

Existence et affectivité

(Rolf Kühn, *Logothérapie et phénoménologie*, L'Harmattan 2015, pp. 105-126)

Dans la mesure où l'on cherche maintenant une réponse phénoménologique à la question du lien précis qui noue effectivement l'existence à l'affectivité, on rencontre aussitôt une problématique de fond qui suscite un éclaircissement préalable du rapport entre la psychologie et la philosophie en général. Les connaissances psychologiques restent des simples faits même là où la psychologie se réfère à une philosophie pour son fondement propre comme chez Viktor Frankl. Car tout fait demeure empirique, eu égard à la tentative philosophique d'examiner les conditions du factuel dans leur possibilité même, c'est-à-dire indépendamment d'une réalité empirique déterminée. Si donc la psychologie, en tant que science humaine et naturelle à la fois, veut affirmer des énoncés transcendants, elle quitte son horizon méthodologiquement circonscrit et ne peut plus alors justifier ses affirmations ultimes. C'est le cas pour le contexte choisi ici, à savoir la réalité du sujet et de la personne à partir des philosophies contemporaines qui ont congédié ces deux dernières notions depuis leur fondation même. Cela pose un problème spécifique par rapport à la logothérapie, car d'un côté elle conserve la notion de *personne* et d'autre part elle avance vers une *relationnalité* pure sans base substantielle, comme nous l'avons vu. Cette identité est formelle selon Frankl : « L'homme a donc toujours la liberté ; [...] il peut en prendre conscience – il faut alors la lui rendre consciente. Ce but est celui que se fixe l'analyse existentielle [...] et faire appel à la liberté qui est alors devenue consciente, est la tâche de la forme psychothérapeutique de l'analyse existentielle que représente la logothérapie. [...] Le spirituel est déjà justement ex definitione ce qu'il y a de libre en l'homme. Nous appelons personne d'emblée, en général, celle seule qui peut se comporter librement par rapport à un état de fait, quel que soit. »¹

Cette dernière approche n'est pas à mettre en question principiellement, mais on peut s'interroger si certains cadres méthodologiques et notionnels ne gardent pas les traces d'une dichotomie à dépasser phénoménologiquement, comme par exemple le rapport entre Ça/Moi, affectivité/intentionnalité, manifestation/dimensionnalité ou être-là/être-tel. Ces données initiales pour la logothérapie font que l'être spirituel de la personne est certes un être *individué* (Einmaligkeit) c'est-à-dire « ni divisible ni additionnable », mais plutôt un intégral au caractère unique. En d'autres termes, l'unicité (Einzigkeit) est davantage exprimée par une négation – *insummabile* absolu – que par une véritable unité originare en tant qu'immanence

¹ V.E. Frankl, *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie* (1975), Berne, Huber, 4^e éd. 2005, p. 143.

réelle sans aucun écart. Si Frankl précise sa compréhension du *principium individuationis* alors par des emprunts éclectiques à l'*apperception synthétique* de Kant ou à l'*haecceitas* scolastique, il se sert de notions traditionnelles qui conservent bien l'idée de synthèse ou d'individuation comme rapport entre être général/étant singulier.² Même la conception plus récente de fulguration, transparence, plasticité ou expression individuelles ne nous disent pas plus l'essentiel d'une unité vivante : « Nous ne savons donc pas d'où le spirituel, l'esprit personnel [individuel], vient s'ajouter au corporel psychique organismique ; mais une chose est sûre : il ne procède absolument pas des chromosomes. »³ La *noologie négative* que nous avons déjà rencontrée au sujet de la mort et une survie infinie inconsciente joue donc également pour l'individuation subjective à l'origine de notre existence, ce qui est justement problématique dans le sens où une unité non manifestée au départ d'une analyse se retrouve difficilement – ou même pas du tout – en cours de route de l'argumentation tout en voulant défendre un humanisme de l'intégralité personnelle.⁴

1) *Phénoménologie de la subjectivité et psychologie*

Depuis Descartes et Kant, le *sujet* désigne le support de l'acte réflexif ou de la conscience dans le sens du *Je pense*. La *personne* désigne plus volontiers par contre, dans cette tradition philosophique moderne, le sujet des actes de liberté se référant surtout à une philosophie éthique, autrement dit la *personne* est l'instance d'une auto-obligation exprimée par le *Je dois* pratique. Ce Devoir garantit la dignité transcendante de toute personne unique qui, d'après Kant, obéit à un impératif catégorique d'humanité et qui trace ainsi ses frontières par rapport à des mobiles intéressés purement subjectifs ou même pathologiques. Si Max Scheler⁵ fait découler finalement tout acte intentionnel d'un tel centre personnel à la fois vital, psychique et spirituel, il s'enracine, en dernière analyse, en un fond religieux et métaphysique qui est dû à son néo-augustinisme : la personne ne se pose pas d'elle-même, comme chez Kant, mais elle actualise une Transcendance de nature pancosmique qui est susceptible de rendre également possible la liberté humaine. Heidegger⁶ a soulevé une critique phénoménologique fondamentale, tant à l'égard du sujet que de la personne, dont il faut tenir compte pour la logothérapie dans la mesure où l'être, en tant qu'Ouverture qui permet le *Da-sein*, ne tolère plus aucun support substantiel métaphysique. Car un tel support, dans sa durée

² Cf. *ibid.*, p. 116.

³ *Ibid.*, p. 118.

⁴ Pour la discussion d'une unité individuelle au sens d'une ipséité vivante sans équivoque, cf. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 49sq., 137sq. et 163sq.

⁵ Cf. *La situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier 1979, p. 54 et. 83; *L'homme et l'histoire*, Paris, Aubier 1975, p. 187.

⁶ Cf. *Grundprobleme der Phänomenologie* (Gesamtausgabe 24), Francfort/M., Klostermann, 1975, p. 177sq.

supposée stable, rendrait le sujet pareil à une chose qui serait simplement « sous la main » (vorhanden), au lieu d'être une ek-sistence véritable. Toute analyse existentielle de la personne, comme précisément l'*Existenzanalyse* de Viktor E. Frankl, qui n'intègre pas cette critique ou « destruction métaphysique » heideggerienne, reste à l'intérieur d'une phénoménologie purement descriptive au sens d'une perception toute triviale et extérieure dont les résultats ne peuvent revêtir que le statut d'une pseudo-transcendentalité finalement. Sur le plan psychologique, il est plus que douteux alors, si la psychologie en général peut concevoir la notion d'une *ek-sistence* pure qui implique seulement une détermination phénoménologique *en tant que* relation, autrement dit sans contenus factuels empiriques. Or, c'est justement la détermination d'une *relation* pure qui permettrait aussi une *acceptation de soi* plus approfondie, comme il faudra le montrer par la suite, car en principe Frankl accepte l'idée formelle d'une relation ontologique qui serait implicitement une vie infinie et inconsciente, comme nous l'avons vu dernièrement au sujet du rapport entre mort et personne spirituelle.

Une phénoménologie de la vie qui radicalise encore ces ultimes exigences ontologiques de Heidegger lui-même, pousse également la critique du sujet plus loin, et cela dans la mesure où la dimension de l'ek-sistence ne peut présenter, pour l'auto-apparaître du paraître (c'est-à-dire pour la vie radicalement immanente ou passible) un champ phénoménologique approprié. Par conséquent, la personne *vivante* aussi ne peut trouver son éclaircissement ultime que dans une *naissance transcendante* qui n'est plus accessible à aucune expérience empirique et qui, alors, ne peut être identifiée avec l'*homme* perceptible, sans tomber pour autant, par cette vue, dans une irrationalité philosophique ou dans un mysticisme quelconque. C'est seulement avec la rigueur propre à une phénoménologie radicale de la vie que l'on arrive à saisir cet archi-fait transcendantal que la personne se trouve infailliblement donnée à elle-même à partir du *se-donner* de la vie et par celui-ci seul. Une telle phénoménologie de la vie ne s'accorde donc avec tout mode d'exister que dans la mesure où toute attitude existentielle, en tant qu'accomplissement (Vollzug), présuppose logiquement, et donc aussi ontologiquement, une modalisation pratique ou affective de la vie elle-même. Car, d'après nos analyses précédentes on comprend que le passage passible comme modalisation de la vie rend possible tout acte d'exister, puisque celui-ci ne peut dépendre seulement d'une ek-sistence onto-herméneutique selon l'ontologie de Heidegger. Pour une logothérapie approfondie concernant l'angoisse, le souci, la prise de position, la décision, le projet, la distanciation, etc. (qui sont également des préoccupations de la psychologie en général), restent nécessairement à rapporter à la téléologie immanente de la vie qui, en son mouvement intrahistorial propre, est toujours force, pulsion, affect, désir, jouissance et se-souffrir. Mais les questions abyssales qui se posent, tant

analytiquement que pratiquement à partir de ce moment, sont les suivantes : Comment la vie peut-elle vraiment connaître, c'est-à-dire en elle-même, l'angoisse et le désespoir ? Pourquoi un projet essaie-t-il de *se réaliser soi-même* ou de *s'oublier* ? Pourquoi le bonheur et l'accomplissement de la personne ne sont-ils pas garantis, en fin de compte, par le monde et ses objets ? Il faut donc interroger cette affirmation de Frankl que « la souffrance humaine, impliquant justement une prise de position spirituelle, est autre chose que la douleur originaire, l'angoisse originaire, la tristesse originaire, le dépit originaire ». Car bien que cette originarité soit prise au sens clinique, elle enferme nécessairement l'advenue radicale ou immanente de la vie qui précède toute « déhiscence intérieure de l'homme », ce hiatus ou cette césure qui apparaît surtout dans les névroses sans signaler seulement un « problème spirituel ou un conflit de conscience », ⁷ car c'est le sentiment abyssal de la vie même qui y est vécu comme une impossibilité.

