les lois fondamentales de la logiques sont dérivées de faits.

Les néo-kantiens vont faire valoir qu'il y a dans notre activité cognitive des éléments qui ne sont pas réductibles à une genèse empirique mais

qui, au contraire, anticipent c à d ont une valeur a priori par rapport à toute espèce d'événements cognitifs (c à d événements de connaissance). C'est l'attention portée à ces facteurs a priori s'opposant à l'a posteriori strict et radical de l'empirisme qui fait la démarcation.

Les néo-kantiens se réfèrent à une logique transcendantale. Les règles de la logique formelle comme celles de la logique transcendantale sont inhérentes au cogito : le cogito est transcendantal. Ce « je pense là » précède toute effectuation concrète des procédures d'observation et d'expérimentation sur lesquelles reposent les lois de la nature.

Dans ce débat, quelle est la position de Husserl ? Il est attiré par les problèmes de fondement des mathématiques (par exemple : le concept de nombre). Il s'inscrit donc dans la démarche philosophique de l'époque qui est d'établir une théorie de la connaissance. Husserl croit trouver un appui dans la psychologie positive ; il écrit sa thèse de doctorat sur un « essai sur le concept du nombre ».

- 1° Par rapport au psychologisme régnant, Brentano pensait que les questions de métaphysique étaient encore des questions valables : il pensait qu'on ne pouvait pas abandonner la métaphysique, mais il croyait dans les procédés scientifiques de l'époque. Il voulait donc refaire de la métaphysique avec des procédés scientifiques, notamment ceux de la psychologie.
- 2° Si l'expérience acquiert un autre sens, la psychologie se doit d'abord de décrire les caractéristiques typiques de chacun des actes mentaux, décrire et non expliquer c à d se garder de postuler que c'est dans la décomposition en éléments simples que nous aurons le secret des phénomènes mentaux.
- 3° Tout phénomène psychique a comme caractéristique de s'organiser en direction d'un référent spécifique.

Ce que Husserl laisse de côté, comme le lui feront remarquer les mathématiciens de l'époque, c'est la consistance formelle qui fait que la science mathématique se présente toujours sous la forme d'une théorie ayant sa structure logique qui transcende. Dans des structures informelles, indépendantes du concept du nombre, se trouve la structure fondamentale des mathématiques : on peut faire des mathématiques sans avoir recours au concept du nombre.

Husserl a donc dû réviser ses propositions : « Recherches logiques » est le premier ouvrage phénoménologique ; il s'agit d'un texte fondamental. La première partie est une critique très vigoureuse de ce que Husserl appelle le psychologisme. Thèse fondamentale : les concepts et les principes fondamentaux de la logique à la fois comme théorie relative à la cohérence intrinsèque de la pensée (logique formelle) et comme théorie des propriétés fondamentales des objets de connaissance (logique transcendantale), ces concepts et principes fondamentaux, selon Husserl, ne peuvent en aucun cas être dérivés de la psychologie. Donc, il y a, selon Husserl, des concepts logiques et des lois logiques, qu'ils soient formels ou qu'ils concernent des entités en général, qui sont d'ordre idéal ou a priori ; la caractéristique de ces concepts est qu'ils se donnent intuitivement à la manière dont les essences ou les Idées platoniciennes se prêtaient, elles aussi, au regard correct de la noésis chez Platon : il est possible d'avoir une expérience intuitive de la teneur a priori des lois fondamentales de la logique formelle ; parce que ces lois sont des essences idéales pures, les faits psychiques allégués par le psychologue sont d'un autre ordre.

En fait, l'objection de Husserl au psychologisme régnant, c'est qu'il faut faire une distinction entre la sphère des idéalités et la pure factualité. D'une manière générale, en critiquant l'empirisme, la démarche husserlienne rejoint la démarche néo-kantienne. Néanmoins, elle propose du « je pense » une autre définition.

La distinction entre l'empirisme et le transcendantal est déjà en germe dans les « Recherches logiques » : Husserl y fait une distinction nette entre l'a priori et l'a posteriori (c à d le domaine des faits). Toutefois, l'idée que le cogito comporte en lui un certain nombre de structures a priori, de lois a priori est présente aussi bien chez Kant que chez Husserl. Mais, l'a priori (donc, ces règles) peut, selon Husserl, se donner à une intuition ; la connaissance que le philosophe peut prendre de ces règles est de nature intuitive. Il n'en va pas ainsi chez Kant.

Kant attribue l'intuition à un seul niveau : la sensibilité. L'entendement, pour Kant, n'est précisément pas intuitif.

Le cogito de Husserl se démarque du psychologisme parce que, encore qu'intuitif, il est a priori. La phénoménologie va se présenter comme l'étude descriptive de ce que Husserl appelle des vécus de connaissance c à d des vécus cognitifs, des vécus de logique.

En 1900, Husserl publie son deuxième ouvrage « Recherches logiques ». On le considère comme la naissance de la phénoménologie. Le premier tome s'intitule « prolégomènes à une logique pure » ; il s'agit d'une critique radicale du psychologisme. Husserl renvoie à Goethe : il n'est rien à l'égard de quoi on est plus dur que les erreurs que l'on vient de commettre. Son reproche majeur aux psychologues est qu'ils traduisent les propositions de la logique dans un langage qui les prive de ce qu'elles ont de spécifiquement logique.

Si tous les hommes sont mortels
Si Socrate est un homme
Socrate est mortel.

Le psychologue, lorsqu'il interprète cette structure de manière à montrer qu'à l'origine de cette structure il y a des faits psychologiques, dit que nous constatons en fait que ceux qui croient que tous les hommes sont mortels et que Socrate est un homme croient également que Socrate est mortel.

Qu'est-ce qui est perdu là-dedans ? L'obligation, la nécessité intrinsèque. En fait, pour vérifier que la proposition Socrate est mortel, est-ce que je dois faire une constatation empirique ?

