

Stefano Bevacqua¹

Le corps au milieu: du désir au mouvement

Abstract

In this paper I claim that desire is essentially the movement through which the individual tends to detach himself from his oneness and homogeneity, and address the world and other individuals. This movement is what makes possible a relation with the world, and forms the individual himself. Such formation is never static and is rather a dynamic, continuous re-elaboration and change: both as adaptation of the individual to the world or as conditioning of the world by the individual.

Keywords

Desire, Movement, Duration

Dans cet exposé on utilisera trois termes qui nécessitent d'un éclaircissement préliminaire, car leur signification habituelle est en partie différente et ce fait engendre des équivoques. Le premier de ces termes est âme. Par âme, dans les pages suivantes, l'on veut entendre l'insondable profondeur de l'esprit, l'incessante flux des souvenirs, des événements qui les ont générés, des pensées de ces souvenirs, des émotions, des états d'âme, des sentiments. Rien de surnaturel, donc, âme est ce que nous sommes, rien de plus, mais surtout rien de moins. Le deuxième terme est individu. Par individu, on pense à l'être humain, lequel, par son propre corps, se propose en relation au monde, aux choses qui l'habitent et aux autres individus qui le peuplent. Enfin, avec recherche on veut se référer à l'incessante activité que chaque individu inévitablement effectue en s'adressant au monde par et grâce à sa propre présence corporelle et à sa participation concrète au monde. Il faut penser la recherche dans l'acception proposée par le psycho-biologiste américain d'origine

¹ stefano.bevacqua@gmail.com

estonienne Jaak Panksepp, récemment disparu, selon lequel, surtout dans son plus récente ouvrage, *The archaeology of mind* (2012), le terme recherche inclut la modalité par laquelle les individus sont tous dessinés pour être acteurs dans le monde, agents actifs, et non pas simplement élaborateurs passifs, récepteurs de stimulants et d'informations. Il existe un circuit dopaminergique mésocortical que l'on détecte dans la plupart des mammifères supérieurs, par lequel l'individu est poussé à la recherche en raison d'une ou plusieurs modalités avec lesquelles son corps, et le cerveau qui n'en est qu'une partie, fonctionne. Il s'agit d'un horizon de recherche relativement nouveau, qui mériterait une plus ponctuelle considération de celle qu'on peut lui réserver dans ces pages.

L'hypothèse qu'on va soutenir fait référence à ces recherches, mais seulement dans la mesure nécessaire pour avancer l'idée suivante: ce qu'on définit habituellement comme désir n'est rien d'autre que le mouvement que l'individu effectue, par son âme et son corps, dans l'intention de sortir de sa propre unicité et homogénéité pour s'adresser au monde et aux autres individus; le mouvement est ce qui rend possible la relation avec le monde et donne fondement à l'individu même, fondement qui a le caractère paradoxal d'une ré-élaboration continue et d'un changement perpétuel, car il est dû à l'adaptation de l'individu au monde, induit par l'action des éléments qui font partie du monde et des autres individus qui le peuplent, provoqué par les conditions relationnelles elles-mêmes, en raison de la rencontre ou de la confrontation entre ce que, lui individu, est, et ce qu'il devient. L'idée que désir soit lié à un manque à combler, au trou dont Jacques Lacan parle dans les séminaires VI (2013), VII (1986) et XI (1973), trouve ainsi un éclaircissement indirect: le manque n'est pas d'un Autre ou d'un autre que le sujet éprouve en tant que lacération incombable – sujet avec le S barré, marqué par un manque originaire et radical, qui n'est même pas un véritable sujet, mais plutôt objet pour d'autres soi-disant sujets. Le manque, le maudit trou de Lacan, n'est rien d'autre que l'absence de fonction désirante, la soustraction du mouvement, de l'action destinée à dépasser l'ipséité de l'individu vers un monde par lequel et grâce auquel l'identité individuelle trouve son fondement. Une identité qui est toujours changeante et qu'il ne faut pas confondre avec une quelque forme d'évolution vers une plénitude, comme l'avait imaginé Jung avec son idée de procès d'individuation, décrit notamment dans ses ouvrages sur les archétypes et l'inconscient collectif (2008a;

2008b), mais est plutôt un agir sur le monde et un agir du monde sur l'individu, un se saisir et se lâcher mutuel, une constante confrontation, un prétendre et concéder, dont la complexité infinie habite l'autant infinie profondeur de l'âme de l'individu.