Si, alors, on entend par personnalité, selon les analyses existentielles comme chez Frankl, une existence qui est vécue comme mon être-auprès-de ... (Bei-sein) sur un plan affectif et responsable, il faut en conclure à une identité entre personnalité et existentialité. Cela revient à dire que l'on amalgame des éléments d'une philosophie classique de la conscience (de Descartes ou de Kant surtout) et des phénoménologies transcendantales ou herméneutiques (comme chez Husserl, Heidegger, Scheler et Jaspers) avec une éthique intersubjective inspirée par Martin Buber (ou plus récemment par Levinas) au sens d'une philosophie du dialogue (Dialogophilosophie).⁸ Une personnalité revient ainsi à celui qui vit son existence – et cela essentiellement aux yeux des autres également – selon une orientation où se manifestent un sens, une responsabilité personnelle en tant que *conscience autonome* ainsi qu'un échange affectif satisfaisant. Cependant, par ces valeurs, un sujet *en recherche* d'une telle existence personnelle, assimile autant de références générales que le psychologue qui pense pourtant dépasser de telles normes générales en faisant valoir justement sa « conscience autonome ». Car il faut en convenir en toute clarté *phénoménologique* : toute référence, même cette référence autonome de soi, implique une *médiation* et, par conséquent, des catégories extérieures à la vie, ce qui est reconnu chez Frankl dans son *leitmotiv* d'une « autonomie dans la dépendance » psychophysique, historique et sociale.⁹

Or, si maintenant on décèle le fond de la personne dans l'origine de l'auto-affection de la vie, la personne est, en chaque affection singulière de soi la détermination concrète de ce Soi en tant que l'advenue de l'absoluité de la vie, autrement dit : elle est un *moi* selon l'ordre de

⁷ *Der leidende Mensch*, p. 149.

⁸ Cf. P. Le Vaou, *Une psychothérapie existentielle. Les sources philosophiques de la logothérapie de Viktor E. Frankl*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 152sqq.

⁹ Cf. *Der leidende Mensch*, p. 119

l'*ipséité* purement passible.¹⁰ Il n'y a aucune altérité de nature réflexive ou mondaine qui puisse poser une telle « personne » en tant que cette vie phénoménologique qui l'engendre véritablement aussi vivante qu'elle-même. Car toute idée de position ou de constitution implique une distance, une différence ou une dialectique justement qui contredisent l'identité de ce qui est engendré dans la vie par cette vie restant toujours la même en tout point de son être. Dans un sens strict, la notion de personne ne serait donc pas absolument nécessaire dans le contexte d'une phénoménologie de la vie, puisqu'en toute personne cette vie – qui est alors la personne même en son principe généré – vit sans aucune restriction possible. La personnalité ne peut alors désigner, au plus, qu'une conséquence secondaire qui découle de l'accroissement culturel de la personne en tant que le *Je-Peux* se réalisant dans le cadre historique et social. Dans la mesure où l'existentialité est basée sur la transcendance de l'être-au-monde (In-der-Welt-sein) et en désigne la structure ek-statique (que l'on circonscrit, dans les analyses psychologiques, par la notion de prise de position et de décision), une telle existentialité n'est concevable ultimement que par l'auto-affection de toute transcendance. Car aucune transcendance ne s'avéra jamais capable de se transcender elle-même en elle-même, ce qui indique clairement qu'il faut élucider la possibilité dernière *d'être-avec soi ou avec les choses et les situations* selon Frankl par l'immanence auto-affective. On jugera par cette citation de Frankl lui-même : « La signature de l'existence humaine est la coexistence entre l'unité anthropologique et les différences ontologiques, entre la guise d'être humaine homogène et les différentes modalités d'être auxquelles elle participe. » Or, une *co-existence* n'est pas elle-même l'unité en tant que telle, puisqu'il y faut une *médiation* entre les différences anthropologiques pour y arriver, ce qui est confié par delà de la dimensionnalité ontologique finalement à l'« essence de l'homme » qualifié par le fait d'être « ouvert au monde ».¹¹ Il n'y a donc pas seulement projection de cette essence humaine à l'intérieur des strates dimensionnelles, mais en fin de compte c'est le *monde* lui-même qui définit cette projection – son *ouverture* justement. Ou comme le dit Frankl encore : « En un mot : la personne spirituelle est produite par la 'transcendance' », ce qui confirme que la *même* transcendance définit aussi bien l'ouverture du monde que de la personne intentionnelle ou spirituelle.

En tant qu'une phénoménologie de la transcendance, toute analyse existentielle, existentielle ou personnelle reste donc, épistémologiquement, référée à l'auto-affection d'une phénoménologie de la vie. Et l'*émotionnalité primaire*, en tant que motivation prétendue de base dans la perception d'une mouvance téléologique psychique et noétique, ne peut en

¹⁰ Il s'agit donc d'une Ipséité plus fondamentale encore que celle dégagée par Levinas et Ricoeur ; cf. à leur sujet M. Kohn, « Ipséité et illéité », in : *L'art du comprendre* 1 (1994), p. 136-153.

présenter qu'un aspect de fait sans pouvoir réclamer le rôle d'une légitimation transcendantale ultime. Dans toutes les psychologies – existentielles ou autres – on ne montre jamais, *comment* la vie phénoménologique radicale est vraiment une vie vivante et non pas seulement une vie biographique décrite de l'extérieur, bien que l'on prétende toujours faire (re)venir le patient à *la vie* qui serait la sienne. Les psychologies, ici en tant que thérapies, se sont-elles vraiment défaites de toute conception empiriste de la vie au sens d'une vie biologique objective ou psychopathologique par exemple ? Ou encore d'une vie même biographique qui reste inconcevable sans référence à un cadre herméneutique de l'histoire comme entité abstraite ? Si donc les époques indiquées *a contrario* ne sont pas effectuées, les analyses dites existentielles restent ainsi les héritières d'une métaphysique de la Re-présentation et peut être même d'un naturalisme non-éclairé, dont Husserl nous a pourtant libéré en décelant la genèse naïve de tout psychologisme, objectivisme et logicisme.¹²

Tout modèle théorique de la personne appartient ainsi aux présupposés philosophiques ou psychologiques non-éclairés, comme par exemple selon la triade : *impression, expression et action*.¹³ Par de telles abstractions idéatives, on effectue des coupes dans la chair vivante de l'auto-affection phénoménologique, pour la faire disparaître définitivement de notre champ d'investigation même. Car, en fait, toute impression est déjà une prise de position, passive ou associative, à l'égard d'une unité hylétique affective, encore au sens husserlien,¹⁴ et se trouve liée à une expression et à une activité kinesthésique entièrement subjective qui est aussi un corps intersubjectif. Certes, un modèle psychothérapeutique de la personne, avec des indications éventuelles d'une psychopathologie, peut avoir une certaine utilité pour intégrer ou centrer l'émotionnalité, le sens de la valeur et l'agir chez une personne – mais pour combien de temps, si tout sens renvoie à une infinité d'autres sens possibles tels qu'un labyrinthe ? Des modèles basés sur une référence ontologique hiérarchisée, stratifiée ou dimensionnelle telle que psychodynamique, noèse, liberté, ne peuvent saisir, par leur méthodologie schématique même, que l'ombre du vrai *pathos* auto-affectif de la vie absolue, comme nous essayons de le montrer à travers ce livre sur la logothérapie pour trouver une base plus phénoménologique à celle-ci. Car comme nous le montrent la philosophie de la nature ou de l'être chez Frankl nous restons chaque fois à l'intérieur d'un monisme de la détermination, même si le miracle ou la surnature y trouvent leur place : « L'être est exactement pareil, en dépit de toute causalité au sens étroit du terme, et même précisément

¹¹ *Der leidende Mensch*, p. 118.

¹² Cf. J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990 ; ici surtout la 1^{ère} partie p. 45-103 : « Les dilemmes de la genèse psychologique ».

¹³ Cf. V.E. Frankl, *Der leidende Mensch*, p. 74sq.

