

PHENOMENOLOGIE DU RÊVE *

SARTRE, BINSWANGER, BOSS

Françoise Dastur
Université Paris XII

S'il est un phénomène humain qui a depuis toujours semblé devoir être soumis à interprétation, c'est bien le rêve, qui atteste à quel point l'homme sait peu de choses de lui-même et se voit nocturnement soumis à des forces qu'il ne gouverne pas. Depuis la parution au début du siècle de la *Traumdeutung* de Freud, qui voit dans le rêve la "voie royale" de la psychanalyse, on a cru disposer d'une nouvelle grille de lecture de l'univers onirique ne laissant place à aucune autre approche possible. Il faut pourtant rappeler qu'il existe du point de vue phénoménologique toute une littérature sur le sujet, à tel point d'ailleurs qu'un numéro entier de la revue de phénoménologie *ALTER* a pu être consacré en 1997 aux phénomènes de la veille, du sommeil et du rêve.¹ Ce n'est certes ni chez Husserl, qui a peu parlé du rêve, ni chez Heidegger, qui n'a jamais abordé cette question, que l'on peut trouver une analyse de ce phénomène, mais chez ceux qui ont voulu, à partir des travaux de ces fondateurs, développer une anthropologie phénoménologique, tels Sartre en France, Binswanger et Boss en Suisse.

C'est Binswanger qui le premier aborde ce sujet dans le petit texte intitulé *Traum und Existenz, Rêve et Existence*, qui a paru sous forme d'article en 1930 dans la *Neue Schweizer Rundschau* et qui constitue, comme le dit Foucault dans l'introduction à la traduction française de ce

* Ce texte correspond à la présentation de *L'Analyse Phénoménologique du Rêve* dans le cadre d'un cycle de Séminaires organisé par le Projet de Recherche « Phénoménologie et Ontologie » (coordonné par le Professeur Isabel Matos Dias) do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, à la Faculté de Lettres de l'Université de Lisbonne, le 19 Octobre 2004.

¹ Voir *ALTER*, Revue de Phénoménologie, *Veille, sommeil, rêve*, n° 5 (1997), ENS Fontenay aux Roses/St Cloud.

texte en 1954, “le premier des textes de Binswanger qui appartienne au sens strict à la *Daseinsanalyse*”.² Binswanger, né en 1881, mort en 1966, et dont les derniers textes, *Mélancolie et Manie*, de 1960 et *Délires*, de 1965, portent la marque d'un retour à Husserl, avait d'abord subi l'influence décisive de la notion d'intentionnalité et de l'analyse transcendantale de Husserl, avant de découvrir, par la lecture de *Sein und Zeit*, paru en 1927, l'importance de la facticité. Dans la présentation qu'il fait en 1947 de son texte sur le rêve, dans l'avant-propos à un volume rassemblant certains de ses essais et conférences, qui seront par la suite en partie traduits en français et publiés en 1971 sous le titre “Introduction à l'analyse existentielle”, Binswanger précise lui-même, (je cite, dans ma propre traduction):

“Dans l'essai *Rêve et Existence*, le trait d'essence phénoménologico-anthropologique de l'ascension et de la chute et les structures de monde correspondant à ces deux directions du *Dasein* ont été décrits pour la première fois et cela d'abord à l'intérieur de l'espace thymique (*gestimmtes Raumes*) de l'espace de la tonalité vitale, aussi bien dans la veille que dans le rêve [...]. L'influence de l'œuvre entre temps publiée de Heidegger *Etre et Temps* se manifeste clairement dans cet essai [...]. L'influence de Heidegger se manifeste ici dans la tentative d'élaborer une interprétation existentielle et biographique du rêve en liaison avec la distinction héraclitienne entre le rêve et la veille prise au sens d'une différence entre l'absorption dans le *monde* propre et l'ouverture au *monde* commun”.³ On trouve d'ailleurs dans le même volume un essai écrit en 1934 sur “La conception héraclitienne de l'homme” qui atteste de l'importance donnée par Binswanger au présocratique.

Peut-être faudrait-il partir, pour mieux comprendre le propos de Binswanger, de l'analyse du rêve que fait Sartre en 1940 dans *L'imaginaire*, où il nous livre en vingt pages une remarquable description phénoménologique de ce phénomène.⁴ Celle-ci prend place dans le cadre général qui est celui de *L'imaginaire*, à savoir l'opposition de deux formes de la spontanéité de la conscience, la conscience perceptive et la conscience imageante. Ce qui caractérise en effet la position de Sartre, c'est l'affirmation paradoxale d'une spontanéité et non pas d'une passivité de la conscience onirique, qui est certes une conscience captive, incapable de perception, mais qui n'en perd pourtant pas par là sa liberté, puisqu'elle n'est en définitive que prisonnière d'elle-même. Il est vrai que la conscience perceptive et la conscience imageante se tiennent dans une apparente proximité, puisqu'elles se donnent d'emblée toutes deux comme des consciences perceptives.