Voilà que désir n'est que la modalité d'être de l'individu dans, avec, vers, à travers, et grâce au monde. Quand désir s'évanouit, quand le corps arrête son mouvement, l'ennui de Leopardi surgit: "La noia è la più sterile delle passioni umane. Com'ella è figlia della nullità, così è madre del nulla: giacchè non solo è sterile per se, ma rende tale tutto ciò a cui si mesce o avvicina" (Leopardi 1969: 1815). Quand le circuit de la recherche n'est pas actif, c'est l'inaction et, avec elle, l'incapacité de vivre sa propre relation au monde. Quand le circuit de la recherche s'arrête, le soi s'annihile, on perd l'impulsion qui amène vers le monde, on arrête de comprendre sa propre modalité d'être, c'est la lourdeur intérieure, la lenteur, l'amincissement de l'espace et l'abaissement de la lumière qui le rend présent.

Désir est donc l'être dans le milieu, dans le lieu qui sépare et lie l'individu au monde. Il s'agit de désir infini, parce que le fait d'être mouvement vers le monde demande de ne jamais cesser. Si la recherche s'arrête, si désir s'estompe, s'arrête aussi l'infini processus de fondation du soi, c'est l'embaumement de l'individu dans une attente ennuyeuse et inutile. Désir est attente du soi qui va se projeter hors de soi, ce n'est pas l'attente d'un événement qui vient du monde ou des autres individus qui le peuplent. Désir est attente de sa propre modalité d'être lorsqu'on entame une nouvelle recherche. Dans cette idée de désir réverbère le sens du dévoilement et du voilement, du se donner et se nier que Heidegger attribut à l'Être, notamment dans *Beiträge zur Philosophie* (1989). Mais dans ce cas il n'y a pas de balancement, pas d'oscillation entre présence et absence: désir est l'être même de l'individu du moment où il se délivre hors de soi pour pouvoir retourner à soi-même. Désir, au sens propre, c'est se trouver dans un entre-temps. Tout cela permet aussi de répondre à l'interrogation paradoxale sur l'impossibilité d'obtenir ce que l'on désire. On ne pourra jamais y répondre si on considérera désir comme désir d'être ou d'avoir. Désir n'est jamais réductible parce qu'il n'a aucun objet au-delà de lui-même; désir est la fonction désirante elle-même, dans laquelle et grâce à laquelle l'individu devient et trouve un soi toujours changeant; désir est la nécessité de se découvrir et de se refonder continuellement, de se confronter et de se renouveler, de se redonner au monde et d'en cueillir le sens,

d'être tiré du monde et de revenir à soi désormais différent mais jamais étrange.

La recherche coïncide avec désir seulement partiellement. Désir englobe la recherche, mais il est irréductible à elle. Non pas dans le sens qu'il est quelque chose de plus grand ou de plus profond, plutôt pour le fait que désir est le mouvement qui fonde l'individu en en déterminant toutes les futures modalités d'être, alors que la recherche n'est qu'une sorte d'élément précurseur, commun à tous les mammifères supérieurs, qui se passe encore du langage en se consolant avec l'élémentarité de la reconnaissance des altérités qui s'offrent à son action. Au contraire, désir ainsi que corporalité, matérialité qui se propose dans le monde, est aussi langage, toutes sortes de langage, aussi bien celui codifié et rationnel du discours que ceux de la fantaisie, encore confusément intérieurs, et ceux déjà formalisés en images, en tant que systèmes symboliques produits avec le but d'offrir un sens à un interlocuteur, soit qu'il soit réel, seulement possible ou simplement imaginé.