¹⁴ Cf. R. Kühn, *Radicalité et passibilité. Pour une phénoménologie pratique*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 118sqq.

dans sa causalité, il est un récipient ouvert, préparé pour recevoir ce qui a du sens. [...] Dans l'ouverture de la strate d'être inférieure s'insère à chaque fois une strate supérieure. Dans l'être conditionnant intervient un sens constituant. [...] Toujours, l'être naturel ne peut qu'être le porteur d'un sens supranaturel (übernatürlicher Sinn), d'un supersens (Übersinn) ; mais le supersens est discret : il ne s'impose pas et peut tout aussi bien rester sans être remarqué. »¹⁵

Car l'espace disponible qu'un tel modèle trace pour la personne reste lié à la manière dont toute la procédure psychologique a déjà défini la personne : la personne doit rendre compréhensible ses impressions, ses émotions et ses sentiments pour le monde qui l'entoure. Pour parler avec Michel Foucault,¹⁶ nous prolongeons alors l'héritage occidental – ou même son dressage – qui fait du sujet un animal à produire des « aveux » et des « confessions ». Si l'analyse psychologique existentielle serait cela, elle ne se distinguerait guère d'une thérapie du comportement, puisque l'espace esquissé de la personne est tellement réduit en ce cas qu'il ne laisse plus vraiment partager l'advenue de la vie absolue en chacun sans aucune retraite possible. Mais là justement, où il n'y a plus aucune fuite possible devant la vie m'affectant en tant que subjectivité phénoménologique radicale, la vie apporte aussi avec soi toute sa plénitude, ce que Frankl a reconnu principalement par le Dieu et la sur-vie au sens d'un « spirituel inconscient ». C'est seulement à l'intérieur d'une autodonation sans distance ou sans refus de la vie que le modèle spatial de la personne se trouve réellement dépassé, comme Heidegger l'a quêté pour la compréhension de l'être qui ne peut plus être confondu avec aucun étant et ses catégories objectives. Car il ne s'agit pas de savoir, en dernier lieu, si la personne peut encore étendre sa spatialité et aussi sa temporalité propres, ce qui est, bien sûr, toujours possible dans certaines limites, comme le montrent aussi bien les techniques de paradoxe chez Frankl que la *Daseinsanalyse* à la suite de Binswanger pour la compréhension des schizophrénies. Ce qu'il faut vraiment élucider phénoménologiquement, consiste à savoir si la personne doit se comprendre *elle-même* finalement à partir de ses propres catégories de constitution (temps et transcendance comme fondement objectif et subjectif d'un monde chez Kant, Husserl et Heidegger) – ou si la personne relève d'un tout autre ordre, dont la phénoménalisation ne se réalise qu'en deçà, et même en dehors, de tout monde concevable.

Il ne faut donc pas seulement libérer l'analyse existentielle de toute métaphysique de la représentation, mais réaliser encore un autre « tournant copernicien »¹⁷ supplémentaire : réduire des « questions de la vie » jusqu'à l'essence matérielle même de toute vie. Cette essence, c'est l'Affectivité transcendantale en tant que le fond charnel et passible de toute

¹⁵ *Der leidende Mensch*, p. 122sq.

¹⁶ Cf. *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

¹⁷ Cf. V.E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse* (1946) Francfort/M., Fischer Taschenbuch, 1991, chap. II A – 1 : „Du sens de la vie“.

réalité vécue et ressentie par notre sensibilité, comme nous le savons déjà. Une mise en valeur ou une critique unilatérales de la psychodynamique, c'est-à-dire de la pulsion, de l'affect, de l'énergie, etc. au sens seulement empirique, enferment ces réalités originaires en un antagonisme classique entre la *ratio* et la *passio* depuis l'éthique des stoïciens, au lieu de voir, dans leur essence comme effectuation affective, l'archi-révélation de la vie phénoménologique elle-même.¹⁸ Car, pour une analyse existentielle qui parle d'émotion primaire en fonction d'un modèle hiérarchisé de la personnalité, cette émotion doit se légitimer face à un projet individuel ou général, ce qui signifie le renversement total de la donation phénoménologique primordiale. Citons cette affirmation franklienne au sujet de la pulsion : « L'homme a des pulsions – pour parler en termes ontiques – et il doit aussi avoir des pulsions – pour parler en termes éthiques. Nous ne nions pas du tout les pulsions de l'homme ; ce que nous nions, c'est plutôt la pulsionnalité de l'homme. Ce que nous nions, c'est que l'homme est dirigé par ses pulsions. Il a des pulsions – mais il n'est pas dirigé par elles. [...] Il fait quelque chose de ses pulsions – mais les pulsions ne le constituent pas. »¹⁹ Ou par rapport à la tension entre passivité/activité nous trouvons une différenciation entre la mauvaise passivité (obéissance aveugle) et la mauvaise activité (combats inutiles contre les symptômes névrotiques) ainsi qu'entre l'activité appropriée (objectiver les symptômes) et la passivité appropriée (vivre à côté des symptômes),²⁰ sans que la question de notre passibilité foncière par rapport à la vie qui nous fait naître soit vraiment abordée.

Or, une telle hiérarchisation visiblement conflictuelle entre pulsion et liberté en tant que prise de position prolonge la perspective des philosophies historiques au sujet des passions dont le *tragique* est toujours résolu par une soumission, en définitive, à la raison objective.²¹ Mais c'est seulement la *passio*, en tant que le *pathos* de l'auto-affection, qui nous constitue en tout et à tout moment, de manière que ce *pathos*, en effet, doit être dit absolu phénoménologiquement et reconnu comme le *logos* originaire même, à savoir comme « constitution » dans le langage de Frankl. Aucun instant de notre *vivre* n'est concevable sans cette impressionnabilité passible qui s'auto-éprouve et qui est donc encore plus que l'impression ressentie, puisqu'en son affectivité immanente cette impressionnabilité vivante en tant que notre moi transcendantal signifie la possibilité même de tout sentir. Car, aussi dans nos phantasmes, hallucinations et rêves, cette impressionnabilité ultime n'est pas absente en tant que la réalité phénoménologique véritable. Par là, on peut constater que la raison n'est

¹⁸ Cf. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985, p. 285sq.

¹⁹ *Der leidende Mensch*, p. 141.

²⁰ *Ibid.*, 150.

²¹ On trouve cette tendance même chez Husserl, c'est-à-dire dans un projet phénoménologique basé en principe sur l'impératif de la mise entre parenthèse de *tout* préjugé ; cf. R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, p. 297sqq.

justement pas l'instance suprême, puisque son règne est suspendu dans le rêve où se déclinent les lois de l'*imaginaire* qui, en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'auto-objectivation du ressentir abyssal, est également un mode de la vie transcendante.²² Seulement, la fragilité extérieurement éphémère de la *passio/affectio* dans ses passages les plus vivants (comme le font sentir les peintures de Claude Monet avec leurs nuages, eaux et nénuphars par exemple) peut faire oublier que l'affectivité est paradoxalement la *seule* réalité phénoménologiquement toujours donnée. C'est pourtant elle qui forme la sphère de révélation par excellence en tant que l'archi-phénoménalisation de la vie, ce qui devient à peine palpable dans une formulation telle que : « Il importe de dire oui aux pulsions, sans leur être livré et abandonné », car dans une telle perspective éthique la problématique du fondement phénoménologique par la vie en tant qu'automouvement/pulsion n'accède pas à une clarté nécessaire, puisque nous y restons à une opposition du Ça/Moi : « Cette puissance du Moi face au Ça ne peut pas à son tour être dérivée de la pulsionnalité. »²³ Mais d'où vient cette force, sinon de la vie qui est la puissance originaire ?

Les analyses dites existentielles, en tant que thérapies, veulent *opérationnaliser* l'entrecroisement du monde et du sentiment, c'est-à-dire de l'*intentio* et de la *passio* au sens décrit. Mais, par ce procédé, on se rend dépendant du monde en tant que condition supposée de l'apparaître de l'essence de l'émotion, de l'affect, etc. Cela signifie concrètement que les analyses existentielles vont toujours *interpréter* les sentiments, et cette herméneutique préalable explique pourquoi elles ne connaissent qu'une phénoménologie descriptive calquée sur la perception la plus ordinaire, au lieu de reconnaître l'affect, l'impulsion, la force, l'effort, le mouvement, etc. comme le seul devenir originaire de tout être – et d'y adhérer. Cette *adhérence* immanente n'implique aucun héroïsme tragique de la vie selon le mode anachronique des « philosophies de la vie » à la suite de Schopenhauer et d'autres, mais ce *savoir de la vie*, que la vie a toujours d'elle-même, ne peut être remplacé par aucun autre savoir ek-statique qui veut se substituer au sentir vivant de tout moment.²⁴ Ce renversement épistémologique par une phénoménologie radicale manque encore aux analyses existentielles, herméneutiques ou psychologiques, puisqu'il implique une déconstruction de nos habitudes ontologiques et philosophiques les plus admises depuis la pensée grecque jusqu'au nihilisme postmoderne.

²² Cf. R. Kühn, *Individuation et vie culturelle. Pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*, Louvain-Paris, Peeters 2011, p. 103sqq.

²³ V.E. Frankl, *Der leidende Mensch*, p. 142.