En outre, la formulation donnée au syllogisme déductif par le psychologisme le prive du lien interne qui lie les propositions : le psychologue les juxtapose. Lorsqu'on raisonne en terme de juxtaposition, la nécessité disparaît au profit d'une pure et simple probabilité, d'une approximation.

Enfin, l'utilisation par l'empiriste d'un phénomène strictement interne, la croyance, est significative de la destruction de la cohérence intrinsèque du syllogisme.

Lorsque le logicien dit : a est différent de non a, il n'exprime pas une généralisation d'observations empiriques, il traite d'une structure ayant une cohérence intrinsèque ; Husserl élargit donc ceci à toutes les règles logiques.

Le psychologisme est contradictoire, selon Husserl. Il prétend être une théorie scientifique : il doit donc adopter des règles de raisonnement, de logique. On se retrouve ainsi face à un cercle vicieux :

- d'une part, son propos est de faire dériver les règles de la logique de faits empiriques

d'autre part, il accorde aux règles de la logique un statut nécessaire pour maintenir son statut scientifique.

En 1901 paraît le deuxième tome. Husserl, d'emblée, souligne que les concepts fondamentaux de la logique sont des significations idéales qui sont originaires, données elles-mêmes dans une épreuve vécue. A première vue, c'est paradoxal. Husserl présente la phénoménologie comme une description de vécus de lois logiques et de connaissance : il parle d'une phénoménologie des vécus logiques. Il n'y a pas de contradiction puisque le vécu logique n'est pas un fait empirique de conscience : le vécu logique est donné mais ce qui est important dans le regard que le phénoménologue jette sur lui, ce n'est pas son caractère factuel mais que, outre sa factualité, le vécu logique (ou vécu de conscience) implique en lui la vue, la saisie intuitive d'une idéalité, d'un quelque chose qui n'a pas le statut d'un fait mais d'une essence. Tout vécu logique est une saisie intuitive d'une idée ou encore elle est l'intuition d'une essence. Elle est intérieurement la perception claire et distincte d'une entité idéale.

Le vécu logique est un acte de conscience par lequel nous visons une catégorie logique (espèce, totalité, unité, individu...). Pour Husserl, la conscience de chacun est spontanément avertie du sens idéal qu'a la notion d'espèce : chaque conscience fait spontanément la différence entre espèce et individu. Il y a une situation irréfléchie de la conscience dans laquelle une connivence avec les idéalités a lieu. Il y a autant d'idéalités que de vécus logiques. Cette visée, c'est l'intentionnalité : un vécu logique est un acte de conscience spontané dans lequel nous visons une idéalité de telle sorte que, dans cette visée s'opère un remplissement de notre visée. Ce n'est pas une visée à vide, elle trouve spontanément son remplissement.

### **L'INTENTIONNALITÉ EST LA VISÉE PAR LA CONSCIENCE D'UN QUELQUE CHOSE QUI VIENT REMPLIR CETTE VISÉE.**

La tâche de la phénoménologie sera de décrire cette visée.

Parler d'intuition catégoriale nous montre qu'on est très loin de Kant ; ce qui est intuitif, au sens kantien, c'est la sensibilité, l'entendement ne l'est pas !

La théorie de cette pratique, Husserl l'a élaborée très vite après 1901. Les recherches logiques

mettent en œuvre une théorie implicite. Les leçons de Husserl vont parler de l'essence, du champ de la phénoménologie (s'agit-il simplement d'une théorie de la connaissance ?).

Husserl ne va pas assigner comme unique tâche à la phénoménologie d'élaborer une méthode pour la logique ; il s'agira d'un projet systématique, universellement englobant et radicalement fondateur.

Il va présenter la phénoménologie comme un itinéraire en trois étapes :

1° Motivation de la phénoménologie elle-même : il y a une certaine situation de l'interrogation philosophique qui a motivé la phénoménologie. Husserl la décrit comme pleine de complexité due à la façon dont, à l'époque, on conçoit la tâche philosophique ; ceci vise le psychologisme. Une certaine façon de pratiquer l'interrogation philosophique engendre un état de perplexité totale quant à la possibilité de la philosophie. On envisage la connaissance comme une somme de faits cognitifs, faits qui, au même titre que tout fait de la nature, surviennent toujours de manière spatio-temporelle dans l'homme. La psyché est une région de la nature où les faits qui s'y produisent sont perceptibles à celui chez qui ils se produisent. Ainsi, la connaissance ne connaît qu'elle-même, elle se réduit à un ensemble de faits de conscience précis pour celui qui en est le siège, ces faits sont les seuls faits donnés au psychisme. La connaissance ne connaît pas si connaître veut dire correspondre à un objet au dehors de soi. Cette connaissance factuelle ne se transcende vers rien d'autre. Bref, un psychisme individuel ne sort pas de la connaissance de lui-même.

2° Suspendre tout appui sur des connaissances déjà données, suspendre toute attitude naturelle consistant à ne voir partout que de simples faits. La phénoménologie commence par suspendre tout appui sur des sciences déjà données, commence par rejeter toute attitude qui consiste à privilégier de simples faits. Cette mise en suspens de l'attitude naturelle est appelée par Husserl **la réduction** (mise en suspens). Husserl la compare au doute cartésien. Quelle que soit la correspondance de ma perception à des choses, pour Descartes, il est certain que je perçois. D'une certaine façon, Husserl raisonne de la même manière.

Ce qui m'est donné une fois la réduction accomplie, c'est l'essence du jugement. La

réduction conduit le regard du phénoménologue vers les essences.