Enfin, en tant que fondamentale modalité d'être de l'individu dans et par rapport au monde, désir est l'essence même de l'individu, est son être. Spinoza, dans la Proposition IX de l'*Éthique* écrit: "L'Âme, en tant qu'elle a des idées claires et distinctes, et aussi en tant qu'elle a des idées confuses, s'efforce de persévérer pour une durée indéfinie et a conscience de son effort" (Spinoza 1965: 144). L'effort dont parle Spinoza est-elle l'idée de désir, mouvement qui pousse à se poser en relation avec le monde ou bien simplement idée d'une forme consciente de la recherche? Spinoza ne pouvait certainement pas se poser la question en ces termes, mais il offre une sorte de réponse dans le scolie à la même proposition IX:

Cet effort, quand il se rapporte à l'Âme seule, est appelé *Volonté*; mais, quand il se rapporte à la fois à l'Âme et au Corps, est appelé *Appétit*; l'appétit n'est par là rien d'autre que l'essence même de l'homme, de la nature de laquelle suit nécessairement ce qui sert nécessaire à sa conservation; l'homme est ainsi déterminé à le faire. De plus, il n'y a nulle différence entre l'Appétit et le Désir, sinon que le désir se rapporte généralement aux hommes, en tant qu'ils ont conscience de leur appétit, et peut, pour cette raison, se définir ainsi: *le Désir est l'Appétit avec la conscience de lui-même*. Il est donc établi pour tout cela que nous ne nous efforçons à rien, ne voulons, n'appétons ni ne désirons aucune chose parce que nous la jugeons bonne; mais, au contraire, nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appétons et désirons. (Spinoza 1965: 144-5)

Il y a au moins deux interprétations possibles de ce passage spinozien. Selon la première l'homme désire indépendamment des objets qui habitent le monde, il ne désire avoir ou n'être quoi que ce soit et ce qu'apparemment il désire est considéré comme désirable parce que il est désiré et pas du tout parce qu'il est désirable en tant que tel. Traduit dans le langage cryptique de Lacan il s'agit de l'objet petit a, le trou, cette chose autrement indéfinissable qui a été produite par l'Autre déjà dans l'enfance de l'individu et qu'on ne peut ni définir ni combler du moment que ce n'est pas du tout un vide identifiable, mais la perception intérieure de ce même vide. Cette vision est cependant très réductrice et, après tout, tautologique. Elle est réductrice parce que, littéralement, elle réduit le désir à la blessure infligée à l'occasion de la rencontre avec l'Autre. L'individu ne va pas se fonder ni devenir dans l'incessante relation au monde – que cette relation soit créatrice, ou destructrice – mais l'individu demeure de quelque façon toujours égale à lui-même, mais sans aucune conscience réelle de soi, car il n'est même pas identifiable en tant qu'individu, puisque son être est enfermé dans cet impossible et ancestral objet petit a, dans cette négation infligée. Cette relation est tautologique parce qu'elle conduit à soutenir que l'on désire ce qu'on ne pourra jamais obtenir puisque ceci est impossible à connaître et à définir. En autres termes: l'on désire sans possible objet, mais quelque chose semble dire à chacun – mais qui est-ce que le dit? un esprit du mal? une divinité? un démon caché? – que le trou existe bien et qu'il est béant, et donc on se voit obligé d'essayer de le combler, sans avoir aucune idée sur la manière d'y parvenir.

La deuxième lecture du passage spinozien dit, au contraire, comment l'individu est poussé à fixer un point de repère à sa propre fonction désirante, mais aussi que ceci ne change rien au fait que désir est et reste le mouvement de l'individu vers la nécessaire complexité de l'altérité. Cette altérité est constituée par toutes les choses et tous les autres individus, avec leurs âmes et leurs corps, qui habitent le monde. Le mouvement envers cette altérité est la modalité fondamentale d'être de tout individu, puisque c'est bien grâce à lui que chacun trouve son fondement et devient. Pas du tout un engin qui tourne en rond pour combler un trou dont on ignore où il se trouve, tentative aussi impossible que celle de vider la mer avec une cuillère, mais plutôt semblable à un engin indispensable à la vie de l'individu. Spinoza confirme à nouveau cette hypothèse dans la démonstration de la proposition LVI de l'*Éthique*: "Quant au Désir, il

est l'essence même de chacun, ou sa nature, en tant qu'il est conçu comme déterminé à faire quelque chose par sa constitution telle qu'elle est donnée" (Spinoza 1965: 191). Spinoza se réfère ici à la complexité des affections, en soulignant que le désir est corrélé à chacune d'entre elle de façon à présenter le même caractère de l'affection à laquelle il se réfère et que pour cela il est d'une nature tout à fait subjective. Spinoza dit aussi que désir est le moteur fondamental de l'être de l'homme et que celui-ci ne s'adresse pas du tout à ceci ou à cela, à avoir ou à être, mais au mouvement nécessaire à l'être. Il ne pourrait pas en être autrement, puisque pour Spinoza il ne peut y avoir de cause première qui ne réside pas dans la Nature, et l'homme est et devient en raison de cela:

Donc la raison, ou la cause, pourquoi Dieu, ou la Nature, agit et le pourquoi il existe est une et toujours la même. N'existant pour aucune fin, il n'agit donc aussi pour aucune; et comme son existence, son action aussi n'a ni principe, ni fin. Ce qu'on appelle cause finale n'est d'ailleurs rien que l'appétit humain en tant qu'il est considéré le principe ou la cause primitive d'une chose. (Spinoza 1965: 218)

L'essence de l'homme coïncide avec son "désirer", considéré désormais comme son mouvement vers et dans le monde. Il n'y a pas de cause première ni de cause finale et donc il ne peut y avoir aucun trou à combler, aucun manque à résoudre, quoi que ce soit à remporter, parce que "le désir est l'essence même de l'homme, c'est-à-dire un effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être" (Spinoza 1965: 235-6).

Ce même thème a été repris par Gilles Deleuze et Felix Guattari dans *L'anti-œdipe*, là où les auteurs proposent de tracer une distinction entre une fonction d'acquisition désirante et une fonction de production de désir.

D'une certaine manière, la logique du désir rate son objet dès le premier pas, le premier pas de la division platonicienne entre production et acquisition. Dès que nous mettons le désir du côté de l'acquisition, nous nous faisons du désir une conception idéaliste (dialectique, nihiliste) qui le détermine en premier lieu comme manque, comme manque d'objet, manque de l'objet réel. (Deleuze et Guattari 1972: 32)

L'idée avancée par Deleuze et Guattari, celle d'un désir en tant que production du réel, ne coïncide ni avec la recherche, ainsi qu'on l'a définie, ni avec le mouvement ec-statique qu'on propose dans ces

pages. Elle ne coïncide pas mais appartient à la même famille conceptuelle des deux idées mentionnée. Pour nos auteurs, la production désirante, qui comporte aussi un système très compliqué dans lequel il doit y avoir une machine capable de générer désir, se charge aussi d'une signification anthropologique, sociale et politique. D'ailleurs, le principal objectif de Deleuze et Guattari est bien celui de développer une critique du capitalisme avec les instruments offerts par la philosophie de l'existence et une psychanalyse largement refondée par rapport à l'orthodoxie freudienne e qui garde ses distances, bien qu'avec beaucoup de cautèle et gentillesse, vis-à-vis de Lacan même, radicalement critiqué sans n'être presque pas nommé. Le sens que les auteurs donnent au désir en tant que production et non pas acquisition de ce que l'on imagine être manquant, renvoi d'une certaine façon au désir en tant que mouvement vers le monde. Et cela non seulement dans les pages dédiées à expliquer ce que signifie désir comme production, mais aussi là où Deleuze et Guattari soutiennent que toute la philosophie – sauf celle de Spinoza – de Platon à nos jours aurait interprété désir comme acquisition, ce qui entraîne une radicale dévaluation du désir même, réduit au simple agir pour résoudre une absence. Nos auteurs affirment que "si le désir produit, il produit du réel. Si le désir est producteur, il ne peut l'être qu'en réalité, et de réalité. Le désir est cet ensemble de *synthèses passives* qui machinent les objets partiels, les flux et les corps, et qui fonctionnent comme des unités de production" (Deleuze et Guattari 1972: 34). Le synthèses passives ici évoquées sont l'issue du mécanisme de relation entre un acteur et un autre acteur, entre un soi-disant sujet et son objet présumé, entre un corps et un autre corps, capables de se toucher et de se voir, de se sentir et de s'écouter. Deleuze et Guattari n'arrivent pas à généraliser de façon à ouvrir à une sorte de philosophie de la relation, mais ils introduisent l'idée de synthèse, d'une manière absolument pas dialectique, mais en tant que phénomène qu'institue la donnée, laquelle, avant la relation et son issue, n'est qu'ad-venant et pas encore présente – et encore moins passée, mémorisée, historicisée. La donnée, en dernier ressort, est désir sans être objet de désir. Ce qui propose désir en tant que production, mais à un niveau totalement différent non seulement de celui de désir come banale et plate acquisition, mais aussi de celui d'une production imaginaire, phantasmatique, psychique. Si désir est production de quelque chose qui concerne l'esprit et qui n'a pas de rapport avec le réel, ce quelque