²⁴ Cf. R. Gély, *Imaginaire, perception, incarnation. Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Brüssel, Peter Lang, 2012, p. 154sqq.

On prône actuellement l'altérité, la pluralité, la dissémination, la différence ou la fracture du sens sans *telos* historiquement assignable.²⁵ Il n'est donc pas étonnant que les psychothérapies aussi connaissent un accroissement indéniable avec, en parallèle, une marginalisation de plus en plus forte de la religion, de l'éthique et de l'art. La question culturelle qui se pose à ce moment et que nous considérons également comme centrale pour la logothérapie, est de savoir, si le « thérapeutique » n'offre pas, en principe, l'un des rares lieux encore où l'affectivité, niée en son essence par le projet techniciste actuel, puisse éventuellement trouver une possibilité d'échange adéquate. L'inconscient de l'affect d'après Freud, malgré son assimilation scientifique, fut un chiffre de la vie abyssale pour une époque sans âme déjà.²⁶ Vouloir donc opérationnaliser l'âme au lieu de faire valoir sa donation ontologique et phénoménologique par un dernier se-donner affectif ou passible, exige, par conséquent, une *epochè* radicale qui, selon Husserl,²⁷ n'est pas seulement « crise » et « torture », mais un « renversement personnel » total. On ne peut imposer une telle *epochè* à personne, parce qu'elle ne connaît aucune motivation en dehors d'elle-même.²⁸ Toutefois, on peut indiquer que toute réduction ne sert pas à *réduire* une chose à moins, mais de *donner plus*, ce qui est également valable dans la pratique psychiatrique et thérapeutique.²⁹ C'est à cela que veulent conduire les éclaircissements phénoménologiques suivants sur la personne en tant que naissance transcendante.

2) Phénoménologie ek-statique et immanente du se-rapporter-à

Toute question naît dans un horizon d'intention et projette, devant elle, un tel horizon dont la forme la plus générale est le monde même dans sa mondanité en tant que le Dehors ou le Dimensionnel principiels. C'est seulement dans le monde, en ce sens phénoménologique ek-statique, qu'il y a question et réponse, comme il y a sujet et objet, car le monde, en tant que cette transcendance du chaque-fois-autre dans les renvois infinis des choses et des situations, est la succession, juxtaposition et la coexistence par définition. Comme nous l'avons indiqué ci-dessus, les questions habituelles concernant la personne et l'existence veulent une réponse dans ce *langage du monde* qui est le *sens*, sans songer au fait décisif qu'éventuellement ce qui est le plus important en nous ne puisse justement jamais apparaître dans un tel monde. Si la personne, le sujet ou le *Dasein* sont, pour la tradition philosophique moderne, la condition

²⁵ Cf. en outre J.-L. Nancy, *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, I)*, Paris, Galilée, 2005.

²⁶ Cf. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 365sq.

²⁷ Cf. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana VI), La Haye, Nijhoff, 1976, p. 78, 140, 151, 153, 170, 187, 190, 204, 209, 214, 250 et 407.

²⁸ Cf. W. Blankenburg, *La perte de l'évidence naturelle*, Paris, PUF, 1991; „Rapport non délirant à la réalité et délire“, in: *Évolution Psychiatrique* 62/2 (1997), p. 25-39.

même grâce à laquelle les objets peuvent se montrer en tant que phénomène, l'être de cette personne ou de ce sujet est identifié, en fin de compte, avec cette objectivité phénoménale même, car le soi-disant être personnel ou subjectif représente formellement la « possibilité d'expérience » en tant que telle depuis le *cogito* de Descartes et de Kant. La phénoménologie historique de Husserl et de ses successeurs jusqu'à Frankl ne dit rien d'autre, malgré les distinctions capitales pour les modes intentionnels de la conscience sur le plan des synthèses passives et actives, car l'intentionnalité husserlienne ou l'être-au-monde heideggerien sont ce rapport au Monde même. L'intentionnalité reste toujours la *conscience de quelque chose* et l'être-au-monde est finalement l'ek-sistence en tant que temporalité qui caractérise justement, de son côté, le monde comme le *Dimensionnel ek-statique* en son hors-de-soi (Außer-sich) ou son en-face (Gegen-über) irréductibles. La notion de personne dans les analyses psychologiques existentielles obéit à cette mondanéisation phénoménologique, si le signe distinctif de la personne libre repose dans la prise de position ou la décision, c'est-à-dire dans un « se rapporter à ... » ou dans un « se comporter par rapport à ... ».

Les psychothérapies existentielles, tout en parlant de faire *renaître le patient à la vie*, restent ainsi attachées, comme il a été dit, à une « métaphysique de la représentation » selon l'expression de Heidegger, Levinas et Henry qui n'a pas encore vraiment intégré, pour son compte, les efforts philosophiques actuels d'une « destruction » ou « déconstruction » de toutes les totalités possibles visées par la conscience. Pour l'analyse phénoménologique, la déconstruction ne signifie jamais la destruction d'un donné au sens de son annihilation, mais elle dégage, bien au contraire, le mode même de la *donation* originaire des phénomènes, c'est-à-dire une donation qui n'est plus déterminée par une méthode extérieure au phénomène lui-même. Par ce fait même d'une telle donation originaire, celle-ci – grâce au dégagement qu'opère la (contre-)réduction – ne donne pas moins que le vrai phénomène, mais elle donne le *Plus* de l'auto-apparaître pur en tant que tel. Appliquons donc ici ce principe phénoménologique au « se rapporter à ... » en tant que l'acte d'auto-accomplissement de la personne selon Scheler³⁰ par exemple, qui voit dans un tel acte intentionnel l'essence même de la personne. Heidegger polémique contre un tel acte personnel, lorsqu'il demande dans « *Sein und Zeit* » : « Mais quel est le sens ontologique d'« accomplir » (vollziehen) ? »³¹ Sans accorder tout crédit philosophique à Heidegger, pour la raison de son monisme ontologique transcendant déjà plusieurs fois indiqué auparavant, il importe cependant de bien saisir la nature de cet *accomplir*. S'il s'agit ici d'un simple acte intentionnel, celui-ci reste attaché à

²⁹ Cf. J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989, p. 48sq. par exemple.

³⁰ Cf. *Le formalisme et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, PUF, 1955, p. 397sq. et 484.

³¹ Tübingen, Niemeyer, 11^{ème} éd. 1967, p. 48 (§ 10).

l'horizon transcendant du monde, et cela malgré les évocations scheleriennes de la vie pancosmique. Car il faut s'interroger sur le *comment* de la vie en son *s'accomplir* (sich vollziehen) qui fait que la personne, dans sa pensée et dans son faire, est toujours une personne avec la certitude non-ekstatique de son vivre. Bien entendu, la personne a toujours la capacité aussi de se rapporter à quelque chose ou d'être-auprès d'une chose ou d'une situation pour employer ici une terminologie chère à Frankl au sens du *Bei-sein* et reprise de Heidegger. Pourtant, la problématique phénoménologique de base ne consiste pas finalement à savoir, si la personne ou le sujet veulent dire des choses différentes, ou si l'être de la personne et celui du sujet se définissent corrélativement. Ce qui importe, c'est le *devenir-personne* comme tel en dehors de toute personnalité qui peut être saisie par une vision ekstatique. Car tout ce qui est vu, reste représenté, et à la lumière d'une telle distance – qui est le monde même – la vie absolue et concrète disparaît. Ainsi, comme le disait Husserl lui-même avec une perspicacité géniale, le vu est *irréel* ou *mort*, c'est-à-dire n'est plus ce « présent vivant » tant recherché par la phénoménologie classique en sa motivation la plus profonde.³²

L'interrogation du devenir de la personne au sens phénoménologique originaire ou radical consiste alors à détecter la naissance de la personne là même où elle advient dans le *comment* de son vivre. Y a-t-il vraiment *naissance* comme corrélat de la conscience constituante ou comme fait empirique du monde ? De quelle manière sommes-nous donc nés en vérité ? *En dehors du monde*, car dans le monde nous n'y apparaissions, en fait, qu'en tant qu'individus visibles avec leur corps objectif, à savoir comme des hommes dont la naissance transcendantale est principiellement antérieure, toujours déjà advenue. Naître, au sens strict, est réservé à ce qui *entre dans la vie*, c'est-à-dire à ce qui est engendré sans cesse par la vie. Notre naissance visible, notre *venue au monde*, comme le soutient Michel Henry³³ contre l'ontologie herméneutique de Heidegger, n'est que le côté apparent d'un processus immanent qui reste à jamais caché à nos yeux – non pas à cause des microscopes encore trop imparfaits, mais parce que l'invisibilité appartient à l'essence même de la vie phénoménologique. C'est donc seulement par cette vie invisible que la personne, le sujet, l'ego, etc. *trouvent la vie*. En toute rigueur phénoménologique, il reste donc à préciser cette vie en tant que la condition absolue de la réalité de ma vie au sens de l'existence vraiment réelle. Et il faut déterminer, ensuite, comment je me rapporte à cette vie absolument invisible dans ma singularité personnelle même. En plus, des conséquences peuvent finalement en être tirées pour l'accomplissement de tout acte dans la mesure où tout accomplir suppose un *pouvoir* en tant

³² Cf. M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 35sqq.