3° L'immanence phénoménologique se démarque de l'immanence psychologiste. L'immanence psychologiste consiste en une succession d'événements survenant dans le psychisme et considérés comme des contenus réels. Pour le psychologiste, puisque les seuls faits sûrs sont ceux-là, est évident seulement ce qui est factuellement contenu dans le psychisme. Le reste n'est pas connaissable ; je ne connais que mes états de conscience. Selon Husserl, cette théorie est une erreur fondamentale et fatale : croire que la vie cognitive se réduit à de purs et simples événements factuels et que, dans cette mesure, ces faits sont bloqués sur eux-mêmes et hétérogènes à toute autre chose. Donc, vouloir comprendre la relation entre la connaissance et l'objet serait une pure folie.

Pour Husserl, le vécu de conscience n'est pas donné comme un fait intérieur bloqué sur lui-même mais comme une structure référentielle, comme un rapport d'une modalité spécifique de la conscience à un objet de pensée spécifique.

Si voir se limite à percevoir des connaissances hic et nunc, il ne pourrait y avoir de science de la connaissance. Ce n'est pas le cas puisque dès que nous essayons d'exprimer les faits de conscience prétendument singuliers, nous utilisons des vocables qui toujours vont par delà leur simple singularité. Il y a toujours un surplus par rapport à la stricte singularité des faits : la présence de ce surplus montre que l'immanence invoquée par le psychologiste comme une pure succession de faits est davantage que cela. L'immanence est caractérisée par un mouvement de dépassement de la pure et simple factualité, mouvement caractérisé par Husserl comme transcendantal, par référence à Kant (chez ce dernier, le transcendantal est ce qui dépasse l'empirique). Chez Husserl, ces essences a priori sont données à une vue alors que chez Kant, la perception transcendantale est déduite selon la théorie traditionnelle du jugement.

Dans l'acte de connaissance, il a le corrélat de la visée et le pôle percevant. Quel est ce pôle percevant ? C'est le corps. Quel corps ?

Depuis Descartes, il y a un certain concept hérité du corps (res extensa, étendue), c à d qu'une construction cartésienne fait de notre corps un morceau d'étendue agencé parties à côté

de parties à l'instar d'une machine composée de rouages. Les organes sont sensibles à des stimuli internes et externes.

La réduction nous invite à éviter cela. Phénoménologiquement, le corps n'est pas un morceau d'étendue, c'est un corps propre, c'est un corps doué d'une ipséité. Le corrélat noétique du perçu (la noèse est l'acte même de la pensée) est toujours mon corps c à d un foyer intentionnel centré sur un « je peux » c à d un pouvoir, doué d'ipséité, de se mouvoir, de s'étendre vers ce qui l'entoure, d'exercer de lui-même une prise sur ce qui l'entoure (ce n'est pas comme une craie, par exemple). C'est ce pouvoir corporel qui est noétiquement impliqué dans la saisie des profils : un profil est toujours saisi par moi comme un appel à en saisir d'autres.

La chose m'apparaît comme un tout en stricte réciprocité noétique avec ma propre capacité de changer de place, donc de point de vue, donc de faire le tour de la chose. Une spatialité spécifique et une mobilité spécifique sont impliquées dans cette capacité. Mon corps n'est pas seulement dans l'espace comme une craie est dans une boîte de craies. Le corps lui-même spatialise, il opère des différenciations entre proche et lointain, dessus et dessous... Cette spatialisation du corps n'est pas réductible à l'aspect géométrique.

Une dimension temporelle est impliquée : lorsque je fais le tour d'une chose, ses aspects changent, il s'opère pendant mon tour une variation dans les profils et, en même temps, un enchaînement dans les profils : ce sont toujours des profils de la même chose. Il s'opère un enchaînement des profils en ce sens que le profil que je viens de saisir s'enchaîne avec les profils que je saisis maintenant et avec ceux que je m'attends à saisir. Je ne peux pas dire que le profil que je m'attends à saisir n'est encore que du néant. Ainsi, Husserl allait être amené à développer une description phénoménologique du temps puisqu'elle est inhérente à mon intentionnalité.

Les leçons de Husserl sur la conscience interne de temporalité ont été publiées par Heidegger. L'originalité tient au fait qu'il est le premier à avoir tenté d'ébranler la notion traditionnelle (aristotélicienne) du temps qui accorde une sorte de privilège massif au présent et qui ensuite le considère comme un point précédé par des points qui ne sont plus et précédant des points qui ne sont pas encore. Ce que Husserl appelle le présent n'est jamais une phase coupée de celles qui la précèdent et de celles qui la suivent : ce n'est pas une phase hétérogène à d'autres. Le présent

vivant est une structure d'empiètement caractérisée par la rétention des phases tout juste écoulées et l'expectation (ou la protension) de phases sur le point d'advenir. C'est à la jointure de la rétention et de la protension que s'opère la saisie dans un nunc du contenu d'une phase temporelle appelée présent en un sens limitatif. Le présent vivant est plus complexe que le présent pris en un sens limitatif.

Est-ce que pour nous le perçu se borne à être un tout profilé ? Non, nous ne percevons pas seulement un tout en chair et en os. Ce que nous percevons, nous le percevons toujours comme un donné intuitif singulier caractérisé par une certaine généralité : je ne commence pas par voir telle table singulière, mais plutôt un exemplaire de table.

Lorsque je dis : « ceci est une table », je peux appliquer le mot « ceci » à tout ce que je vois. De même, pour le mot « est », le mot « table » à des tables très diverses. Y a-t-il un remplissement intuitif correspondant à la visée de généralité inhérente à ma manière de m'exprimer ? Husserl dit oui. Mais, de quel type est ce remplissement intuitif ? Est-il de nature strictement sensible ? Non. Il y a bel et bien un remplissement intuitif (nous sommes tous d'accord : je vois que c'est une table), mais celui-ci est appuyé sur de l'intuitif au sens sensible strict, sans toutefois se réduire à du sensible strict. Husserl parle d'intuition catégoriale.

La perception complète est un mixte d'intuition sensible et d'intuition catégoriale car j'ai la saisie immédiate de ce qu'est le blanc comme tel : il s'agit bien d'une intuition catégoriale càd qu'il y a un corrélat intuitif mais il est idéal. Le blanc comme tel n'est pas le blanc de ce mur et, pourtant, je le vois, j'en ai l'intuition.