chose n'est rien d'autre que l'image de ce que l'on croit qu'il manque. En d'autres termes: une forme de production désirante qui ne va pas vers le réel, vers le monde, vers les autres individus qui l'habitent, traduisant en phantasme le manque:

Même quand le phantasme est interprété dans toute son extension, non plus comme un objet, mais comme une machine spécifique qui met en scène le désir, cette machine est seulement théâtrale, et laisse subsister la complémentarité de ce qu'elle sépare: c'est alors le besoin qui est défini par le manque relatif et déterminé de son propre objet, tandis que le désir apparaît comme ce qui produit le fantasme et se produit lui-même en se détachant de l'objet. (Deleuze et Guattari 1972: 33)

Ce qui explique pourquoi Deleuze et Guattari se sont résolus à indiquer que désir soit production du réel mais en tant que recherche qui amène au-delà de l'individualité, vers un soi qui se fonde et se modifie à tout instant dans et grâce à cette confrontation, à cette demande de monde.

Ce mouvement ec-statique vers le monde se déroule dans un présent qui se promet dans une hâtive attente du futur. Désir est mouvoir et mouvoir est un acte, est un faire; tout acte, toutes actions éclairent ce qui n'est pas encore là. Désir contemple nécessairement le futur auquel il s'adresse, désir se projette dans le pas encore grâce à l'attente, mais au sens de s'attendre, ce qui n'est pas du tout une résignation passive vers ce qui se passera, mais, au contraire, c'est un tendre vers, un se pro-tendre, un agir vers. Désir ce n'est pas désir d'avoir ou d'être ou de combler une lacune; désir est une attente du monde qui préfigure le monde. En désirant, on meut vers le monde et on s'attend à un monde, dont le caractère est déterminé par la rencontre entre l'individu, les choses et les autres individus, dans la mesure où chaque individu qui participe au monde en est modifié, traversé, accueilli, nié. Désir est donc aussi une préfiguration de ce vers quoi on se pro-tend. Et cette préfiguration contient aussi les infinies et toujours changeantes traces du passé qui habitent l'âme. Dans l'attente il y a tout le passé, soit dans le cas de l'attente de l'individu qui, en désirant, se meut vers le monde et amène avec soi l'infinie profondeur de son âme, soit dans le cas opposé des autres individus qui habitent le monde et qui se meuvent vers l'individu en tant qu'acteur du monde. La rencontre dans le monde fonde la modalité du devenir de chacun, ce qu'on appelle le soi, dont le caractère, unique pour chaque individu, est donné par cette mutuelle

pluralité de pro-tensions génératives, dans lesquelles le passé individuel se coagule et en même temps s'accomplit, se contracte et se défait continuellement avec son incommensurable redondance de détails, de segments, d'éclats de sensations et d'émotions, de souvenirs rappelés et de souvenirs de souvenirs. Du point de vue de l'attente, désir est le fait de se disposer vers une modalité d'être qui n'est pas encore présente; cette façon de se disposer par la pro-tension vers ce qui est sur le point de se faire comporte toujours et en égale mesure soit le mouvement, l'aller envers le monde, soit le vécu, ce qui a été. Désir comporte une durée qui est faite d'attente, du pro-jet, comme le dirait Heidegger (1927), mais aussi, et d'une façon inéluctable et fondamentale, le vécu, le déjà été, le présent décliné dans le passé; en d'autres termes, le revécu du vécu, le souvenu du souvenir. En absence de cette durée intérieure, tout à fait semblable à celle évoquée par Bergson, le mouvement, qui est désir n'aurait aucune possibilité d'être vécu en tant qu'action vers le monde, parce que il se bornerait à une condition de passivité solipsiste – comme celle où semble parfois tomber une partie de la psychanalyse postfreudienne. La question n'est donc pas celle de savoir si désir doit être considéré seulement comme une fonction advenante ou bien seulement comme une fonction re-mémorante, mais plutôt celle d'établir l'union nécessaire de ces deux éléments, la pro-tension et le souvenir, ou, si l'on préfère les appeler différemment, le pro-jet et l'âme sur laquelle celui-ci doit s'enraciner. L'individu qui se pro-tend vers le monde par désir et qui va se mouvoir dans le lieu qui le sépare et l'unit aux choses et aux autres individus qui habitent le monde, coïncide avec sa propre infinie totalité, avec son âme et son corps, avec son immense patrimoine de fragments d'existence générés au cours des toutes ses précédentes incursions vers le monde, soit celles heureusement constructives, soit celle désespérément infructueuses.

