

L'INCONSCIENT ET CONSCIENCE DE SOI : MERLEAU-PONTY ENTRE PHÉNOMÉNOLOGIE ET PSYCHANALYSE

JAN PUC

Abstract

This paper addresses the question as to whether the psychoanalytic concept of the unconscious is compatible with the phenomenological notion of consciousness defined as self-awareness. This problem is approached by explicating various concepts that Merleau-Ponty used in his attempts at a reinterpretation of the psychoanalytic unconscious. At first, the paper focuses on Merleau-Ponty's position in the *Phenomenology of Perception*, which is specified by the concepts of bad faith, institution and body schema. After that, it is explained what are the implications of Merleau-Ponty's late conceptions of primordial symbolism and embodied intersubjectivity for the problem of the unconscious and its manifestation in the consciousness.

Introduction

Pour interpréter l'existence humaine, la phénoménologie et la psychanalyse partent de points de vue différents et se servent de concepts différents, à première vue elles pourraient donc sembler être plutôt concurrentes qu'alliées.¹ Depuis ses origines, la phénoménologie a toujours été une philosophie de la conscience conçue comme conscience de soi. Ainsi, elle n'admet pas l'existence de données et de processus mentaux inconscients qui constituent au contraire le domaine propre

¹ Cette étude a été créée au sein du Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences avec le soutien de Czech Grant Agency dans le cadre du projet 16-00994Y: « Performativita ve filosofii: kontexty, metody, důsledky » [« La performativité en philosophie : contextes, méthodes, conséquences »].

de recherche de la psychanalyse. La phénoménologie et la psychanalyse sembleraient donc être plus que des simples projets divergents de connaissance de soi, l'un se concentrant sur le domaine du conscient, l'autre sur celui de l'inconscient. Leurs réponses à la question de l'existence de l'inconscient, c'est-à-dire de contenus mentaux qui exercent une influence sur notre comportement et notre vécu sans que le sujet s'en rende compte, sont complètement opposées.

La question reste ouverte de savoir si ce refus par rapport à une notion forte d'inconscient représente un avantage ou un défaut. D'une part, certains auteurs considèrent l'inconscient psychanalytique comme un domaine auquel la réflexion phénoménologique, ayant pour but la découverte de renvois intentionnels, n'a pas accès. P. Ricoeur est un représentant classique de cette position – selon lui, la méthode phénoménologique husserlienne d'interprétation du sens implicite peut atteindre tout au plus le niveau du préconscient psychanalytique. Pour que la recherche pénètre jusqu'à l'inconscient, il faut une technique capable de faire face à la résistance par laquelle le sujet refoule les données psychiques. Selon Ricoeur, c'est la psychanalyse et non la phénoménologie qui représente une telle technique.²

D'autre part, l'on trouve notamment des chercheurs husserliens qui soutiennent que l'inconscient est en fait une forme spécifique de conscience que non seulement la phénoménologie peut décrire tout comme toute autre expérience, mais dont les présuppositions, en fin de compte, ne diffèrent aucunement des présuppositions de l'expérience ordinaire. Le problème de l'inconscient nous oblige donc tout au plus à élargir et à préciser certaines notions de la philosophie de la conscience, mais pas à changer complètement notre modèle de l'esprit, comme le proposait S. Freud. Dans ce sens, D. Zahavi nie explicitement que le problème de l'inconscient nous obligerait à abandonner la thèse de la conscience intérieure et préréflexive de notre propre vécu. On doit seulement comprendre qu'il existe des structures profondes de la conscience qui résistent à la réflexion, mais dont le sujet est quand même conscient de manière préréflexive.³ De façon similaire, R. Bernet remarque que l'inconscient se manifeste dans la conscience, à savoir par des fantasmes. Le fantasme représente un type d'expérience reproductive, grâce auquel le sujet prend conscience d'une autre expérience, même si celle-ci ne se trouve pas réellement dans son flux de conscience. C'est pour cette raison que dans le fantasme, même ce qui est refoulé par le sujet peut s'exprimer. Le fantasme représente

² Ricoeur Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 382 : « Le refoulement est une exclusion réelle que nulle phénoménologie de l'implicite, du co-visé, ne peut rejoindre. »

³ Zahavi Dan, *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston, Northwestern University Press, 1999, p. 211.

donc la manière de manifestation de l'inconscient et l'inconscient n'existe pas en dehors de cette manifestation dans la conscience.⁴

D'après Ricœur, la phénoménologie et la psychanalyse divergent. Au contraire, selon Zahavi et Bernet, la psychanalyse vise les mêmes expériences qu'étudie également la phénoménologie, et il est donc possible d'imaginer que la phénoménologie fonde la psychanalyse.⁵ M. Merleau-Ponty adopte une troisième position sur cette question. La phénoménologie et la psychanalyse convergent, mais il ne peut pas être question de fonder l'une dans l'autre.⁶ Ce qui empêche un tel projet, c'est avant tout le fait que la psychanalyse se concentre sur ce qui ne jouait pratiquement aucun rôle dans la phénoménologie husserlienne, comme par exemple la charge symbolique du corps humain. En même temps il est tout aussi faux de s'imaginer que la psychanalyse comprend clairement son sujet et qu'elle n'a pas besoin d'une critique philosophique de ses notions de base. C'est pour cette raison que Merleau-Ponty, dans une démarche typiquement phénoménologique, propose de rapporter les notions psychanalytiques à l'expérience qui s'y annonce. « L'inconscient » devient pour lui « l'index d'une énigme ».⁷ Pour répondre à ce rébus, Merleau-Ponty propose une thèse selon laquelle il faut comprendre la notion d'inconscient comme une des manifestations du « symbolisme primordial » caractéristique de notre vie corporelle.⁸