## ANALYSES THÉMATIQUES CONCRÈTES

- 1° L'intentionnalité est la structure fondamentale de la conscience.
- 2° Découverte d'une intuition de type élargi par rapport au concept empiriste (perception pure et simple de connaissances strictement sensibles)
- 3° Mot d'ordre de Husserl : retour aux choses elles-mêmes hors de tout présumé

Les écrits de Husserl ont soulevés des difficultés entre celui-ci et ses contemporains :

– A partir des « Idées pour une phénoménologie », Husserl s'est délibérément installé sur un terrain qui se réclame du précédent cartésien. Il s'est installé sur le terrain de la conscience, du cogito entendus par lui comme une région, une sphère dont l'être est indubitable et absolu alors que de ce qui est autre que la conscience est dubitable et contingent. Ce cogito est conçu comme une donnée qui n'a besoin de rien d'autre pour être ce qu'il est. Il y a donc un alignement sur une structure d'ordre cartésien (dubitable-indubitable). D'où :

- concept acosmique de la conscience : pour être ce qu'elle est, elle n'a pas besoin d'un monde.
- Concept égologique de la conscience : toujours guetté par la menace du solipsisme de telle sorte qu'autrui est considéré comme second par rapport à l'ego.
- Absence d'interrogation véritable sur les sens du mot « être » utilisé dans les formules que nous venons de rappeler.

– Méconnaissance à l'égard de la philosophie prémoderne. Husserl n'a lu que les modernes mais pas les philosophes grecs, de telle sorte qu'il y a une sorte de naïveté dans l'utilisation qu'il fait de doublets comme matière et forme sans s'interroger sur leurs origines. Il est piégé par une histoire non soumise à une critique. IL y a également un aveuglement de Husserl à l'égard d'autres cultures que l'européenne. Ceci entraîne une philosophie de l'histoire assez limité parce que centrée sur une téléologie de la raison au sens d'une conscience clairement présente à elle-même.

## LA POSITION DE HEIDEGGER

Entre 1915 et 1923, Heidegger a travaillé dans l'atelier de Husserl où il a acquis la pratique du regard phénoménologique.

En 1923, il quitte Fribourg pour un poste de chargé de cours à Marburg. Il y reste jusqu'en 1928. Il s'agit d'une période très féconde où naît le projet proprement heideggérien d'une ontologie fondamentale, c'est-à-dire d'une science de l'être. Ce projet, il l'expose dans ses cours publiés dans « Être et Temps ».

En 1928, Heidegger succède à Husserl à Fribourg ; il y restera jusqu'à sa mort.

Une seule question régit l'itinéraire de Heidegger, c'est la question du temps. Très jeune,

Heidegger a médité la question de Brentano sur la multiplicité du sens de l'être chez Aristote, ce même Brentano à qui Husserl a pris le concept de l'intentionnalité en l'élargissant.

## QUE VEUT DIRE ÊTRE ?

La lecture des « Recherches logiques », dit Heidegger, lui a imposé une méthode d'accès à l'articulation de l'être (la méthode phénoménologique). Husserl reconnaît lui-même, dans la sixième recherche logique, que nous avons une intuition catégoriale de l'être : nous saisissons intuitivement ce que « être » veut dire et cette intuition catégoriale est en excédent par rapport à toutes les propriétés que nous pouvons attribuer aux étants.

Comment s'est articulée effectivement la question de l'être chez Heidegger ? Dès le début, l'intention de Heidegger était de débattre avec la question de l'être en tant que l'être n'est pas un étant. La période de Marburg est marquée par un effort pour accomplir la philosophie en tant que science de l'être ou en tant qu'ontologie fondamentale.

« Être et Temps » : le titre indique que Heidegger a découvert l'importance du temps et en médite la nature, précisément parce que sa question fondamentale était celle de l'être était sa question fondamentale c'est-à-dire qu'est-ce que cela signifie d'être ? Que visons-nous lorsque nous utilisons le verbe « est » ? A-t-il plusieurs significations ? Si oui, quel lien y a-t-il dans cette variété possible de significations ? Chercher cela, c'est s'enquérir d'une compréhension articulée de ce que « être » veut dire. Où et comment trouver un point de départ pour appréhender une telle compréhension ? Comment une telle compréhension est-elle possible ?

Dès que nous nous posons des questions de ce genre, nous nous trouvons dans un embarras extrême. En effet, si la philosophie veut y répondre, alors l'objet même de la philosophie la sépare des critères et des exigences du sens commun et de toutes les sciences non philosophiques.

Le sens commun traite avec des étants : les étants, c'est toujours quelque chose. Mais, sous l'intitulé « être », dans notre manière quotidienne de penser et d'agir, il faut avouer que nous ne comprenons rien. De même, toutes les sciences philosophiques se rapportent à des étants posés à l'avance : pour elles, l'être, c'est comme si ce n'était rien. Constamment, nous pensons en terme d'être et pas seulement d'étants ; nous disons : c'était, ce n'est plus... Dans toutes les

occasions, nous montrons que nous avons déjà, d'une certaine manière, une compréhension de l'être, de telle sorte que cette compréhension demeure close pour nous ; mais, nous avons déjà une compréhension de ce que « être » veut dire, elle est requise pour que nous puissions appréhender les étants qui nous entourent et nous appréhender nous-mêmes comme étants. Il y a une sorte d'ambiguïté fondamentale et le but de la philosophie, au sens de Heidegger, est de clarifier cette ambiguïté.

### AMBIGUÏTÉ :

- 1° Nous semblons nous préoccuper uniquement d'étants et ne pas avoir de préoccupation pour l'être.
- 2° Notre manière d'exprimer nos rapports avec les étants qui nous entourent et nous-mêmes montre que nous avons quand même une compréhension de l'être.