² L. Binswanger, *Rêve et existence*, Desclée de Brouwer, Paris, 1954, pp. 14 – 15.

³ L. Binswanger, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Bern, Francke, 1947, p. 9.

⁴ Pour l'analyse de ce passage de *L'imaginaire*, je renvoie à Philippe Cabestan, *L'Être et la Conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, OUSIA, Bruxelles, 2004.

Et pourtant selon Sartre la position du rêveur ne peut aucunement être assimilée à celle de l'homme éveillé. Car la conscience onirique ne peut ni percevoir ni réfléchir, ni se souvenir ni prévoir, elle ne parvient pas à sortir de l'attitude imageante dans laquelle elle est enfermée et ne peut en un mot accomplir aucun acte de position réelle d'existence. Sartre compare suggestivement la conscience onirique au roi Midas qui, à la suite d'un vœu imprudent, transformait en or tout ce qu'il touchait:⁵ de même la conscience onirique appréhende-t-elle sur le mode de la fiction tout ce qu'elle aurait vécu dans l'état vigile sur le mode de la perception. La sonnerie du réveil matin, au lieu d'être saisie pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour un événement réel, est appréhendée comme l'analogon du bruit d'une source, ou d'une sonnerie de cloche, et ainsi prise pour autre chose qu'elle-même. Dans le rêve, la conscience est donc "privée par essence de la faculté de percevoir" et "a perdu la notion même de réalité"⁶ puisqu'elle irrealise pour ainsi dire tout ce qu'elle touche. La conscience qui rêve a perdu son être dans le monde et ne peut sortir de l'attitude imageante. C'est pourquoi elle saisit dans le rêve ses désirs et ses soucis sous forme de symboles. Mais ce n'est pas, souligne bien Sartre, "comme le croit Freud, à cause d'un refoulement qui l'obligerait à les déguiser: c'est parce qu'elle est dans l'incapacité de saisir quoi que soit de réel sous forme de réalité".⁷

Mais qu'est-ce qui empêche ainsi la conscience onirique de sortir de l'attitude imageante si comme Sartre l'affirme à plusieurs reprises la conscience onirique est spontanée ? La réponse de Sartre consiste à montrer que la conscience onirique *prend intérêt* au rêve. Intéressant, le rêve l'est d'abord parce qu'à la différence de l'image hypnagogique⁸ qui est isolée, coupée des autres images hypnagogiques, qui ne forment jamais monde, le rêve se donne d'emblée à nous comme une histoire et, à défaut de constituer un monde imaginaire, ce qui serait contredire à cette grande loi de l'imagination qui la distingue foncièrement de la perception qui est toujours perception de monde, on peut dire qu'il apporte avec lui une "atmosphère de monde".⁹ Il est maintenant plus facile de comprendre la fascination – c'est le mot de Sartre – qu'exerce le rêve et qu'il compare à celle de la lecture d'un roman policier. Dans le rêve en effet, la conscience *se captive* elle-même, elle *se prend* tout entière au jeu et se détermine à ne poursuivre son activité synthétique fondamentale que sur le mode imaginaire. Sartre fait ici appel, sans le développer suffisamment, à la notion de jeu, pour expliquer le type d'intérêt pris au rêve. Ce qui caractérise en effet

⁵ J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940, p. 226.

⁶ J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, p. 213.

⁷ J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, p. 217.

⁸ Une image hypnagogique, comme l'indique ce terme formé sur les mots grecs *hypnos* (sommeil) et *agô* (aller) et une image qui précède ou qui suit immédiatement le sommeil.

⁹ J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, p. 216.

fondamentalement le jeu, comme le fait bien ressortir l'analyse que lui consacre Gadamer dans *Vérité et méthode*,¹⁰ c'est le fait qu'il a une existence indépendante de la conscience de ceux qui jouent, de sorte que ce ne sont pas en fait les joueurs qui sont le sujet du jeu, mais que c'est le jeu lui-même qui à travers les joueurs se donne à voie et accède ainsi à la représentation. Gadamer souligne en effet avec force que le sens premier du jeu est un sens moyen, au sens où l'on définit du point de vue grammatical la voix moyenne comme n'étant ni passive, ni active, qui atteste le primat du jeu par rapport à la conscience du joueur, lequel est absorbé par le jeu et n'en a pas l'initiative. S'adonner à la tâche ludique consiste donc à s'identifier totalement au jeu, à se perdre en lui. Il n'en demeure pas moins qu'à l'état de veille, le jeu se distingue de l'ensemble des activités qu'on dit "sérieuses" et la conscience de cette distinction entre jeu et réalité n'est jamais totalement absente chez le joueur qui peut à tout moment "sortir" du jeu et retrouver le sérieux des tâches quotidiennes. Il en va tout autrement dans le rêve, qui se caractérise justement par la disparition pure et simple de la notion de réalité: "Même le schizophrène, note Sartre, dont l'état se rapproche beaucoup de celui du dormeur, garde une possibilité de se saisir 'en train de jouer'", alors que dans le rêve, la conscience est tout entière prise dans le jeu, sans possibilité de se réfléchir elle-même, et c'est cette incapacité de la conscience onirique à se saisir réflexivement elle-même comme imageante qui constitue la véritable explication du symbolisme onirique.¹¹