Dans cette étude, je montrerai les conséquences de cette réinterprétation de l'inconscient comme symbolisme corporel pour le problème de l'existence des vécus inconscients. Pour cela, il est essentiel de déterminer si le symbolisme primordial supprime ou s'il modifie seulement la conscience pré-réflexive de soi qui est par définition incompatible avec une notion forte d'inconscient. Cet article consiste en

⁴ Bernet Rudolf, « Husserls Begriff des Phantasiebewusstseins als Fundierung von Freuds Begriff des Unbewussten », in Jammé Christoph (dir.), *Grundlinien der Vernunftkritik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997, p. 299 : « Nichts ist in sich selbst unbewußt, sondern es ist stets unbewußt in bezug auf ein Bewußtes. »

⁵ Récemment, ce projet résonne fort bien entre de nombreux chercheurs. Cf. Smith Nicolas, *Towards a Phenomenology of Repression – A Husserlian Reply to the Freudian Challenge*, Stockholm, Acta Universitatis Stockholmiensis, 2010. Lohmar Dieter, Brudzińska Jagna (dir.), *Founding Psychoanalysis Phenomenologically. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*. Dordrecht, Springer, 2012. Karlsson Gunnar, *Psychoanalysis in a New Light*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

⁶ Merleau-Ponty Maurice, *Parcours deux 1951–1961*, Paris, Verdier, 2000, p. 283 : « L'accord de la phénoménologie et de la psychanalyse ne doit pas être compris comme si « phénomène » disait en clair ce que la psychanalyse avait dit confusément. C'est au contraire par ce qu'elle sous-entend ou dévoile à sa limite – par son contenu latent ou son inconscient – que la phénoménologie est en consonance avec la psychanalyse. »

⁷ *Idem*.

⁸ Merleau-Ponty M., *Parcours deux 1951–1961*, op. cit., pp. 69–70.

trois parties : d'abord je rapporterai brièvement les raisons pour lesquelles Sartre refuse la notion psychanalytique d'inconscient et je présenterai son concept de « mauvaise foi » qui est une conséquence directe de l'appréhension du sujet à partir de la conscience préréflexive de soi ; ensuite je me concentrerai sur la relation entre la notion modifiée de mauvaise foi, le cogito préréflexif et le schéma corporel dans la *Phénoménologie de la perception* ; finalement, je poserai la question de savoir de quelle manière le sujet se rapporte à soi-même d'après les cours *Le problème de la passivité* et qu'est-ce que cela implique pour la notion psychanalytique de l'inconscient.

1. L'inconscient comme mauvaise foi

J.-P. Sartre affirme que l'on peut mieux appréhender les phénomènes de la vie mentale qui ont motivé Freud d'introduire la notion d'inconscient comme des cas de « mauvaise foi » à travers laquelle le sujet se cache quelque chose que, d'une certaine manière, il savait déjà. Comme le remarque S. Gardner, il est utile de distinguer le sens étroit et le sens plus large de la notion de mauvaise foi.⁹ Dans un sens, Sartre décrit comme « de mauvaise foi » toute conscience de son propre vécu qui a pour but d'échapper à la conscience de son propre vécu. Cependant dans un sens plus large, la « mauvaise foi » contient tous les modes de comportement et tous les cas de conscience dans lesquels le sujet ne se conçoit pas comme conscience de soi mais plutôt comme une chose dans le monde. La mauvaise foi dans le premier sens représente un cas de la mauvaise foi dans le deuxième sens : le sujet se comporte envers le vécu auquel il veut échapper comme s'il s'agissait d'une chose.¹⁰

Sartre développe sa critique de l'inconscient sur l'exemple de la résistance de l'analysé lors de la psychanalyse. L'analyste explique la résistance par la tendance des contenus à rester refoulés dans l'inconscient. Freud nomme l'instance qui refoule les idées et qui résiste le censeur.¹¹ Le censeur reconnaît que certains vécus

⁹ Gardner Sebastian, *Sartre's Being and Nothingness. A Reader's Guide*, London, New York, Continuum, 2009, p. 174.

¹⁰ Entre les exemples utilisés par Sartre, cela ressort le plus clairement dans le cas de la femme qui n'est pas consciente de la motivation sexuelle du comportement de son partenaire. Lorsque l'homme touche sa main, elle ne le remarque pas. La main a cessé d'être, pour elle, un endroit qu'elle ressent et elle repose plutôt « inerte entre les mains chaudes de son partenaire : ni consentante ni résistante – une chose. » (Sartre Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 90.)

¹¹ Freud Sigmund, *Gesammelte Werke. Zehnter Band. Werke aus den Jahren 1913–1917*, Frankfurt am Main, Fischer, 1967, p. 271.

sont porteurs de pulsion et qu'ils sont donc en conflit soit avec les demandes de la réalité telles qu'elles sont perçues par le Moi, soit avec les demandes de la morale intériorisées qui forment le Surmoi.¹² C'est pour ces raisons qu'il empêche aux vécus d'entrer dans la (pré)conscience – il les refoule. Pendant l'analyse, le censeur joue un rôle similaire : lorsque l'interprétation de l'analyste se rapproche des idées refoulées, le censeur se manifeste sous forme de résistance à cette interprétation, à l'analyste ou bien à la thérapie dans son ensemble.