On se dit que « être » n'a pas besoin d'une réflexion sérieuse ; cela va de soi, c'est évident, aucun examen sérieux n'est nécessaire. Pourtant, la compréhension de l'être est complexe comme le montre la distinction que nous faisons entre les différents modes d'être (existence, persistance, variation...).

Toute phénoménologie vise à mettre en évidence ce qui n'apparaît pas ordinairement. La phénoménologie de Heidegger n'a d'autre propos que de dévoiler dans sa complexité articulée le sens de l'être. La voie d'accès est en nous-mêmes : peu importe la manière simplifiée et même masquante dont notre compréhension de l'être fonctionne au quotidien ; il n'en reste pas moins que cette compréhension de l'être appartient à notre étant : c'est là la clef.

Pour opérer la mise en lumière de ce qu'est l'être, nous avons un fil conducteur en nous-mêmes : la compréhension de l'être que nous avons appartient à l'étant que nous sommes. A partir de là, nous pouvons dégager quelques traits de la phénoménologie de Heidegger telle qu'elle est mise en œuvre dans « Etre et Temps » et, à l'époque de Marburg. En 1927, par les « Leçons sur les problèmes fondamentaux de la philosophie », Heidegger démarque sa démarche par rapport à celle de Husserl. Pour nous, dit Heidegger, la réduction, c'est la reconduction du regard phénoménologique depuis la saisie de l'étant jusqu'à la compréhension de l'être de cet étant (càd jusqu'au projet de dévoilement).

Il y a, à la fois, parenté et différence :

- Dans les deux cas, la phénoménologie est affaire de regard : elle décrit le phénomène (ce qui apparaît).
- Dans les deux cas, le phénomène au sens phénoménologique n'est pas ce qui se manifeste de prime abord, càd la vie naturelle dont chacun est le titulaire. L'exercice du regard phénoménologique implique ce que Husserl et Heidegger appellent une réduction.
- Heidegger évite le mot de conscience pour évoquer le domaine du regard phénoménologique ; la question du privilège accordé par Husserl à la conscience, à partir des Idées (volume 1), fut le point brûlant des débats entre Husserl et Heidegger.

Le cogito qui, depuis Descartes, a été considéré comme fondamental par toutes les philosophies occidentales n'est plus fondamental. Heidegger met en cause le principe husserlien du retour aux choses elles-mêmes car ce principe s'aligne délibérément sur le cogito. Pour Husserl est proprement phénoménal ce qui est donné à voir à une conscience qui est pleinement présente à elle-même ; il y a une méconnaissance des racines grecques de la philosophie.

Le principe husserlien implique, en outre, un privilège central à la théorie de la connaissance et une certaine limitation de la vérité à la certitude de type cartésien. Il implique une définition du temps qui, encore que nouvelle, est faite à la lumière du privilège non interrogé du présent.

Il y a un ébranlement sur deux axes :

- Débat avec l'héritage de toute la métaphysique puisque, dès ses débuts, elle a prétendu répondre à la question de l'être. Parce que cet héritage implique la transmission d'évidences non interrogées relatives à l'être, il empêche une question sur l'être.
- La question de l'être nous concerne d'abord nous-mêmes et, de ce fait, elle engage une analyse neuve de notre mode d'être : la question de l'être confère à notre analyse du mode d'être son articulation.

Il y trois facteurs.

<i>Dans toute question</i>	<i>En l'occurrence</i>
1° Objet de la question	L'être en tant que non réductible à l'étant
2° Ce qui est recherché	Le sens de l'être
3° Ce qui est interrogé	L'étant

Il n'y a d'être que dans l'étant. Toute question rejaillit sur celui qui la pose mais ce rebondissement sur le questionnant est d'une intimité toute particulière dans le cas de l'être puisqu'elle concerne, au premier chef, l'étant que nous sommes.

Non seulement cet étant jouit d'une certaine compréhension de l'être des autres étants et de l'être de lui-même, mais il est problématique vis-à-vis de lui-même.

Seul l'étant que nous sommes est *dasein* ; l'étant que nous sommes est tel que l'être s'est toujours déjà manifesté à lui eu égard à son sens. Donc, ce sont les catégories constitutives du *dasein* qui vont occuper chez Heidegger la place qu'occupaient les fonctions intentionnelles chez Husserl.

L'existence (ex implique un mouvement d'ouverture, de dépassement, une apérité) est le mode d'être du *dasein*. Seul, l'étant que nous sommes existe, selon Heidegger.

Parce que le mode d'être du *dasein* est l'existence, les déterminations constitutives de ce mode d'être seront appelées des existentiels. Etre et Temps est une analytique existentielle qui débouche sur une ontologie fondamentale : la question de l'être n'est rien d'autre qu'une radicalisation d'un caractère de l'étant qui est une compréhension pré-ontologique de l'être qui est en nous.

Au plus profond, à l'issue de la détermination des différents existentiels, la dimension unique, de base, de notre mode d'être (dimension en laquelle se rassemblent les existentiels), c'est la temporalité. C'est dans la temporalité fondamentalement constitutive du *dasein* que se dégage le sens de l'être.

L'ontologie fondamentale dévoile le sens de l'être. Elle marque la préoccupation fondamentale de la philosophie, c'est-à-dire le retour aux choses elles-mêmes, ce qui pour Heidegger veut dire retour à l'être de l'étant. Le phénomène est l'être mais le phénomène au sens phénoménologique est d'abord recouvert, c'est-à-dire qu'il ne se manifeste pas tel qu'il est ! Il a besoin de devenir le thème d'une mise en lumière. Quels sont les sens de l'être de l'étant ? Cette clef est à rechercher au travers de l'analytique existentielle de l'étant que nous sommes. Entre ce qui se manifeste quotidiennement et ce qui est caché, l'analytique se développe en spirale de plus en plus profondément : elle repère les conditions de possibilité de ces comportements quotidiens.