³³ Cf. *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1997, p. 120sqq., et pour la discussion aussi J. Reaidy, *Michel Henry, la passion de naître. Méditations phénoménologiques de la naissance*, Paris, Cerf, 2009.

que potentialité et mouvement charnels, pour rappeler les analyses sur la corporéité passible en tant qu'ipséité originaire.³⁴

Si donc la personne, toujours vivante, ne peut se manifester que dans la vie et par celle-ci, elle reste indestructiblement liée à la vie phénoménologique absolue en tant que l'origine de tout apparaître. Une origine apodictique ne peut être que le *fond* absolu, c'est-à-dire ce qui s'affecte en son devenir même comme son propre contenu en dehors de toute distance. De telle nature eidétique en tant qu'auto-apparaître phénoménologique pur, il faut concevoir l'essence de la vie transcendantale, car dans son auto-affection (qui ne peut jamais être ressentie, mais qui demeure la condition de toute sensation) la vie est, en même temps, ce qui se donne et ce qui est reçu. Donner et recevoir sont ici le *même* en leur substance phénoménologique : la même vie absolue qui s'engendre elle-même dans son propre auto-accomplissement en se supportant elle-même et qui puise ainsi l'accroissement heureux d'elle-même dans sa propre passibilité de son se-souffrir au sein de son accueil de soi-même, puisque la vie en tant qu'origine absolue ne peut toujours vouloir que soi-même en tout ce qu'elle veut. Ce vouloir spécifique, entendu comme désir historial immanent, n'est pas une intentionnalité ; ce n'est pas non plus un acte au sens de la conscience réflexive ou psychologique, en quoi on peut rejoindre aussi Lacan. Désirer, entendu comme un vouloir ou *conatus* (effort), exprime dans le langage naturel (qui, selon Maine de Biran,³⁵ renvoie toujours à la vie immanente de l'aperception immédiate), qu'il n'y a aucune autre substance ou matière phénoménologiques dans cette vie que la substance matérielle auto-affective, à savoir la *chair* de son propre *pathos* en tant qu'affect, pulsion, mouvement, etc. Et aucune perception, représentation et idée ne peuvent jamais se glisser dans cette chair archi-passible pour en obtenir une vue distancée. L'acceptation ou la distanciation de soi au sens existentiel, par exemple en tout malheur, dans les névroses ou les dépressions, ou même, de façon minimale, dans la psychose, ne peuvent se réaliser que sur le sol de cette vie passible qui ne nous fait jamais défaut.³⁶

La personne naît donc en ce site non-mondain qu'est la vie et, de telle manière, cette personne est, en recevant la vie, passibilité pure. *Jamais la personne ne produira sa propre vie à laquelle elle n'a accès que par la vie absolument phénoménologique en tant que telle* qui demande de renverser le rapport traditionnel entre pensée/vie en vie/pensée. Cette passibilité transcendantale de l'archi-naissance de la personne s'accomplit selon un mode

³⁴ Cf. R. Kühn, *Radicalité et passibilité*, p. 52sq. et 139sq.

³⁵ Cf. *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (1802), Paris, PUF, 1954 (*Œuvres*, t. 2, Paris, Vrin, 1987).

³⁶ Nous signalons pour cela le roman henryen qui se joue dans un asile psychiatrique : *Le fils du roi*, Paris, Gallimard, 1981. On peut y trouver la « métaphysique de la vie » de M. Henry avec, en filigrane, ses références à Janet, Freud, Nietzsche par exemple, ainsi que leur critique. Cf. aussi *La barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p. 184sq.

entièrement auto-impressionnel, car l'auto-affection de la vie absolue consiste toujours, pour nous, en une affection déterminée, en une tonalité affective concrète, c'est-à-dire encore comme la manière, chaque fois singulière, d'être un *Soi* originaire. C'est seulement en tant que *cette* personne individuelle radicale – qui n'est pas, à proprement parler, mais qui *vit* – que je peux dire que c'est *moi* qui ressens, qui parle, qui pense, qui travaille, qui aime, etc. Voilà pourquoi toutes les effectuations existentielles, avec les structures existentielles du *Dasein* qui les portent, s'enracinent en cette affection radicale par la vie qui précède sans qu'il y ait une distance temporelle entre elle et moi. De même, toutes les réalités du monde en tant que phénomènes, dont je constitue évidemment un fragment en tant qu'être naturel ou empirique, ne peuvent être saisies qu'à partir de cet auto-apparaître passible de la vie affective, comme nous l'avons déjà indiqué auparavant. Car il n'y a aucune réalité qui ne soit, en même temps, une valeur sensuelle et émotive, c'est-à-dire vécue selon le mode du serein, du menaçant, de l'attirant, de l'ennuyeux, du certain, de l'haïssable, du dépressif, etc., en quoi Scheler a vu juste.

À partir de la passibilité principielle de notre ego auto-affecté par la vie, nous pouvons maintenant préciser le rapport phénoménologique entre la personne, le Je et le sujet. Si la *personne* est réceptivité pure en son invisibilité dans le fond de la vie qui l'engendre, on désigne, par le *sujet* ou le *Je*, le centre égologique apparent, c'est-à-dire la source phénoménalisante d'où semblent procéder tous nos rapports intentionnels avec les choses. Le sujet est ce *terminus a quo* en tant que l'*ego-punctum* d'où rayonnent toutes nos intentionnalités pour ainsi dire, comme Husserl présente ces relations de la vie consciente dans le paragraphe 25 des *Idées II*.³⁷ Seulement, cette phénoménologie husserlienne – qui est aussi, en son principe, admise par Max Scheler – oublie que l'intentionnalité en tant qu'acte suppose un auto-accomplissement vivant de la vie immanente qui *précède* l'ego ou le sujet intentionnels dans leurs prises de position. Autrement dit, les notions de sujet et de Je sont *surdéterminées*, puisqu'elles impliquent « quelque chose » qui ne se montre justement pas dans la représentation perceptive, et non plus dans l'introspection psychologique : à savoir la naissance transcendantale qui désigne la personne en son mystère de vivant. Il est bien entendu que ce terme de *mystère* exclut ici toute conception doxique ou même dogmatique de la personne, car ce mystère de ma naissance dans la vie n'implique aucun contenu représentatif et idéal par lequel pourraient s'introduire des fixations normatives étrangères à l'essence auto-affective de la personne. L'éclairage ontologique et phénoménologique à faire sans relâche sur ces concepts existentiels ou existentials est, par conséquent, de première

³⁷ Cf. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 2. Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Husserliana IV), La Haye, Nijhof, 1952, p. 105.

importance, si de telles analyses, avec leur application thérapeutique correspondante, ne veulent pas glisser – peut-être à leur insu – vers un moralisme, au lieu de se suffire de la Vie et de son *éthos* purement immanent qui possède sa certitude propre en dehors de toute évidence (videre), comme nous l'avons précisé dans le chapitre précédent et également par ailleurs.³⁸

Si donc la personne désigne le fond passible en moi en tant que ma naissance dans la vie, on ne peut jamais mettre hors jeu ce fond qui rend possible le venir-au-monde de la personne, car ce fond signifie alors clairement – pour la personne que je suis – d'être-dans-la-vie en tant qu'être-né-par-la-vie. La passibilité en laquelle la personne se reçoit elle-même, en tant qu'engendrée absolument par la vie, implique donc, en même temps, le fond de sa propre auto-affection entendue comme le mode chaque fois singulier d'être une subjectivité absolue et concrète. Car, au sens phénoménologique radical, *subjectivité* veut dire le pouvoir transcendantal de *sentir* selon un mode chaque fois individuel et unique, et de me ressentir, avec ce même caractère auto-impressionnel, comme l'unité de ma capacité d'agir qui me permet de dire : *Je peux*. Au lieu de rendre caduque la liberté selon Frankl, la passibilité radicale de l'autodotation advenant de la vie à la personne marque, à ce moment, la condition de possibilité en soi *a priori* de la potentialité phénoménologique personnelle en tout acte lors de son accomplissement effectif. Et le trait vraiment saillant de cette certitude pratique dégagée par une phénoménologie radicale de la vie consiste justement à concevoir *l'auto-affection de chaque pouvoir de la personne-moi en sa subjectivité absolue et concrète comme l'auto-affection de la vie absolue elle-même*. Car, en effet, ce qui est reçu passiblement est, en même temps, en tant que cette vie engendrée et née de la personne, l'auto-affection propre de cette vie par laquelle et en laquelle la personne s'affecte en tous ses modes d'actes et d'expressions.