Le point de départ de Sartre est l'idée selon laquelle la psychanalyse introduit le concept d'inconscient pour expliquer la situation de mensonge envers soi-même et que le point névralgique de cette conception de mensonge envers soi-même consiste en la métaphore de censure. Cependant, Sartre souligne que la censure est une métaphore à double tranchant : d'un côté, elle montre clairement les démarches concrètes du mensonge envers soi-même telles qu'elles se déroulent dans l'esprit sans pour autant devenir explicitement conscientes, c'est-à-dire la reconnaissance du vécu comme représentant de la pulsion qui est en conflit avec l'identité morale, et la finalité de tout le processus qui assure que le conflit ne grandisse pas jusqu'à devenir une angoisse incontrôlable. D'un autre côté, en localisant l'action de refoulement dans une partie spécifique de l'esprit, on perd de vue la relation active du sujet envers lui-même, relation qu'il est impossible de remplacer simplement par une action des parties de l'esprit l'une sur l'autre. En d'autres mots, selon Sartre, la métaphore du censeur se conforme à la forme du mensonge intersubjectif, car elle décrit les relations intrapsychiques d'après un modèle de relations entre deux sujets. Selon cette métaphore, le refoulement est un « mensonge sans menteur ».¹³ Le sujet conscient est en fait victime, trompée par le censeur, sans participer lui-même au subterfuge. Le mensonge envers soi-même est donc expliqué d'une manière purement passive et le fait se perd que le censeur trompant n'est autre que le sujet lui-même.

Selon Sartre, une des conséquences involontaires de cette explication est un affaiblissement de l'unité du sujet qui est présupposée par la finalité du refoulement. Quelles sont les raisons de la censure ? Si l'on répond – en accord avec la psychanalyse – que le sujet cherche à éviter un accroissement d'angoisse dû à un conflit interne, nous ne soulignons pas la motivation d'une partie de l'esprit mais du sujet

¹² D'autres mobiles du mécanisme de défense sont également possibles. Hormis le conflit de la pulsion avec les demandes du Surmoi et les demandes de la réalité, Anna Freud mentionne également la défense contre la force de la pulsion et la défense contre un conflit entre différentes pulsions. Pour des raisons de simplicité, dans le texte présent, je ne me concentrerai que sur le premier cas. (Cf. Freud Anna, *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1936, pp. 64 sqq.)

¹³ Sartre J.-P., *L'être et le néant*, op. cit., p. 86.

en tant que tout. Les motifs des actions, et même des actions par lesquelles nous évitons nos propres vécus, ne peuvent être attribués, selon Sartre, qu'au sujet en tant que tel. Car si on les attribue à une partie spécifique du sujet, par exemple au censeur intérieur, cela a une de deux conséquences inacceptables : soit cette partie devient une deuxième personne au sein du sujet, soit on attribue des motifs à un mécanisme spécifique et on explique une fin comme s'il s'agissait d'un effet. Selon Sartre, ce n'est donc pas une partie du sujet, mais le sujet lui-même qui accomplit l'opération que la psychanalyse appelle « censure », c'est-à-dire l'identification des vécus permettant au sujet d'éviter ceux d'entre eux qui sont considérés comme inacceptables.

Pendant puisque Sartre conçoit le sujet comme conscience, il se doit d'expliquer purement au niveau de la conscience le phénomène psychique qui a mené Freud à introduire la notion d'inconscient. Il tente de le faire en distinguant deux manières dont le sujet conscient se rapporte à lui-même : l'acte réflexif de connaissance de soi et l'acte préreflexif non-thétique de conscience de soi. La conscience préreflexive de soi désigne la familiarité immédiate du sujet avec ce qu'il est en train de vivre et de faire, c'est-à-dire cette dimension du vécu grâce à laquelle le sujet est conscient de ce que c'est que de vivre telle expérience. Cette conscience de soi est une présupposition de la connaissance réflexive de soi, car si le sujet n'était pas déjà en contact avec soi-même avant l'acte de connaissance de soi, il ne saurait pas vers quoi tourner sa réflexion. Sartre se sert de cette distinction entre deux manières différentes de se rapporter à soi-même pour expliquer le mensonge envers soi-même comme mauvaise foi. La mauvaise foi veut dire que le sujet n'admet pas ce qu'il ressent. La connaissance de soi et la conscience de soi ne se rejoignent pas.

La différence entre la conscience préreflexive de soi et la connaissance réflexive de soi caractérise également deux conceptions différentes de l'inconscient. Les vécus que la réflexion ne trouve pas dans la conscience, mais qu'elle peut quand même présupposer comme causes aussi bien de comportement que d'autres vécus conscients, ne peuvent être décrits comme inconscients que dans le sens qu'ils s'opposent à la connaissance réflexive de soi. Ce défaut de la réflexion n'est pourtant pas une raison suffisante pour refuser à ces vécus la conscience de soi préreflexive et non-thétique. C'est exactement cette conscience de soi, par laquelle le sujet se rapporte à lui-même, qui est selon Sartre le vrai lieu où se décide la « censure » du vécu. Bien sûr, si le vécu est par principe conscience de soi, l'existence d'un inconscient au sens strict du terme est exclue.

En ce qui concerne la question de comment la conscience de soi peut expliquer le refoulement, Sartre essaye d'en donner un exemple sur les cas de frigidité,

où les femmes se dissimulent le plaisir pendant l'acte sexuel en détournant délibérément l'attention.¹⁴ Pour Sartre, il s'agit d'un cas exemplaire de mauvaise foi : « les efforts tentés pour ne pas adhérer au plaisir éprouvé impliquent la reconnaissance que le plaisir est éprouvé et que, précisément, ils l'impliquent pour le nier. »¹⁵ La frigidité, caractérisée par une absence de sentiments de plaisir sexuel et donc par une « lacune de conscience » (au sens freudien du terme), se montre en analyse plus détaillée comme une mauvaise foi de la conscience de soi qui reconnaît le plaisir qu'elle éprouve, mais uniquement pour pouvoir l'éviter.