Bergson a saisi cet aspect avec précision, mais seulement dans les dernières années de sa recherche sur le sens de la temporalité. Dans les *Essais sur les données immédiates de la conscience*, paru en 1889, Bergson réduit le rôle de la conscience, en tant que vécu conscient qui englobe la mémoire de soi-même et du monde surgi devant soi, à la constitution d'une continuité des états dont on fait en succession expérience. Dans *Matière et mémoire*, paru en 1896, Bergson s'avance à imaginer que la conscience puisse avoir aussi la fonction de conserver le passé en vue du présent, pour retenir un patrimoine

expérientiel qui permet d'agir dans l'immédiat. La troisième étape date de 1911, avec la *Conférence Huxley* intitulée *La conscience et la vie*: Bergson attribue à la conscience un rôle cardinal dans l'action de l'individu et affirme que "conscience signifie d'abord mémoire" et que "l'attention est une attente, et il n'y a pas de conscience sans une certaine attention à la vie" (Bergson 1959a: 818), pour conclure en disant que "si conscience signifie mémoire et anticipation, c'est que conscience est synonyme de choix (Bergson 1959a: 823). Bergson écrit que:

L'être vivant choisit ou tend à choisir. Son rôle est de créer. Dans un monde où tout le reste est déterminé, une zone d'indétermination l'environne. Comme, pour créer l'avenir, il faut en préparer quelque chose dans le présent, comme la préparation de ce qui sera ne peut se faire que par l'utilisation de ce qui a été, la vie s'emploie depuis le début à conserver le passé et à anticiper sur l'avenir dans une durée où passé, présent et avenir s'empîètent l'un sur l'autre et forment une continuité indivisée: cette mémoire et cette anticipation sont, comme nous l'avons vue, la conscience même. (Bergson 1959a: 824)

Si, dans la durée bergsonienne, on substitue *choix* et *création* avec *désir*, en tant que mouvement vers le monde, on peut essayer de trouver un soutien à l'idée que l'on poursuit dans ces pages d'un désir purifié de tout objet et sauvé de sa dévaluation matérialiste. Et c'est de nouveau Bergson, avec une de ses plus tardives contributions, remontant à 1930, qui peut aider à éclaircir cette thèse:

Ainsi, l'être vivant dure essentiellement; il dure justement parce qu'il élabore sans cesse du nouveau et parce qu'il n'y a pas d'élaboration sans recherche, pas de recherche sans tâtonnement. Le temps est cette hésitation même ou il n'est rien du tout. [...] Le temps est ce qui empêche que tout soit donné tout d'un coup. Il retarde, ou plutôt il est retardement. Il doit donc être élaboration. Ne serait-il pas alors véhicule de création et de choix? L'existence du temps ne prouverait-elle pas qu'il y a de l'indétermination dans les choses? Le temps ne serait-il pas cette indétermination même? (Bergson 1959b: 1332-3)

Fondamentalement, désir occupe le temps du retardement de la rencontre avec le monde. Désir est une construction, ou bien la création du mouvement nécessaire pour saisir le monde – mais dans le sens de se mouvoir vers lui et pas du tout dans le fait d'attendre son apparition.