Pour cette raison, dans ma relation intentionnelle au monde à l'aide de toutes mes capacités auto-affectées, s'accomplit consubstantiellement l'auto-affection, tant absolue qu'invisible, de la Vie. Ce que Viktor E. Frankl³⁹ nomme son « crédo psychiatrique », à savoir l'impossibilité pour le noétique de se pathologiser, trouve ici toute sa justification phénoménologique radicale par la vie en son auto-affection qui contient la naissance de chaque personne. Cette vie qui m'engendre n'est pas seulement, de fait, l'unique réalité véritable, mais elle est aussi cette seule réalité qui reste toujours intègre (heil), puisque rien d'étranger, aucune altérité, n'arrivent jamais à la remplacer. Voilà pourquoi encore il s'avère possible de dire que la vie est *bonté*, ainsi que la personne engendrée est, elle aussi, bonne. Car le caractère

³⁸ Cf. R. Kühn, *L'abîme de l'épreuve. Phénoménologie matérielle en son archi-intelligibilité*, Bruxelles, Peter Lang, 2012. p. 127sqq.

transcendantal de ce qui est bon signifie que l'être tel qu'il apparaît est, en même temps, l'essence de son être-soi, ce qui est valable absolument pour l'auto-affection phénoménologique de la vie qui me fait naître en elle. Le *noétique*, dans une analyse existentielle, n'exprime donc pas finalement un primat spirituel, émotif ou intellectuel en un sens seulement factuel ou transcendant, mais la seule naissance de la personne à partir de la vie qui, en elle-même, ne doit son être vivant à aucun horizon mondain du hors-de-soi (Außer-sich) et qui, pour cette raison même, est entièrement spirituelle – si l'on accepte ce dernier terme au sens de la chair impressionnelle de l'affectivité. Un tel spirituel (geistig) de la vie n'a rien de conscient au sens réflexif de la tradition philosophique, mais rien d'inconscient non plus selon la psychologie ou la psychanalyse qui restent prisonnières de toute métaphysique de la représentation à déconstruire. Nous tenons à préciser qu'une telle *spiritualité* de la vie ne cède donc en rien à une théologie ou même à un mysticisme quelconques, comme le critique – à partir d'une position husserlienne empirique et eidétique – Dominique Janicaud.⁴⁰ Pour nous, esprit (le spirituel) et chair restent des manifestations entièrement *phénoménologiques* de la vie auto-impressionnelle et ne représentent ainsi que deux termes différents pour la *même* vie. La base schelerienne de l'homme comme « ascète de la vie » et « protestant éternel »⁴¹ à son égard reste donc problématique. Et si elle peut fonder la pratique de la logothérapie de la « *Trotzmacht des Geistes* » pour transcender les seules intérêts vitaux et leurs conditions parfois pathologiques, il ne faut pas identifier un tel *ascétisme* à une analyse phénoménologique intégrale de la vie immanente.

3) *Psychothérapie et vie affective*

Comme il a été déjà dit au début de ce chapitre, les analyses existentielles appliquent, en fonction de leur pré-compréhension ek-statique de l'apparaître, un schéma dichotomique de la personne tel que appel/réponse ou impression/expression. Ces oppositions deviennent, par le préalable herméneutique indiqué, une sorte de dialectique formalisée que l'on favorise également en d'autres psychothérapies, comme par exemple dans la (néo-)psychanalyse de la symbolique de l'Autre, si l'on ne veut même pas y voir une sorte d'application de la seule pensée hégélienne avec sa tentative d'une médiation entre maître/esclave en dernière analyse.⁴² Aussi longtemps que l'on ne vise, avec ces schémas représentatifs, qu'une thérapie

³⁹ Cf. *Logotherapie und Existenzanalyse*, Munich-Zurich, Kösel, 1987, p. 83sq.

⁴⁰ Cf. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Éclat, 1991, sur Levinas, Marion, Chrétien et Henry.

⁴¹ *L'homme et l'histoire*, p. 130sq.

⁴² Rappelons la tentative de Paul Ricœur d'appliquer cette dialectique hégélienne à l'énergétique de Freud : *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 447sq. ; cf. aussi J. Lacan, *Le Séminaire livre VI: Le*

provisoire qui veut préparer l'adhérence réelle à la vie individuelle en tant que *ma* personne, ces schémas ont leur valeur relative dans la mesure où l'on admet leur limitation foncière par l'horizon mondain. Car si cette limitation reste consciente d'une *époque* phénoménologique toujours possible, on ne va pas hypostasier ces données psychologiques – telles que la personne ressentie, vue ou décrite. Cependant, ce procédé de la schématisation de l'être personnel devient beaucoup plus problématique, lorsqu'on *pose*, en fonction d'une méthodologie psychologique préalable, ces données comme des principes phénoménologiques, sans les soumettre à une analyse radicale : ainsi, par exemple, les « émotions primaires » comme une sorte de matière première en vue d'une acceptation intégrale de soi et gagnée par la distanciation de soi (Selbstdistanzierung) sur le plan « psychodynamique ».

Ce quasi-matérialisme biologique, qui fait encore partie des analyses existentielles ou humanistes et de la psychanalyse, est l'héritage non éclairé d'une philosophie positiviste de la nature au début du siècle précédent, sans être vraiment dépassé phénoménologiquement par Max Scheler et d'autres. Une telle vue quasi-biologique de l'impression, de l'émotion, etc., avec leurs « impulsions », viole la personne vivante en sa dignité absolument subjective de ses sentiments. Et, ce qui est plus grave encore, par ce viol, on défait également cette même personne, dans toutes ses « expressions », de *son* pathos unique qui est sa réalité phénoménologique ultime. Cette limitation de l'être personnel a donc toujours lieu, si l'on ne veut pas reconnaître dans l'ontologie impressionnelle du sentiment cette phénoménalisation unique qui, en son essence passible, est hétérogène à la phénoménalisation ek-statique du monde. Toute cette discussion peut être illustrée encore une fois par une citation de Frankl entre le Moi spirituel et le Ça sous forme de Moi sédimenté, même si l'on peut y voir en même temps une certaine reconnaissance de la psychanalyse : « Le Ça est à proprement parler le 'vieux Moi'. En effet, on peut voir dans les décisions moiïques (ichhaft) au cours du développement du Moi deviennent des attitudes permanentes du type du Ça, que pour ainsi dire elles se sédimentent. [...] En bref, le Ça est le Moi-qui-n'est-plus, le Surmoi est le Moi-qui-n'est-pas-encore. » Mais alors, nous n'approchons jamais notre véritable Moi, comme Frankl doit le reconnaître lui-même, car « dès que nous parlons du Moi, nous le faisons instantanément figer en un Ça ».⁴³

On comprend certainement mieux maintenant, pourquoi une phénoménologie radicale de la vie – qui est aussi une phénoménologie pure du sentiment – exprime ses réserves à l'égard d'un constat « pathologique » d'une « affectivité malade » qui impliquerait un excès

Désir et son interprétation, Paris, Éditions de la Martinière, 2013, p. 499sq. sur la dialectique du désir chez le névrosé.

d'importance accordée à l'émotionnalité primaire.⁴⁴ Certes, l'auto-affection de la vie phénoménologique que je suis transcendentale n'est jamais à identifier avec un sentiment empirique en tant que tel, de façon que la distanciation du soi empirique peut être indiquée sur le plan thérapeutique, afin de trouver un équilibre d'existence. Mais la naissance transcendantale de la personne a toujours déjà eu lieu *avant* toute existence biographique qui, de son côté, consiste en des attitudes ou des comportements isolés, sans jamais pouvoir présenter un ensemble unifié. À l'égard de certains actes intentionnels isolés, je peux donc me distancer, *mais aucune distance n'est possible face à ma naissance entendue comme le fond vivant de ma passibilité radicale*. Car ce pathos est, en dehors de tout comportement spécifique, la *non-distance absolue* de la vie par rapport à elle-même en son autodonation invisible. Autrement dit, il y a une archi-situativité dans la vie subjective dont Frankl ne tient pas directement compte à cause de son primat noétique de la liberté : « En essence, le spirituel ne se fonde jamais dans une situation ; il est plutôt toujours capable de 'se mettre à distance' d'une situation – au lieu de se fondre en elle : prendre de la distance, se mettre à l'écart, se positionner face à une situation. C'est uniquement à partir de cet écart que le spirituel a de la liberté, et ce n'est qu'à partir de cette liberté spirituelle qui est la sienne que l'homme réussit à se décider de telle ou telle manière. »⁴⁵ C'est juste, mais à condition de ne pas oublier l'identité originaire entre spirituel et archi-situativité de la vie, à partir de laquelle la liberté devient seulement actuelle comme le Je-Peux. C'est en ce sens radical qu'il faut concevoir pour la logothérapie en dernière analyse un spirituel *trans-noétique* ou traversant toutes les manifestations phénoménologiques de l'homme.