2. L'inconscient comme conscience corporel

Merleau-Ponty se concentre explicitement sur le problème de l'inconscient dans le chapitre « Le corps comme être sexué » de sa *Phénoménologie de la perception*. Il décrit la nature de l'inconscient à partir de l'exemple d'un souvenir refoulé.¹⁶ Un homme qui n'arrive pas à se souvenir où il a rangé le livre offert par sa femme avec laquelle il se disputait depuis longtemps, le retrouve « avec une assurance somnambule » quelques mois plus tard, lorsque le souci de sa femme envers sa mère le remplit de gratitude.¹⁷ Merleau-Ponty accepte l'explication psychanalytique de ce cas, selon laquelle le manque de mémoire de l'homme est causé par sa colère envers sa femme.

En décrivant le refoulement, Merleau-Ponty reprend la notion de mauvaise foi et parle de « hypocrisie métaphysique » avec laquelle le sujet se trompe lui-même.¹⁸ Il semblerait donc que pour lui aussi, le refoulement est une inadéquation fonctionnelle et spontanée entre la réflexion et la conscience de soi. Cependant il y a une précision importante dans le texte de Merleau-Ponty : le sujet accomplit ce mensonge envers soi-même « par le moyen de la généralité » dans laquelle le vécu refoulé « s'enveloppe ». En effet, il ne rejette pas spécifiquement un seul vécu concret, mais plutôt toute une région contenant le vécu refoulé. Merleau-Ponty en déduit que pour que le sujet puisse devenir conscient des vécus concrets, « une adhésion générale à la zone de notre corps et de notre vie dont ils relèvent » est

¹⁴ Sartre justifie cette interprétation en renvoyant au travail de W. Stekel. (Cf. Stekel Wilhelm, *Störungen des Trieb- und Affektlebens*. 3. Band. *Die Geschlechtskälte der Frau, Eine Psychopathologie des weiblichen Liebeslebens*, Berlin, Urba, 1921.)

¹⁵ Sartre J.-P., *L'être et le néant*, op. cit., p. 89.

¹⁶ Merleau-Ponty Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1976, p. 189.

¹⁷ Freud Sigmund, *Gesammelte Werke*. *Vierter Band. Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, Frankfurt am Main, Fischer, pp. 155-156.

¹⁸ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 190.

nécessaire.¹⁹ Accepter une certaine région de la vie permet donc au sujet de former des vécus correspondants et la refuser le lui empêche.

Ainsi, Merleau-Ponty distingue entre le niveau d'attitudes existentielles générales et le niveau de vécus individuels auxquels l'attitude correspondante permet ou empêche de se former. La relation entre ces deux niveaux est précisée à l'aide de la notion d'expression mutuelle du corps et de l'existence, que Merleau-Ponty illustre par l'exemple du symptôme névrotique et précise par sa théorie de la sexualité. Une jeune femme à laquelle sa mère a interdit de se voir avec son amant devient progressivement aphone.²⁰ Son aphonie, en tant que manière radicale de s'extraire de la communication, est une expression de son refus de coexister avec d'autres personnes. Merleau-Ponty précise avec beaucoup d'attention ce qu'une telle expression de l'existence par un symptôme corporel importe. Dans un premier lieu, le corps n'exprime pas l'existence comme quelque chose d'externe qui pourrait exister même sans lui. L'expression corporelle est imprégnée de sens et l'existence en tant que signifiée ne peut exister sans le corps en tant que signifiant. Qui plus est, Merleau-Ponty affirme que le signe corporel est même « d'une certaine manière ce qu'il signifie ». ²¹ Le signe n'est donc pas quelque chose qui rend le sens signifié présent, il est sa présence réelle. Merleau-Ponty conclut que le corps exprime l'existence de même manière que la parole exprime la pensée. ²² Comme il précise dans le chapitre sur l'expression, la parole originelle « ne traduit pas une pensée déjà faite, mais l'accomplit. » ²³

Cette relation affecte également le refoulement. Dans le cas mentionné ci-dessus, le refus de l'homme est réalisé et précisé par le refoulement et le refoulement devient pour l'homme sa manière de se rapporter à sa femme. On peut imaginer que le livre offert n'est pas du tout le type d'attention que l'homme aimerait recevoir de la part de sa femme et peut représenter donc une expression symbolique de perte de contact intime. En oubliant le livre, et donc symboliquement également sa femme, quelque part, l'homme trouve une solution temporaire à son mécontentement, mais son attitude y est en même temps conservée.

Cependant Merleau-Ponty n'affirme pas seulement que l'existence s'exprime de manière corporelle, mais aussi que le corps s'exprime dans l'existence. Ce second « sens » d'expression se trouve précisé dans la relation entre la sexualité et

¹⁹ *Ibid.*, p. 189.

²⁰ L'exemple est tiré d'un cours de L. Binswanger. (Cf. Binswanger Ludwig, « Über Psychotherapie (Möglichkeit und Tatsächlichkeit psychotherapeutischer Wirkung) », in *Der Nervenarzt*, 8/3, 1935, pp. 113–121, 180–189.)

²¹ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 188.

²² *Ibid.*, p. 193.