- Catégories chez Kant : conditions de possibilité de connaître des objets
- Catégories chez Heidegger : conditions de possibilités des comportements

Cette analyse des différents existentiels va montrer qu'ils s'articulent dans une structure unitaire : le Souci. La structure du Souci renvoie à la temporalité, comme à son fondement.

Seul, l'étant que nous sommes est au monde ; ceci fait intervenir trois composantes :

- 1° Le monde
- 2° Celui qui s'y rapporte
- 3° Le rapport.

## 1° LE MONDE

Heidegger ne se contente nullement de dire que le monde est la somme de tout ce qui est (concept classique, en philosophie) ; cette réponse est égarante : d'abord, elle s'en tient à ce qui est, cette réponse est ontique (elle relève de l'étant et pas de l'être) et pas ontologique. Pour repérer l'être, il faut prendre comme fil conducteur le *dasein* lui-même. L'analyse phénoménologique consiste à passer de ce qui se passe quotidiennement à ce qui est présupposé par ces manifestations. Elle prend appui sur ce qui caractérise l'environnement auquel nous nous rapportons quotidiennement.

Pour Heidegger, l'environnement auquel nous avons à faire quotidiennement n'est pas qualifiable en termes de choses pouvant être considérées comme des substances douées de prédicats. Mais elles se présentent à nous comme dispositifs pouvant se mettre à notre usage : c'est ainsi que tout ce qui nous entoure se manifeste : les étants se livrent à nous comme utilisables en vue de telle ou telle fin. Dans le quotidien, nous avons à faire au maniable, au disponible.

A tout ce qui se présente ainsi dans le quotidien appartient une structure de référence telle qu'aucune chose d'usage n'est à proprement parler isolée. Il y a une référence permanente de l'ustensile à une vue inhérente à notre vie quotidienne caractérisée par la préoccupation (nous vivons en permanence dans la préoccupation : nous sommes préoccupés par des buts à atteindre).

Dans cette préoccupation, il y a de façon inhérente une vue permanente sur les alentours : c'est la circonspection, une vue englobante sur l'envi-

ronnement quotidien ; cette vue n'a rien à voir avec la pure contemplation des objets.

Tout étant disponible renvoyant à d'autres étants disponibles s'inscrit dans un horizon qui est l'environnement quotidien, qui n'est pas encore le monde. C'est l'intramondain ; c'est à partir de cet environnement que nous pouvons avoir accès au monde (par exemple, l'université dans le monde).

## LE MONDE EST UN EXISTENTIAL

Ce phénomène aussi est toujours recouvert dans la mesure où la préoccupation quotidienne porte sur l'intramondain et pas sur le monde.

## 2° CELUI QUI SE RAPPORTE AU MONDE

S'enquérir de celui qui se rapporte au monde, c'est demander qui est le dasein. On pourrait répondre : c'est le moi en tant qu'il est lui et pas un autre. Mais, ceci va trop de soi pour ne pas mériter d'être interrogé. C'est une évidence qui est lourde de présupposés. Cette réponse préjuge de deux choses :

- Le concept du moi formulé par Descartes ; le moi est comme une substance qui est plus ou moins le support de certains états changeants. Ce statut, pour Heidegger, caractérise le mode d'être de l'ustensile et pas du dasein.
- Elle préjuge que le moi est une entité insulaire dans laquelle l'autre n'intervient pas.

C'est la spécificité existentielle qui est méconnue. Autrui n'est pas un objet de préoccupation. Il n'est pas un objet disponible (ustensile) mais il est un objet de sollicitude. La sollicitude est une structure ontologique, c'est-à-dire existentielle par laquelle l'autrui se montre à lui comme co-existant.

Toutefois, comme le monde est recouvert par l'intramondain, dans la quotidienneté l'être-au-monde avec autrui cache sa spécificité existentielle. Le pouvoir être que chacun a en propre se dissimule sous une sorte de moyenne, une sorte de neutralité nivelante qui fait que chacun est tout le monde et personne : le qui, c'est le « on ». Le « on » est lui aussi un existential.

## 3° LE RAPPORT

Puisque le monde est un existential, on ne peut parler de la relation de celui qui est au monde et le monde comme d'une inclusion entre une partie et

un tout, il ne s'agit pas d'une relation d'inclusion où l'un serait sujet et l'autre objet.

Ce rapport, on ne peut phénoménologiquement le qualifier autrement que par l'ouverture ou l'apérité essentielle de l'étant appelé dasein.

## « ÊTRE-LÀ » A ÉTÉ CHOISI POUR SOULIGNER CETTE APÉRITÉ

L'être de l'étant que nous sommes est ouvert intrinsèquement à sa propre possibilité d'être en même temps qu'il est ouvert au monde puisque sa propre possibilité d'être est constitutive du monde et, en même temps, il est ouvert aux étants qu'il n'est pas.

Cette apérité (état d'ouverture) est une éclosion. Heidegger distingue trois modalités de cette apérité :

- Le fait de se trouver dans un état. Ce fait est différent d'un fait ontique ; c'est un existential. Il nous est signalé par notre humeur (stimmung) ; nous sommes toujours d'une certaine humeur (ennui, indifférence, irritabilité, tristesse...). Stimmung vient du verbe Stimme qui veut dire s'accorder. Par l'humeur se révèle l'état où se trouve le dasein. Exprimé ontologiquement ou phénoménologiquement, cela signifie que nous sommes livrés à nous-mêmes, que nous sommes jetés dans l'ouverture constitutive de notre être : l'humeur, en tant qu'elle révèle la condition qui consiste à se trouver dans un certain état, révèle le fait d'être jeté dans notre propre possibilité d'être. L'humeur n'est pas un épisode psychique intérieur qui se projette sur le monde ! L'humeur révèle à l'être-là l'ensemble de son être au monde c'est-à-dire son être propre, le monde dans lequel il est jeté et les autres avec qui il existe.
- La compréhension. Elle est co-originale de la première, elle est concomitante. Nous ne pouvons pas échapper au sens (la signifiante). Par exemple, une chaise se montre toujours comme signifiante (s'asseoir dessus, monter dessus, la casser pour faire du feu...). Cette signifiante généralisée caractérise notre quotidien puisqu'elle renvoie au monde comme existential, le berceau de la signifiante est lui-même existential. La signifiante est familière au dasein. Elle lui permet de se comprendre comme un projet. Ce qui est en jeu dans l'apérité, c'est le pouvoir être. Heidegger insiste sur la solidarité entre la première et la deuxième modalité : il n'y a pas de situation qui ne soit pas perçue comme ancrage d'un projet et il n'y a pas de projet qui ne soit perçu comme ancré.