Par conséquent, on peut analyser cette distanciation de soi sur le sol même du pathos indiqué, puisque le pathos de mon auto-affection absolue par la vie peut devenir le vouloir de fuir cette vie en tant que telle, lorsque l'insupportable – c'est-à-dire le lien phénoménologiquement indissoluble de la vie à elle-même – devient trop lourd par sa charge pathétique, comme nous l'avons vu au sujet de la souffrance. Toute distanciation de la vie qui semble être possible à un moment donné ne fait donc que voiler la non-distance fondamentale de mon être-vivant absolu. S'imaginer que je pourrais fuir la réalité immanente de ma vie affective et « prendre mes distances » à l'égard d'elle sur un plan transcendantal et donc définitif, signifie vouloir draper l'accès le plus propre ou le plus personnel à mon Soi véridique par des représentations qui, à cause de leur caractère éthique éventuellement sans réalisation possible, peuvent préparer la chute dans la psychose ou schizophrénie : ainsi l'idée de l'« authenticité » comme un mode existentiel moralement exigé ou celle de la

⁴³ *Der leidende Mensch*, p. 143sq.

⁴⁴ Cf. V.E. Frankl, *Logotherapie und Existenzanalyse*, p. 85, ainsi que notre chapitre précédent.

« personnalité » comme sens téléologique de mon existence. Le *telos* de ma vie n'est pas dans un futur devant moi ; c'est le *telos* qui est déjà en moi en tant que la naissance personnelle qui englobe toutes les potentialités de la personnalité comme principe (arché) de cette naissance. À partir de là, il est possible que l'attitude existentielle prenne le caractère du « se laisser-êtré » dont parle Heidegger inspiré par Maître Eckhart.⁴⁶ Car cette *Gelassenheit* (se-laisser-êtré) signifie alors être-fondé par une donation qui a déjà eu lieu absolument et qui ne peut être rejoint par *aucun* sens téléologique particulier.

Analogie à la réduction du sentiment aux « impressions » ontiques, on trouve dans les modèles existentiels ou herméneutiques de la personne, approchée selon une perception descriptive toute triviale, la réduction de la naissance de la personne à une perception d'objets. On ne distingue d'aucune manière, dans ces analyses, ce qui fait la différence ontologique et phénoménologique dans la perception d'une personne en tant que *patient* par rapport à une chose perçue. Car le *même* horizon mondain intervient pour les deux, et par ce moyen du comprendre représentatif, la personne devient un *corrélat* de la conscience du *thérapeute* que celui-ci explicite en fonction de ses aperceptions mondaines. Cependant, la réduction par une perception descriptive, applicable aussi bien aux choses qu'aux personnes, ne peut empêcher que le patient comme le thérapeute restent – quant à leur fond originaire – des personnes *vivantes* qui se trouvent toujours déjà dans un échange affectif inaliénable – et ceci indépendamment de tous les discours explicatifs, narratifs ou théoriques. À nouveau, il ne faut pas confondre ici le niveau empirique des sentiments (que l'on thématise éventuellement, sur le plan psychanalytique, comme résistance, transfert, identification projective, etc.) avec cette *communauté* affective phénoménologique qui consiste dans le fait *inter-subjectif* véritable ou transcendantal, à savoir que le patient comme le thérapeute sont immergés, par leur singularité subjective réciproque comme telle, dans le *même* pathos de la vie.⁴⁷ Autrement dit, sur un plan d'affection par la vie il n'y a ni thérapeute ni patient, car ils correspondent à des rôles dans l'horizon du monde et, plus particulièrement, à une théorie ou un modèle scientifique ou social de la communication en tant qu'information. Pour une phénoménologie radicale de la vie, il ne peut y avoir, sur le niveau d'essence affective – qui est la vie même en son *s'accomplir* – que des modes d'échanges tels que s'aimer, se haïr, s'accepter, se pardonner, etc. L'auto-affection communautaire de la vie, en tant que le fond passible chez tous les individus, met entre parenthèses toute intention « thérapeutique » pour ne voir que notre *humanitas* commune dans le sens analysé ici. Dans le cas de la thérapie, cet

⁴⁵ *Der leidende Mensch*, p. 143.

⁴⁶ Cf. *Traités et sermons*, Paris, Aubier, 1949.

échange consiste finalement dans le se-souffrir ainsi que dans le se-réjouir de l'advenue de la vie qui n'est jamais suspendue chez personne. Ainsi, on pourrait dire que la thérapie équivaut à la *fête de la vie* ou à l'*amour de la création*, sans vouloir donner un sens métaphysique restreint à ces expressions pourtant plus que métaphoriques.

Si, pour une phénoménologie de la vie, il ne peut y avoir aucune méthode qui précède la vie et qui dicterait à celle-ci la manière dont elle devrait se révéler, il n'existe pas non plus de méthode pour l'échange de la vie. La première raison en est que cet échange repose sur l'affection invisible de la vie. Une autre raison veut que cette même affection de la vie consiste en un mouvement de la vie immanente comme telle qui est toujours le passage permanent entre les deux vibrations affectives de base, à savoir le se-réjouir et le se-souffrir, dans la passibilité desquels la vie se donne et se reçoit elle-même.⁴⁷ Il ne peut y avoir de réduction régressive à ce passage phénoménologique affectif éternel à partir du monde, comme il ne peut y avoir une vision eidétique de cette même réalité qui est le fond invisible même de la vie. À moins que l'on entende par réduction en tant que contre-réduction un *indice* pratique pour la direction que la pensée doit emprunter, en son mouvement vivant, vers le lieu où le *Soi* singulier de la personne en tant qu'Ipséité advient de cette façon comme l'indique la naissance transcendantale de la personne, c'est-à-dire en tant que vivant d'après les modes de la subjectivité absolue. L'échange affectif communautaire ou thérapeutique implique alors la reconnaissance immédiate d'une telle subjectivité comprise comme une subjectivité insubstituable ; insubstituable par une méthode ek-statique, c'est-à-dire par une méthode qui pose inmanquablement tout être dans un extérieur transcendant. Car dans le passage ininterrompu des tonalités ou vibrations affectives et émotionnelles se concrétise déjà absolument, et donc pour toujours, ce que toute thérapie veut atteindre, souvent avec beaucoup de peine : l'acceptation de soi. Cette acceptation de soi ne peut être, au fond, que l'accueil de la vie, si une telle adhérence ne veut pas être coupée de cette source en laquelle repose tout vivant. L'accueil de la vie, en tant que passibilité foncière, précède, pour une phénoménologie radicale de la vie, toute acceptation intentionnelle vue comme une tentative de se-saisir soi-même, puisque la vie, en ma personne et par elle, s'est toujours déjà accueillie elle-même en fonction de sa propre origine qui est l'autodotation d'elle-même à elle-même. Une *thérapie intropathique* peut alors conduire vers cette connaissance. Mais, alors, il ne s'agit plus ici d'un savoir représentatif, des vérités mondaines – même pas des vérités telles que la biographie avec ses sens téléologiques ou son projet existentiel global. Plus

⁴⁷ Cf. R. Kühn, „Regard transcendantal et communauté intropathique. Phénoménologie radicale de la praxis thérapeutique“, in: J.-F. Lavigne, *Michel Henry, pensée de la vie et culture contemporaine*, Paris, Beauchesne, 2006, p. 119-130.

⁴⁸ Cf. R. Kühn, *Radicalité et passibilité*, p. 139-164: „Certitude affective comme passage absolu“.

fondamentalement, il s'agit de la certitude originaire : je suis et je reste absolument vivant grâce à ma naissance personnelle en tant qu'*ipséité*. Et je me sens vivant à chaque instant, même quand je parais à moi-même faible, triste, dépressif, angoissé, fatigué, freiné, etc. Car, sans ce sentir, chaque vivant à partir de l'affection de la vie en tant que son auto-affection ne pourrait même plus ressentir ces « sentiments négatifs ».

L'alliance ou même la *con-spiration* thérapeutiques qui peuvent naître ici conduisent à ceci que le pathos-avec thérapeutique éveille ce que le sentiment infrangible de la vie a apparemment oublié, à savoir que la vie est toujours identique au pouvoir, à ce *Je Peux* fondamental dont parle déjà Husserl, et cela en deçà de tout commandement ou de toute norme de ce qu'il y a à faire. En tant qu'advenue, mouvance, désir, besoin, pulsion, etc. la vie est transcendentale pouvoir au sens de l'archi-corporéité charnelle qui ne fait qu'un avec l'archi-naissance de la personne. C'est à cet endroit que le pathos-avec est conspiration immédiate en tant qu'intropathie de l'être-avec (Mitsein) au sens d'une communauté phénoménologique principielle.⁴⁹ Seulement redevable à *l'affectio* passible personnelle de la vie, cette conspiration avec son pathos – entendu comme l'être purement affectif de l'archi-enfant (Urkind) dans chaque personne⁵⁰ – accomplit une *epochè* radicale de toutes les prescriptions sociales secondaires (y compris du langage représentatif), pour aider la certitude invincible du *Je Peux* à trouver, de nouveau, son auto certitude affective admise intérieurement – même pour la haine, la colère, l'agressivité, etc. Dans la dérégulation logothérapeutique de Frankl cette même *epochè* est visée en principe, sans être pourtant vraiment dégagée phénoménologiquement, car la dérégulation « rit », en effet, de toute croyance (Vermeinen) et vit, dans ces moments favorisés de suspension de jugements, la force-éclair d'un pouvoir où apparaissent, sous un autre éclairage alors, des possibilités nouvelles d'exister qui ont, cependant, leurs racines dans la potentialité de la vie comme telle. Ainsi, la naissance immémoriale de la personne se transforme également en une nouvelle naissance du monde, qui est, elle aussi, un être vivant – ou un « cosmos spirituel » selon Kandinsky, car l'accès à tout monde passe toujours par la seule subjectivité vivante.