²³ *Ibid.*, p. 207.

le comportement ou la perception. Déjà dans la *Phénoménologie de la perception*, il y a une relation d'institution entre désir et existence. Il est possible de décrire l'institution de manière générale comme une sorte de conditionnement où ce qui est conditionné reprend ce qui conditionne et en transforme le sens. D'un point de vue sémantique, « l'institution » est proche de « l'intégration ». ²⁴ Ce qui institue ne disparaît pas, mais reste conservé, transformé, dans ce qui a été conditionné. Et ce qui a été institué développe son fondement de sa propre manière, sans toutefois en devenir indépendant, et ce non seulement en ce qui concerne son existence, mais aussi sa signification. L'existence dépasse son fondement tout en le développant. Dans le cas de la sexualité, cela veut dire qu'une certaine attitude générale reprend le désir sexuel et le réalise à sa propre manière. Merleau-Ponty ne présente pas grand nombre d'exemples concrets, mais nous pouvons nous rapporter à celui utilisé par Freud pour décrire la relation entre refoulement et répétition : l'analysé ne se souvient pas « d'avoir échoué, impuissant et perdu, lors de ses recherches sexuelles enfantines, il parle toutefois sans cesse d'idées et de rêves confus, il se plaint de ne rien réussir et maintient que son destin est de ne jamais mener quoi que ce soit à bout. » ²⁵ Dans ce cas, il ne s'agit pas de ce que chaque projet individuel auquel la personne s'intègre soit motivé par le désir d'atteindre un plaisir sexuel. C'est plutôt son comportement adulte dans des domaines qui n'ont rien à voir avec le désir sexuel qui reprend une *forme* qui s'est fixée dans sa vie dans le cadre d'une situation érotique. À partir de là, il est possible de dire que la forme préférée de comportement de l'analysé reproduit une certaine expérience sexuelle, par exemple une tendance d'aborder des projets qu'il ne saura mener à terme, et reflète donc son expérimentation sexuelle insatisfaisante. La sexualité est « constamment présente comme une atmosphère, » dit Merleau-Ponty, ²⁶ car elle a participé à la création des normes de comportement.

Merleau-Ponty continue en précisant dans quel sens la sexualité se reflète dans l'expérience qu'elle fonde : la relation entre le désir et les normes de comportement et de perception est la même qu'entre l'excitation sexuelle et les images de rêve manifestes. En rêve, le désir devient image, par exemple l'excitation devient l'image d'un mur que le rêveur essaye de franchir. L'image est symbole du désir en ce sens que le sujet rêveur désire littéralement à travers l'image. En conséquence,

²⁴ Dans la *Structure du comportement*, Merleau-Ponty décrit la relation du comportement à la pulsion sexuelle comme réorganisation en une nouvelle totalité, dans laquelle la base vitale du comportement en tant que telle disparaît. Dans la *Phénoménologie de la perception*, au contraire, il souligne qu'une telle intégration ne peut pas se détacher de sa base et que donc le désir ne disparaît jamais vraiment. (Cf. Merleau-Ponty Maurice, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1967, p. 194.)

²⁵ Freud S., *Gesammelte Werke. Zehnter Band. Werke aus den Jahren 1913–1917*, op. cit., p. 129.

²⁶ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 196.

il est impossible, d'après Merleau-Ponty, de dire que le désir est inconscient : nous ne pouvons pas dire que le sujet a d'abord ressenti l'excitation qu'il a ensuite transposée en image. En rêve, le désir n'existe que comme toujours déjà manifesté en image. Il est même impossible de dire que le désir trouve d'abord une expression adéquate dans une pensée refoulée qu'il masque ensuite par image pour la faire passer par la censure. Pour Merleau-Ponty, l'image en rêve est ambiguë, car elle possède une signification littérale, mais aussi exprime, de manière indirecte, le désir. Cependant elle n'est pas le résultat de pensées refoulées qui seraient ensuite déformées. Les notions telles que condensation et déplacement, que Freud utilise pour délimiter le travail de rêve,²⁷ sont le produit d'une réflexion analytique qui a pour but de traduire l'image du rêve en un ensemble de pensées univoques. *En ce qui concerne leur forme*, les « pensées latentes » inconscientes sont le produit de l'analyse. Mais si nous nous posons la question comment nous vivons nos rêves avant qu'ils ne deviennent sujets d'une interprétation psychanalytique, l'analyse combinatoire des pensées latentes ne nous offre pas une réponse satisfaisante. Si le sujet désire par le rêve, il vit l'un à travers l'autre, les deux éléments forment alors une unité symbolique et ambivalente.

Ainsi, Merleau-Ponty refuse la notion d'inconscient et la remplace par la notion de conscience ambivalente qui n'exprime pas uniquement une signification littérale et explicite, mais également les attitudes et affections vécues. Dans le chapitre sur la sexualité, il conclut son analyse en subordonnant cette ambivalence de la conscience symbolique à la notion plus large de « transposition tacite » du schéma corporel. Le schéma corporel, qui est à l'origine une notion neurologique, désigne le fondement sensorimoteur et intersensoriel de l'expérience qui représente pour Merleau-Ponty la base du fonctionnement du corps. Un exemple de transposition tacite est par exemple le dessin « d'après le modèle » lors duquel nous laissons le regard mener la main au lieu de déplacer notre attention vers le dessin naissant en dessinant le modèle d'après la mémoire.²⁸ Cette adaptation à la perception actuelle par le mouvement est basée sur un système de règles qui régissent la traduction. Le regard et le mouvement ont la même valeur pour le sujet. Le corps, pour autant qu'il exécute cette transposition, n'est pas conscient dans le sens courant du terme, mais n'est pas non plus inconscient dans le sens d'idées refoulées. Le schéma corporel est fait d'instructions pratiques implicites qui organisent l'expérience et, de ce fait, s'expriment et deviennent conscientes de

²⁷ Freud Sigmund, *Gesammelte Werke. Zweiter und Dritter Band. Die Traumdeutung. Über den Traum*, Frankfurt am Main, Fischer, 1961, p. 283sqq.

²⁸ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, pp. 153–154.

la même manière que s'expriment les règles d'un sport en jouant ou les règles de grammaire en parlant.

Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty analyse donc le refoulement à l'aide des concepts de mauvaise foi, d'expression corporelle de l'existence, de fondement des normes de comportement dans le désir et de schéma corporel. Le schéma corporel et l'expression représentent deux aspects de la conception merleau-pontienne du corps. Il est par contre beaucoup moins facile de dire quelle est la relation entre l'expression corporelle et la mauvaise foi. Chez Sartre, la conception du refoulement comme mauvaise foi était une conséquence directe de sa doctrine de la conscience préréflexive de soi. Merleau-Ponty accepte également cette notion de subjectivité sous le nom de « cogito tacite ». Il définit même le cogito tacite de la même manière que Sartre, c'est-à-dire comme « pur sentiment de soi ».²⁹ Cependant, la *Phénoménologie de la perception* n'offre pas d'explication sur la relation entre le cogito tacite et les transpositions tacites du schéma corporel.

Ce manque de clarté se reflète nécessairement aussi dans l'interprétation merleau-pontienne de l'inconscient. Cela est particulièrement clair dans deux arguments différents à l'aide desquels il s'attaque au problème de l'existence de pensées latentes inconscientes. D'une part, il présente un argument presque sartrien selon lequel le refoulement présuppose une « reconnaissance aveugle » du fait que l'expérience en question fait partie d'une région refusée de la vie. Dans ce cas, la pensée latente « inconsciente » serait consciente de manière préréflexive, même si – et c'est ici que Merleau-Ponty dépasse le cadre de l'interprétation de Sartre – uniquement dans ses caractéristiques générales. D'autre part, Merleau-Ponty affirme que, comme le désir dans les images de rêve, les pensées latentes sont exprimées de manière indirecte. Cet inconscient est ainsi quelque chose dont le sujet n'est pas conscient de manière immédiate ; il est plutôt en contact avec cet inconscient grâce au fait qu'il l'exprime de manière corporelle. Dans le premier cas, la notion d'inconscient est refusée à partir du cogito préréflexif, dans le deuxième à partir des notions d'expression et de schéma corporels. Il semble que dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty ne se rendait pas encore compte que ces deux arguments fonctionnent indépendamment et qu'il est même possible de se demander s'ils sont compatibles.

²⁹ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 462.

3. L'inconscient comme symbolisme primordial

Merleau-Ponty revient sur le sujet de l'inconscient dans ses cours intitulés *Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire* qui sont en grande partie un commentaire sur Freud. À partir d'exemples de rêves, de délires, d'hallucinations et de relations interpersonnelles, Merleau-Ponty élabore sa théorie du symbolisme primordial qui se distingue non seulement de la conception sartrienne de l'inconscient comme mauvaise foi, mais également du modèle freudien de censure. Déjà dans la *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty refusait que la relation du désir à l'image manifeste du rêve puisse passer par une pensée de rêve latente refoulée par le sujet. Maintenant, il refuse non seulement l'existence de pensées latentes refoulées, mais même le modèle de l'esprit qui nous force à pré-supposer ces pensées latentes. L'expression symbolique n'est pas *seulement* le retour du refoulé, c'est-à-dire un moyen de tromper le censeur, il s'agit d'une forme originelle de comportement corporel.

Dans les cours *Le problème de la passivité*, contrairement à la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty ne souligne pas la productivité de l'expression mais principalement sa polyvalence. Le comportement n'est pas l'expression d'une seule signification, mais de tout un entrelacs de relations, surtout envers d'autres personnes, que Merleau-Ponty appelle « matrice symbolique ».³⁰ La notion de symbolisme ne vise donc pas le fait que le comportement est une double unité d'expression et de vécu, par exemple que le poing serré exprime la colère et en même temps est cette colère. Ce que le comportement exprime n'est pas une expérience individuelle, mais un « schéma praxique », c'est-à-dire une norme dont le comportement est issu.³¹ D'après Merleau-Ponty, l'inconscient est une modulation des normes praxiques du comportement et non un ensemble de représentations cachées. Ce que Freud a appelé les pensées latentes sont en réalité des normes de production symbolique.

Cette interprétation permet à Merleau-Ponty d'expliquer pourquoi certains processus mentaux échappent à la conscience réflexive sans qu'il soit forcé de dire

³⁰ Merleau-Ponty Maurice, *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 223 : « L'inconscient est matrice symbolique laissée par l'événement. »

³¹ Merleau-Ponty M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire, op. cit.*, p. 260 : « L'inconscient est notre schéma praxique, où tout s'inscrit en schillings et pences. » Ce sont H. Head et G. M. Holmes qui se sont servi de la métaphore du taximètre, qui exprime la distance en schillings et pences, pour décrire le fonctionnement du schéma corporel, ou plus exactement postural. (Cf. Head Henry, Holmes Gordon, « Sensory disturbances from cerebral lesions », in *Brain*, 34, 1911-1912, p. 187.)

qu'il s'agit de vécus refoulés. Il éclaircit sa position en se servant d'exemples issus de Freud ; un de ces exemples est celui de Dora, âgée de dix-neuf ans, qui fut analysée par Freud pendant trois mois pour cause de névrose hystérique.³² D'après l'interprétation de Freud, les crises de toux de Dora, accompagnées d'aphonie, avait plusieurs causes : elles expriment la futilité de la parole en l'absence de l'homme qu'elle désire secrètement ; elles sont devenues un moyen de détourner son père de sa maîtresse, ou du moins de le punir pour sa relation extra-maritale ; mais au plus profond, elles sont l'expression d'un fantasme sexuel inconscient lié à son père.³³ C'est justement sur ce dernier point que se concentre l'interprétation de Merleau-Ponty. « L'amour refoulé » pour le père n'est pas un vécu caché qui aurait des répercussions au niveau du comportement conscient, mais plutôt une norme qui régit le comportement, y compris les symptômes. La relation envers le père n'est donc pas présente dans le comportement de Dora comme un fantasme (refoulé), mais comme une matrice qui donne une signification symbolique aux comportements et aux vécus individuels. Dora aime son père en aimant « à travers lui » et c'est exactement pour ça qu'elle n'est pas consciente du fait qu'elle l'aime.³⁴ Merleau-Ponty conclut : « l'amour primordial est ignorance de l'amour. »³⁵