La durée demande pro-tension, nécessite de l'aller au-delà; pourtant, cette pro-tension, ce mouvement vers le monde, même s'il est en effet enraciné dans le futur que l'individu construit dans son rapport avec le monde, est en même temps profondément et nécessairement imprégné de passé, de cet infini bagage que l'âme porte avec elle. Il s'agit d'un équilibre difficile: tout écartement du point de solution entre la pro-tension au futur et le rappel du passé peut être dramatique, même fatal quand le monde devient insupportable à cause du temps qui ne s'est pas encore présenté et qui pousse l'individu à sombrer dans les abyssales profondeurs de son âme. A ce propos, le cas d'Ellen West, admirablement narré par Ludwig Binswanger, est exemplaire. Ellen West se tue parce que, selon l'interprétation de Binswanger, c'était l'issue nécessaire d'une existence marquée par un refus radical de tout mouvement, de toute pro-tension vers le monde et vers le futur, et par un renfermement total dans son propre passé, le passé le plus profond, celui du retour à ce qu'elle avait été avant d'exister, à la non-vie, au néant qui précède toute existence et qui garantit l'absence absolue de rapport avec le monde. Écrit Binswanger:

Si nous disions que le Dasein, dans le cas de Ellen West était dominé par le passé, quand nous parlons d'une "prédominance du passé", ce qui était en même temps visé, c'était l'encercllement dans un simple présent vide et sa séparation du futur. Mais un tel Dasein est dépouillé de son *authentique* sens de vie, de mûrissement existentiel toujours déterminé par le seul futur. (Binswanger 1957: 114)

Binswanger réinterprète sur un plan psychiatrique la temporalité heideggerienne axée sur un futur qui donne une raison au présent et une tonalité au passé. Selon Binswanger la temporalité originaire et authentique est constitué par le futur, qui n'est pas une simple possibilité enracinée en ce qu'il est déjà arrivé et que l'on a déjà vécu, mais plutôt le lieu où l'individu trouve la raison de soi dans son "se pro-jeter", par lequel son présent devient lui-même possible. Cela parce que

Dasein ne signifie pas être sous la main (*Vorhandensein*) mais pouvoir-être et, pour connaître se pouvoir-être, signifie *comprendre*. Dans cette mesure, le futur n'est pas non plus suspendu "en l'air" et pas d'avantage les possibilités du futur ne sont-elles des possibilités "vide", mais des possibilités déterminées par l'"être-été" du Dasein – qui régit sa "réalité". Dans cette mesure, le Dasein n'est pas *seulement* déterminé par le futur, par le pouvoir

être ententif, mais toujours aussi par l'être-été; le Dasein est toujours déjà "jeté" dans son être; il se trouve, comme nous l'avions déjà entendu dire, toujours déjà dans son être ou est, d'un mot, toujours déjà *intoné*. (Binswanger 1957: 127)

L'intuition de Binswanger apparaît très fertile, mais elle ne résout pas la question à propos de la fondation de ce même individu auquel on attribue ce *Dasein* – *Dasein* qu'il faut en ce cas penser comme présence. Ici, comme tout naturellement en Heidegger, duquel Binswanger s'inspire carrément, l'homme est donné à l'avance: son être dans le monde est la condition même de son historicité, mais avec cela on ne dit rien du tout de la modalité avec laquelle cet homme ad-vient au monde. L'individu est un ingrédient du monde et, en même temps, quelque chose qui est séparé du monde, qui regarde le monde en en utilisant les caractères et en en exploitant les possibilités en relation avec son pro-jet toujours déjà donné. Au contraire, la recherche est toujours un se donner grâce auquel l'individu s'individualise: avant la rencontre avec le monde, qui s'impose en raison du circuit de la recherche, l'individu est ce qu'il sera mais qu'il n'est pas encore. C'est pour ça que c'est le futur à déterminer la temporalité fondamentale. C'est le mouvement proposé par désir qui pousse celui qui sera l'individu à se confronter avec ce qu'il n'est pas et à donner fondation à ce qu'il devient et qu'il deviendra, c'est-à-dire, son être même. L'homme n'est pas jeté dans le monde par une main mystérieuse qui se cache au regard. L'individu, poussé par la recherche, s'adresse au monde par le mouvement mené par désir de monde, qui est désir de dépasser soi-même et par là de se fonder en tant qu'individu qui devient dans et grâce au monde. Tout cela avec son entière présence matérielle, c'est-à-dire avec son corps, soit avec ce qui le fait exister et qui, malheureusement, le portera à cesser d'exister le jour où la vieillesse vaincra après lui avoir permis de traverser sa propre partie de monde et après avoir laissé sa trace sur ce même monde et les autres individus qui l'habitent. La tonalité ne précède jamais la présence – le *Dasein* de Binswanger emprunté à Heidegger. La tonalité se forme à fur et à mesure que l'individu se fonde justement dans son propre continuel devenir. Cela se passe déjà dans la toute première enfance, puisque la recherche entre en action avant même de naître et c'est bien cette constante évolution qui finalise ce que l'on devient en relation avec ce que l'on a été. De façon que ce ce-que-l'on-a-été