Par conséquent, c'est uniquement dans la reconnaissance de cet espace purement immanent de la vie absolue comme pouvoir auto-affectif avant toute ek-sistence que naît cet « espace de jeu » de Frankl pour la personne, à l'intérieur duquel elle peut vraiment respirer. Tout autre espace reste un labyrinthe, où la personne empirique doit s'aider du fil d'Ariane du sens, afin

⁴⁹ Cf. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, chap. III, 1,2 : « Réflexions sur la *Vème Méditation cartésienne de Husserl* » ; « Pour une phénoménologie de la communauté » (p. 137-159 et 160-179).

⁵⁰ Cf. E. Husserl, « L'enfant. La première *Einführung* » (1935), in : *Alter. Revue de phénoménologie* 1 (1993), p. 265-270 (trad. N. Depraz). Chez M. Henry on trouve l'idée radicalisée de notre filiation dans la vie sous la forme de l'*rcni-fils* ; cf. *C'est moi la Vérité*, chap. 6.

d'avancer de situation en situation qui obéissent à la loi immuable du monde et de l'existence : que ceux-ci n'ont pas de terme en leurs successions temporelles infinies. Celui qui cherche la réalisation de soi en cette sphère, a déjà perdu d'avance, comme le dit si clairement Franz Kafka : « Celui qui cherche, ne trouve pas. »⁵¹ Ou il ne trouve justement qu'une nouvelle quête avec le *il y a* des choses sans fin et qui n'égalent jamais l'auto-accroissement de la vie. Être-personne signifie donc finalement : être-né dans la réceptivité de l'autodotation de la vie qui n'est jamais un événement *passé* de ma biographie, mais bien au contraire son « présent toujours vivant », comme Husserl le cherchait inlassablement – avec *cette* respiration, avec *ce* battement de cœur, en tant que le *Je Peux* qui est le *mien*, puisque c'est *moi* qui ressens tout ainsi, et moi seul, c'est-à-dire qu'aucun autre à *ma* place ne pourrait le vivre. Néanmoins, ceci implique également notre communauté réciproque qui ne peut pas se perdre non plus, aussi longtemps que nous sommes des vivants enfoncés dans la même vie et par elle. Le passé comme *monument* selon Frankl se trouve également relativisé par ce biais, car ma vie ne dépend pas en son accomplissement existentiel de l'achèvement de mes actes en une totalité rassemblée en fin de compte, mais il m'est donné de vivre un lien éternel entre le possible et le concret à tout moment. Le reste sont des conventions et des constructions qui ne peuvent jamais avoir plus de poids que des fictions ou que l'importance qu'on accorde aux discours. La réponse par l'affectivité reste son *passage* même, c'est-à-dire, paradoxalement, ce qu'il y a de *constant* en elle en tant que la loi propre de sa *transformation* éternelle même. Voilà donc la relation pure sans corrélat et substance, ce qui veut dire encore la vie sans représentation et donc aussi sans recèlement en sa manifestation comme révélation à tout moment, tandis que l'analyse existentielle nécessite pour sa dynamique spirituelle encore l'opposition qui implique toujours l'écart : « L'esprit n'est pas une substance, mais une pure dynamique (dynamis). Nous avons suffisamment vu qu'il peut être caractérisé comme *ce qui s'oppose à chaque fois, ce qui fait face à chaque fois*. [...] Parce que le spirituel lui-même est essentiellement quelque chose qui se délimite, *qui se détache* – se détachant comme existence de la facticité, et en tant que personne du caractère, comme une figure se détache de l'arrière plan. »⁵²

Même si cette « puissance de défi de l'esprit » (Trotzmacht des Geistes) en tant qu'être-en-face n'est pas forcément toujours un être-opposé psychologiquement, il est sûr que Frankl ne confond donc jamais la personne avec le *caractère*, car la première est créative, tandis que le second est créé, ce qui a une grande importance thérapeutique pour le « fatalisme névrotique » qui tient son être-tel pour une hypostase qui exclut un « pouvoir faire autrement ». Or, la

⁵¹ Cf. l'étude admirable sur la quête du spirituel chez Kafka par A. Tatossian, « Œdipe en Cacanée : Kafka, Musil, Freud », in : Y. Pélicier (dir.), *Les écoles de Vienne*, Paris, Vrin, 1988, p. 41-86, surtout p. 53sq. ici.

personne reste toujours imprévisible, parce qu'elle *n'est pas* son caractère, ayant toujours la faculté de décider autrement, ce qui incite Frankl à réclamer même une liberté face à la personnalité, c'est-à-dire une « liberté face à la facticité propre et liberté pour l'existentialité propre ». ⁵³ Nous retrouvons ici la même dialectique temporelle qu'entre le Ça/Moi, car la figuration du soi personnelle n'est pas seulement orientée par le sens toujours modifiable, mais finalement suspendu au sens et aux valeurs comme un *éthos* d'accomplissement qui doit faire appel à l'extérieur pour arriver à un Soi véritable en tant que mouvement subjectif vers l'objectif, que nous avons déjà reconnue comme un héritage dû à Hegel : « La personne spirituelle, l'esprit subjectif ont non seulement de la liberté 'face' à l'organisme psychophysique [pulsions] et 'pour' l'esprit objectif [sens, valeurs], mais aussi *vis-à-vis* de l'esprit objectif. » ⁵⁴ De cette manière, la personne est suspendue à la temporalité et à l'objectivité, ce qu'il faut certainement souligner face aux phantasmes névrotiques, mais aussi reconnaître comme un écart phénoménologiquement non comblé avec la vie spirituelle inconsciente qui implique le véritable Moi infini selon Frankl. Ce constat d'une dialectique problématique est affirmé par ce dernier lui-même, car il doit déclarer que « existence et facticité forment le sceau proprement dialectique de l'être-homme », pour appuyer ensuite cette appréciation fondamentale par une phrase du poète Dehmel qui dit : « Nous flottons au-dessus de la vie à laquelle nous adhérons. » ⁵⁵

Mais alors nous sommes séparés ou distancés de cette vie, la personne même n'est pas cette vie, tandis que l'auto-affection par l'analyse radicalisée peut nous faire savoir pratiquement que l'*unité* entre la personne et la vie est primordiale en tant qu'ipséisation sans écart. Si la logothérapie veut être une véritable « thérapie causale », il faut à notre avis qu'elle dépasse le seul niveau du recours à l'appel libre, pour faire rejoindre au patient la seule « cause » qui existe – la vie subjective absolue tout en tenant compte des renseignements nosologiques sur la structure des névroses, psychoses, états limites, etc., qui obéissent encore à une pathogénèse de la vie immanente. Ainsi, le but n'est pas seulement de grandir spirituellement « grâce au destin » d'une souffrance ou maladie, ⁵⁶ mais de pouvoir rejoindre la vie même à travers tout sentiment et affection, même s'il est nécessaire de se distancer de l'*illusion* de ne plus pouvoir rien faire. Comme pour la question de notre vie inconsciente Frankl connaît aussi un *oui* permanent à cette vie en disant : « Chacun dit oui à tout instant de son Dasein actuel unique. Il dit toujours oui à la vie, à cette vie dans l'imperfection qui est la

⁵² *Der leidende Mensch*, p. 147.

⁵³ *Ibid.*, p. 144sq.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 145, note 56.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 147

⁵⁶ *Ibid.*, p. 151sq.

sienne, toujours il dit ‘malgré tout’ oui à la vie, malgré son imperfection. »⁵⁷ Il suffit de faire la réduction d’une telle vie comprise comme existence temporelle pour percer cette vie infinie qui est en nous – et qui, en effet, dit toujours *oui* à nous par notre naissance transcendante avant que nous disions oui à la vie. Voilà l’*homme inconditionné*, parce que subjectivité immanente par laquelle une phénoménologie radicale de la vie peut enrichir l’analyse existentielle et la logothérapie de la personne spirituelle et libre. Leur tâche reste commune : dépasser une « caricature de l’homme » que nous présentent les sciences et l’opinion courante en tant que biologisme, psychologisme et sociologisme. Et si Frankl termine son cours sur la « méta-clinique » de la personne spirituelle avec une exhortation à ses auditeurs de « questionner de façon méta-clinique, à penser de façon méta-clinique »,⁵⁸ nous n’avons rien fait d’autre que prendre cette invitation au sérieux en poussant la recherche phénoménologique sur cette vie invisible en nous aussi loin que possible pour retrouver l’immanence affective et pulsionnelle de la personne sans nier sa responsabilité existentielle pour autant.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 153.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 156sq.