- Le discours (c'est un existentiel). L'articulation discursive dont Heidegger parle à propos du discours concerne à la fois le champ intrinsèquement signifiant de l'intra mondain, le monde comme horizon et le dasein qui est livré à sa propre possibilité d'être. Le langage est communication et est intrinsèquement référentiel.

On a désormais une vue d'ensemble des existentiels. Il faut maintenant en appréhender l'unité, le Souci. Heidegger prend appui sur l'angoisse (c'est à tort que l'on a insisté sur le caractère pathétique de l'analyse heideggerienne de l'angoisse).

L'angoisse n'est pas la peur. Heidegger s'interroge sur :

- 1° ce face à quoi on a peur
  - 2° la spécificité pour elle-même en tant qu'état
  - 3° ce pour quoi on a peur.
- 1° Ce face à quoi on a peur, c'est quelque chose ou quelqu'un d'intramondain, qui nous aborde comme menaçant. On retrouve les traits de l'étant ayant un certain sens. Ce qui nous fait peur se montre comme chargé d'une destination qui est la nuisance, qui vient d'une région inquiétante et vise toujours une sphère déterminée.
- Ce qui nous fait peur a pour caractéristique de faire planer une menace, qui est de l'ordre du possible, cela se présente comme chargé d'une nuisance qui peut nous atteindre mais qui peut aussi ne pas nous atteindre ; cette possibilité est constitutive de ce qui fait peur.
- 2° La peur en tant qu'état est caractérisée par l'apérité. Il ne s'agit pas d'une émotion : d'emblée, c'est un dévoilement (de ce qui est menaçant).
- 3° Ce pour quoi on a peur, c'est le dasein. L'apérité est en jeu : c'est se découvrir en péril, c'est se voir dans son abandon à soi-même. Toutefois, le dasein menacé n'est affecté de peur que dans la mesure où une menace concerne certaines de ses possibilités.

Dans la peur, il s'agit d'une menace intramondaine qui affecte le dasein dans ses propres possibilités.

### LES FACTEURS CONSTITUTIFS DE L'ANGOISSE, C'EST L'ÊTRE-AU-MONDE

1° Ce qui angoisse, ce n'est jamais un étant déterminé ; cela vient de nulle part. L'angoisse fait s'effondrer toute destination. Il y a effondre-

ment de tout l'intramondain. Dans cette espèce d'annihilation de l'angoisse quotidienne, c'est le monde même qui s'impose.

- 2° L'angoisse en tant qu'état est caractérisée par l'être-au-monde.
- 3° Ce pour quoi on a peur est l'être-au-monde ; puisque ce qui angoisse ne vient de nulle part, dans l'angoisse, toutes les possibilités déterminées s'effondrent. L'angoisse révèle à l'être-là (le dasein) son être-au-monde.

Cette analyse phénoménologique de l'angoisse manifeste le phénomène unitaire qui rassemble les différents existentiels.

Ce devant quoi le dasein s'angoisse est le fait d'être jeté au monde, c'est la facticité. L'angoisse révèle l'existence (être sur le mode d'une possibilité) dans sa facticité. L'angoisse arrache à la quotidienneté et isole le dasein sur ce qu'il a en propre ; elle révèle la possibilité de s'arracher au déclin (ce mode d'être qui consiste à s'appréhender soi-même par une réflexion émanant des autres étants).

L'angoisse révèle tout cela d'un seul coup (à la fois l'existentialité et la facticité) et, de ce fait, révèle le Souci. Le Souci, ce ne sont pas les ennuis, la préoccupation (qui sont intramondains) ; c'est le monde même et l'être-au-monde qui sont en jeu dans le Souci.

La seconde section de *Etre et Temps* : être-là et temporalité. La perspective de l'ouvrage est la compréhension de l'être ; cette compréhension est inhérente à l'étant que nous sommes. Mais tant que la détermination du mode d'être du dasein n'est pas vraiment radicale et originaire, l'élucidation de l'être ne peut être atteinte. L'acquis de la première section concernant les existentiels est insuffisant pour élucider la compréhension de l'être. C'est seulement par une radicalisation de l'analyse du Souci que l'élucidation de la compréhension de l'être va pouvoir se faire.

La question qui engage cette seconde section consistera à demander comment le Souci révèle ce qu'il a de plus propre. Mais d'abord, elle devra demander ce qui régit en totalité le Souci lui-même. La réponse sera : c'est l'être pour la mort (rapport à la mort) qui détermine le Souci. La mort est une dimension constitutive de l'existence elle-même. Exister, c'est être et s'appréhender comme intrinsèquement mortel, c'est s'appréhender comme fini au sens d'une dimension intrinsèquement constitutive (c'est la finitude).

Les trois dimensions du Souci sont :

- 1° Le fait d'être jeté dans le monde : c'est la facticité (par définition)
- 2° L'ouverture à la possibilité : c'est le projet
- 3° La proximité à l'égard d'autres étants que nous-mêmes.

Cette structure ouvre la voie à l'analyse du temps comme fondement de l'existence.