entre à part entière dans la présence, pas en tant qu'élément immuable et doué de certitude, mais en tant que souvenir actuel d'un souvenir passé, en tant que réinterprétation de la trace de ce qui a été. Le passé participe du futur dans la mesure où l'individu utilise les informations actuelles sur son passé pour décider de soi. Il n'utilise pas ses souvenirs comme s'ils étaient des entités matérielles, il utilise leur réverbération et leur réinterprétation, ce qui constitue sa vérité contingente, actuelle, présente, qui renvoie au passé mais qui n'est pas le passé. L'homme est au milieu de cet espace entre son corps – et l'âme qu'il contient – et le monde. Un lieu équivoque, indéfinissable avec le cruel langage des métaphysiciens; on ne peut pas le dire, on peut seulement le décrire, comme le fait magistralement Michel Serres dans *Le gaucher boiteux*:

Décomposez encore la préposition entre: *en* reste vers l'interne et *trans* va vers l'externe; elle désigne donc cette singularité spatiale, ce fermé-ouvert, cette topologie paradoxale, ramifiée, tout en bifurcation, gauchère, boiteuse... [...] Comme toutes choses du monde et le monde, comme tous les vivants, comme tous les collectifs, nous existons et vivons dans et par cette serre généralisée, par et dans une structure topologique paradoxale, mais universelle, formée de murailles et de portes, de défenses et de ponts. [...] Entre signifie: au milieu de deux choses quelconques, à l'intérieur de cet intervalle...; mais, se composant d'un *en* ou *dans* et d'un second élément, signifie de nouveau: transport, traversée, traduction, action de transiter, de transformer, voire de dépasser. Entre signifie donc à la fois – quelle bombe! – un *mi-lieu* et *tout le lieu*, fleuve et mer, ici et parmi, une singularité particulière et l'universel, *immanence* et *transcendance*... (Serres 2015: 163-4, 175)

Désir c'est une affaire entre. C'est une affaire de corps.

Bibliographie

Bergson, E., *La conscience et la vie* (1911), *Œuvres*, éd. par A. Robinet, Paris, Presses universitaires de France, 1959.

Bergson, E., *Le possible et le réel* (1930), *Œuvres*, éd. par A. Robinet, Paris, Presses universitaires de France, 1959.

Binswanger, L., *Le Cas Ellen West* (1957), éd. par P. Veysset, Paris, Gallimard, 2016.

Deleuze, G., Guattari, F., *L'anti-œdipe*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1927.

Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie*, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1989.

Jung, C.G., *Bewußtsein, Unbewußtes und Individuation, Die Archetypen und das kollektive Unbewußte*, Zürich, Stiftung der Werke von C.G. Jung, 2008.

Jung, C.G., *Zur Empirie des Individuationsprozesses, Die Archetypen und das kollektive Unbewußte*, Zürich, Stiftung der Werke von C.G. Jung, 2008.

Lacan, J., *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, éd. par J.-A. Miller, Paris, Édition du Seuil, 1973.

Lacan, J., *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, éd. par J.-A. Miller, Paris, Édition du Seuil, 1986.

Lacan, J., *Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation*, éd. par J.-A. Miller, Paris, Édition de La Martinière et le Champs Freudien Éditeurs, 2013.

Leopardi, G., *Zibaldone dei pensieri (1898-1900), Tutte le opere*, éd. par W. Binni et E. Ghidetti, Firenze, Sansoni, 1969.

Panksepp, J., Biven, L., *The archaeology of mind. Neuroevolutionary origins of human emotion*, New York, W.W. Norton & Company, 2012.

Serres, M., *Le gaucher boiteux*, Paris, Le Pommier, 2015.