L'interprétation merleau-pontienne de l'inconscient comme matrice symbolique et schéma praxique ne se limite cependant pas uniquement aux symptômes névrotiques et aux rêves qui sont, en tant que cas de « retour du refoulé », propices à l'interprétation symbolique, mais elle incorpore également les mécanismes de défense qui, dans la vie psychique, réalisent le refoulement. Dora se plaint qu'elle est toujours obligée de penser à la relation entre son père et madame K et qu'elle n'est pas capable de contrôler ses reproches. Freud interprète ce renforcement d'une pensée consciente comme une formation réactive – la pensée rigide cache une pensée inconsciente contraire.³⁶ Les reproches envers le père, qui trahissent également la jalousie de Dora envers madame K, cachent des sentiments

³² Freud Sigmund, *Gesammelte Werke. Fünfter Band. Werke aus den Jahren 1904–1905*, Frankfurt am Main, Fischer, 1968, pp. 161–286.

³³ *Ibid.*, pp. 199, 201–202, 206.

³⁴ Merleau-Ponty va encore plus loin – il interprète l'amour de Dora pour son père comme une identification : « aimer son père [veut dire] aimer ce qu'il aime ». Contrairement à ça, Freud affirme qu'à travers son comportement jaloux et ses fantasmes inconscients, Dora s'identifie à sa mère et à la maîtresse de son père. L'amour n'est donc pas la reprise de l'amour ou de la position de la personne aimée, il crée immédiatement un triangle. (Cf. Merleau-Ponty M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire, op. cit.*, p. 239. Freud S., *Gesammelte Werke. Fünfter Band. Werke aus den Jahren 1904–1905, op. cit.*, p. 216.)

³⁵ Merleau-Ponty M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire, op. cit.*, p. 217.

³⁶ Freud S., *Gesammelte Werke. Fünfter Band. Werke aus den Jahren 1904–1905, op. cit.*, p. 215.

homosexuels envers cette femme accompagnés de jalousie envers son père. Ainsi, le reproche au père « tu m'as sacrifié pour pouvoir être avec elle » cache en réalité ce reproche à sa maîtresse : « tu m'as sacrifié pour pouvoir être avec lui ». Dans le cas de Dora, cette pensée refoulée se manifeste de trois manières : Premièrement, Dora est inconséquente dans son comportement et dans son vécu. Elle est fâchée uniquement contre son père et pas du tout contre madame K qui le lui a pris. Deuxièmement, les reproches au père sont plus forts et plus pressants, et ce de manière évidente. Finalement, en rêve, Dora retrouve des symboles d'amour homosexuel.

Pour Merleau-Ponty, ce mécanisme de défense n'est pas uniquement le refoulement d'un vécu ou d'un schéma de comportement individuel, mais surtout l'adoption d'une certaine position dans le monde intersubjectif. Il base cette interprétation sur le modèle psychanalytique de l'amour, dont l'exemple le plus connu est le complexe d'Œdipe : l'amour est l'identification à la personne qui aime la même personne que le sujet.³⁷ X aime Y et s'identifie donc par là à Z qui aussi aime Y. À cause de son désir envers le père, Dora s'identifie et à sa propre mère, et à la maîtresse de son père.³⁸ Ce type d'intersubjectivité, que Merleau-Ponty nomme intercorporéité, est différent des deux notions traditionnelles qui, dans la phénoménologie, servent à expliquer la relation envers autrui.³⁹ Il ne s'agit pas de relation dyadique que l'on associe d'habitude à la notion d' « empathie », car dans le cas de Dora, la relation envers une personne transforme directement également les relations envers d'autres. Il ne s'agit pas non plus d'identification avec un groupe, par exemple la famille, qui formerait un sujet collectif. L'intercorporéité n'est donc ni je-tu, ni je-nous, mais relation du je à un système ou dans un système de relations interpersonnelles.

C'est de ce point de vue que Merleau-Ponty approche la question de la manifestation des vécus refoulés. La réaction de défense ne peut pas être un symbole du vécu que le sujet essaye d'évader en le refoulant au même titre que le sont le rêve, le symptôme ou le comportement symptomatique. Elle peut être toutefois le symbole de la position dans un système de relations interpersonnelles entrelacées et l'impact de cette réaction de défense sur les relations nous permet également d'entrevoir les vécus refoulés et le schéma qui les régit. L'amour de Dora pour son père est une identification avec la mère et avec madame K et son oscillation a donc

³⁷ Merleau-Ponty M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire*, op. cit., pp. 239-240.

³⁸ Freud S., *Gesammelte Werke. Fünfter Band. Werke aus den Jahren 1904-1905*, op. cit., p. 216.

³⁹ Merleau-Ponty M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire*, op. cit., p. 246 : « La psychanalyse est bien, en dernière analyse, psychanalyse existentielle, mais non pas au sens de Sartre, mais comme révélation de l'intercorporéité, tel qu'il est réalisé par chacun, du système symbolique installé dans notre machine à vivre. »

des conséquences concrètes pour la relation de Dora envers ces deux femmes. Merleau-Ponty affirme : « Masques et illusions [sont] fondés sur promiscuité et donc ne sont pas tout à fait masques et illusions. »⁴⁰ La dissimulation de l'amour de Dora envers madame K à l'aide de reproches adressés au père ne constitue pas l'effacement d'un vécu individuel, mais représente plutôt un changement de relations envers toutes les personnes auxquelles cet amour est lié. Et c'est exactement cette « nouvelle forme » du champ intersubjectif qui nous fait savoir qu'un refoulement a eu lieu.⁴¹ Merleau-Ponty n'admet donc pas l'existence de vécus refoulés inexprimés, réalisant ainsi le principe général de la phénoménologie d'après lequel tout être doit se manifester. Cependant pour satisfaire à cette demande philosophique, il se sert d'une idée purement structuraliste – la signification d'un vécu donné dépend de sa position dans le cadre d'un système plus large.