Chacune de ces trois dimensions a immédiatement une connotation temporelle : la première, le passé ; la deuxième, le futur ; la troisième, le présent.

De façon à comprendre la signification du temps, il faut une compréhension de la nature du Souci. Le Souci, dans son unité, est la relation entre ces trois dimensions.

Un phénomène apparaît dans sa totalité quand nous le délimitons. Quelles sont les limites de l'existence ? La réponse habituelle, c'est la naissance et la mort. Faut-il comprendre la naissance comme un terme initial et la mort comme un terme final entre lesquels l'existence persisterait à travers une série de moments sans être intérieurement affectée par l'un des deux termes (initial et final) ? Ainsi, aussitôt que nous existons, la naissance est passée et tant que nous n'avons pas cessé d'exister, la mort n'est rien. Non, cela ne concorde pas avec notre mode d'être appelé existence : nous sommes un projet qui est jeté au monde ; ainsi, notre naissance n'est pas un moment dépassé aussitôt que nous existons ; la mort n'est pas la limite externe de l'existence : elle pénètre intimement l'existence comme telle. L'existence inclut en elle-même, c'est-à-dire dans le pouvoir être qui la constitue, sa propre fin. Ainsi, le sens existentiel de la mort, selon Heidegger, est : « La mort est une manière d'être que le *dasein* assume dès qu'il est ».

Et voilà pour les deux premières dimensions du Souci. Mais qu'en est-il de la troisième ? La proximité avec d'autres étants, est-elle, elle aussi caractérisée par cette négativité ? (négativité : on est jeté dans une possibilité limitée ; le projet est limité puisque mortel). La plupart du temps, la proximité entraîne une prédominance de la préoccupation sur le Souci : la plupart du temps, le *dasein* se cache sa propre finitude (on meurt mais, moi, je ne meurs pas !).

Il faut dépasser le concept traditionnel du temps (concept partagé par la philosophie classique depuis Aristote et par le bon sens de la quotidienneté). Selon cette conception, le temps

est une succession illimitée de moments dans laquelle nous trouvons les moments qui furent mais ne sont plus, les moments qui ne sont pas encore et les moments qui sont maintenant. Cette succession est irréversible et mesurable. Ce concept n'a pas été forgé sur la base d'une analyse phénoménale de notre mode d'être, selon Heidegger. Notre existence est temporelle et elle temporalise ; le *dasein* se temporalise. Il existe de telle manière qu'il est à la fois ce qu'il a été et sa propre advenue, qu'il est capable d'anticiper sa propre fin, en tant que cette fin le définit comme mortel et qu'il est capable de reprendre ce qu'il a déjà été : eu égard à cela, il peut se représenter sa propre situation.

Si on considère maintenant le temps ordinaire, on voit que :

1° Il est dérivé du temps existentiel. La conception ordinaire révèle le temps existentiel ; sinon, ce serait quelque chose de tout à fait artificiel. Le sens commun révèle que les extases du temps (présent, passé, futur), nous les envisageons comme intrinsèquement dimensionnelles, c'est-à-dire comme portant en elles une extension. En effet, lorsque je dis « maintenant », cela peut tout aussi bien vouloir dire « durant cette heure-ci » que « en cet instant précis ».

2° Il recouvre le temps existentiel.

Si nous sommes intéressés à connaître le temps, c'est pour savoir comment nous allons nous arranger pour accomplir telle ou telle tâche ; le temps que nous relevons dans la vie quotidienne, c'est le temps pour faire quelque chose.

Tout comme l'intramondain recouvre le monde, le temps ordinaire recouvre le temps existentiel. Ainsi, le concept du temps, en s'écartant de la finitude, en vient à concevoir le temps comme une succession infinie et irréversible (il n'y a pas d'empiètements du passé sur l'avenir et vice-versa).

## CONCLUSION

Nous avons mis en évidence que la clinique psychiatrique et l'anthropologie philosophique s'interpénètrent et que la pratique de l'une n'est pas possible sans la connaissance de l'autre. Nous considérons l'angoisse comme le symptôme cardinal de la psychiatrie. Nous ne pouvons l'appréhender en ignorant ce qu'en dit la philosophie.

Les troubles de l'humeur sont de plus en plus fréquents. Comment pouvons nous les traiter sans savoir ce qu'est l'humeur ?

Ainsi, l'université reconquiert son authenticité. En tant qu'universitaire, je ne m'enferme pas dans ma discipline mais je m'ouvre aux travaux de tous.



## RÉFÉRENCES

1. J. BRUN, Platon et l'Académie, Presses Universitaires de France, Paris, 1983
2. F. CHATELET, La philosophie de Kant à Husserl, Editions Marabout, Verviers, 1979
3. A. DE WAELHENS, La philosophie de Martin Heidegger, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1942
4. A. DE WAELHENS, Existence et Signification, Editions Nauwelaerts, Louvain, 1958
5. A. DE WAELHENS, La philosophie et les expériences naturelles, Editions Martinus Nijhoff, La Haye, 1961
6. R. GARAUDY, Hegel, Editions Bordas, Paris, 1985
7. N. GRIMALDI, Le désir et le temps, Presses Universitaires de France, Paris, 1971
8. M. HEIDEGGER, L'Etre et le Temps, Editions Gallimard, Paris, 1964
9. J. HIPPOLYTE, Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit, Editions Aubier, Paris, 1946
10. J.P. LEFEBVRE et P. MACHEREY, Hegel et la société, Presses Universitaires de France, Paris, 1984
11. M. MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception, Editions Gallimard, Paris, 1945
12. P. RICOEUR, Histoire et Vérité, Editions du Seuil, Paris, 1955
13. P. RICOEUR, Temps et récit, Tome I, Editions du Seuil, Paris, 1983
14. R. SCHERER et A. LOTHAR KELKEL, Heidegger, Editions Seghers, Paris, 1973
15. Ch. WERNER, La philosophie grecque, Editions Payot, Paris, 1972