Pour répondre maintenant à la question de la relation de la conscience de soi et de l'inconscient dans les cours *Le problème de la passivité* de Merleau-Ponty, nous devons d'abord éclaircir les conséquences de sa conception du comportement comme matrice symbolique et schéma praxique sur la notion de conscience préreflexive de soi.

Si l'on définit le sujet comme schéma praxique, il n'est plus possible de l'interpréter simplement comme ensemble de vécus, ou même comme flux de vécus, car les vécus décrivent quelque chose d'individuel tandis que le schéma est général. Outre sa définition de l'être vivant comme un certain style de comportement, c'est-à-dire comme un universel non-conceptuel qui donne une cohérence aux manifestations et aux vécus individuels, Merleau-Ponty le définit également – conformément à la tradition – par sa relation à soi-même. Cette deuxième caractéristique est précisée par la notion de matrice symbolique qui veut dire que le moi est une position dans une structure de relations interpersonnelles et qu'il est donc nécessaire « que je sois aussi autrui et qu'il soit aussi moi. »⁴² Cet entrelacs avec les autres, que Merleau-Ponty appelle également « projection et introjection », n'est pas l'annihilation de la perspective du moi dans une identification avec les autres ou dans un anonymat partagé. Il s'agit plutôt de se vivre dans le miroir des autres, c'est-à-dire en relation avec eux. La notion de symbolisme primordial sert donc à délimiter un certain type de relation envers soi-même – à travers une relation

⁴⁰ *Ibid.*, p. 240.

⁴¹ Cette idée demanderait certainement d'être mieux illustrée par des exemples. Strictement parlant, l'amour envers madame K devrait se refléter au moins dans l'identification de Dora avec son père. C'est peut-être pour ça que Merleau-Ponty dit que l'amour est identification avec la personne aimée.

⁴² Merleau-Ponty M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire*, op. cit., p. 162.

envers les autres. Une telle interprétation de la relation envers soi-même ne s'accorde pas avec l'interprétation de la conscience de soi comme sentiment immédiat de soi-même, car le sentiment de soi-même n'est pas créé par l'intermédiaire d'autrui.

La question reste ouverte de savoir si l'on peut encore appeler conscience de soi une relation envers soi-même qui passe par un intermédiaire. Peut-on être préréflexivement conscient non seulement de vécus individuels, mais également de schémas praxiques de comportement qui s'expriment de manière indirecte dans les relations envers les autres ? Dora est-elle préréflexivement *consciente* de son amour pour son père ou pour madame K ? Je pense pour ma part que la notion de conscience préréflexive de soi n'exclut pas cette sorte d'élargissement, mais ne l'encourage pas non plus. Plutôt, elle n'arrive tout simplement pas à saisir cet entrelacs du propre et de l'autre si important pour Merleau-Ponty.

Conclusion

Quelles sont les conséquences de ces réflexions pour la notion psychanalytique d'inconscient ? La notion de conscience préréflexive de soi est une conceptualisation de la subjectivité de l'expérience – elle exprime le fait que le sujet a une certaine conscience de ce que cela veut dire de vivre un vécu donné. Dans un certain sens, l'approche de Sartre est irréfutable : même le sujet psychanalytique a une idée vague de ce que c'est que de vivre dans un monde contrôlé par le refoulement, même s'il ne s'aperçoit pas qu'il refoule quelque chose. Toutefois, il n'est pas possible de dire que le sujet reconnaît intérieurement le vécu refoulé comme son propre vécu et qu'il fait donc preuve de mauvaise foi. Comme le montre Merleau-Ponty, les vécus refoulés ne se trouvent pas dans les tréfonds de la pensée ou le sujet pourrait les reconnaître immédiatement, bien que de manière préréflexive, mais sont plutôt dispersés dans la structure du monde intersubjectif ou ils existent plus comme schéma de comportement que comme vécus individuels. Il est cependant important de tenir compte du fait que cet argument n'est pas dirigé en premier lieu contre la notion de refoulement mais plutôt contre la notion de vécu. Merleau-Ponty définit le sujet par sa relation à lui-même, mais il précise celle-ci grâce à la notion neurologique de schéma corporel et celle, structuraliste, de matrice symbolique. La psychanalyse ne participe à cette transformation du sujet que marginalement, puisque Merleau-Ponty se sert des exemples qu'elle fournit, mais rejette le modèle psychanalytique de l'esprit scindé en deux par le refoulement. Les conséquences de sa conception de vie corporelle sont visibles sur toutes les

expériences, y compris celles qui sont refoulées, mais c'est exactement pour cela qu'elle ne concerne pas spécifiquement le refoulement. Tandis que la psychanalyse se concentre sur le fait qu'à cause de conflits internes, le sujet cherche à éviter de prendre conscience de certains contenus mentaux, Merleau-Ponty se concentre sur le fait que la vie corporelle, qu'elle soit refoulée ou pas, résiste à la prise de conscience. Si la psychanalyse a donc contribué à la révision de la notion du sujet dans la philosophie de Merleau-Ponty, ce n'est pas vraiment par la notion d'inconscient, mais plutôt par sa conception de l'intersubjectivité.

Jan Puc est Docteur en Philosophie qui travaille à l'Université Palacký de Olomouc. Sa recherche actuelle se concentre sur la relation entre phénoménologie et psychanalyse. Ses autres principaux intérêts de recherche sont les questions de conceptualisation de pleine conscience, créativité et corporéité humaine.
E-mail : jan.puc@seznam.cz