On comprend mieux à partir de là le parallèle que fait Sartre entre la lecture et le rêve. Car dans les deux cas, il y a identification entre le lecteur et le héros du roman d'une part, entre le dormeur et le héros de ses aventures oniriques d'autre part. Dans les deux cas, souligne Sartre, "non seulement la conscience a conscience d'elle-même comme enchaînée, mais encore elle a conscience d'être sans recours contre elle-même" et "c'est pourquoi", conclut-il, "le monde du rêve comme celui de la lecture se donne comme entièrement magique".¹² La puissance du rêve vient donc de l'auto-suffisance du monde imaginaire qui s'émancipe ainsi par rapport au réel. Mais cela ne veut nullement dire pour Sartre que la conscience imageante cesse de se saisir comme spontanéité, mais qu'elle s'appréhende elle-même comme "spontanéité envoûtée", et c'est précisément parce que dans le rêve, la conscience ne peut s'empêcher d'imaginer que les événements se donnent comme ne pouvant pas ne pas arriver et que le monde imaginaire se donne comme un monde sans liberté, comme un monde "fatal".

Sartre est ainsi parvenu à montrer que "le rêve est la réalisation parfaite d'un univers clos".¹³ A cet égard d'ailleurs, le parallèle avec l'attitude

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1997, p. 119 sq.

¹¹ J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, pp. 216 – 217.

¹² J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, pp. 217-8.

¹³ J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, p. 213.

esthétique de la lecture trouve sa limite: car si la lecture est bien un genre de *fascination*, l'état de *transe* que constitue le rêve ne peut être entièrement réalisé dans la lecture. L'identification au héros de roman n'est en effet jamais que partielle, car le lecteur ne perd pas totalement son ancrage dans le réel, demeure à tout moment capable de réflexion et reste ainsi différent de celui auquel il s'identifie pourtant. Il en va tout autrement dans le rêve, qui n'a nullement, du fait de la distance esthétique, le statut d'un spectacle imaginaire qui se joue *devant* le lecteur, mais au contraire celui d'un monde *dans* lequel le rêveur a sa place. Le monde du rêve, à l'opposé du monde esthétique, n'est pas un monde simplement représenté, mais un monde vécu, souffert et agi. Ce qui caractérise très précisément le rêve, c'est, souligne Sartre, le fait que le rêveur entretient avec le héros onirique auquel il s'identifie un rapport d'*émanation*, ce qui explique qu'il puisse se sentir lui-même comme identifié à quelqu'un qui lui est pourtant extérieur. La spécificité du monde onirique tient à cette ambiguïté qui fait à la fois de lui un monde représenté et donc extérieur au rêveur qui le contemple "de haut" et un monde vécu immédiatement dans lequel le rêveur se sent immergé.

Sartre peut donc à partir de là définir le rêve comme cette "expérience privilégiée qui peut nous aider à concevoir ce que serait une conscience qui aurait perdu son 'être dans le monde' et qui serait privée, du même coup, de la catégorie du réel".¹⁴ Ce qui reste cependant problématique dans une telle conception, c'est le caractère "spontané" d'une conscience qui dans le rêve semble pourtant bien ignorer sa propre spontanéité. Nous avons vu que Sartre parle à cet égard d'*envoûtement*, de magie, de fascination et de transe. Tout ce vocabulaire est évoqué pour rendre compte, sans que Sartre lui-même ne le conçoive clairement, du caractère ni actif ni passif, mais bien "moyen", comme le suggère Gadamer, de la conscience onirique. Sartre a raison de souligner que seule une conscience peut se laisser envoûter, ce qui explique sous sa plume l'expression paradoxale de "spontanéité envoûtée". Mais parce qu'il reste attaché au primat cartésien de l'*ego cogito*, il ne parvient pas à rendre véritablement compte de l'absorption de la conscience dans le jeu onirique. Ce qui constitue cependant la nouveauté radicale d'une telle analyse, c'est qu'elle comprend le symbolisme du rêve autrement que comme un mensonge que le rêveur se ferait inconsciemment à lui-même, ce qui interdit de prendre le rêve pour autre chose que ce qu'il se donne et ne permet donc pas de distinguer en lui, comme le fait Freud, le contenu "latent" du contenu "manifeste". Une telle distinction en effet ne fait pas droit au principe phénoménologie et herméneutique qu'illustre de manière exemplaire le phénomène du rêve, à savoir que le donné n'est pas dissociable de l'interprétation.

¹⁴ J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, p. 226.

On retrouve chez Binswanger le même caractère proprement phénoménologique de l'analyse du rêve qui consiste, à l'opposé de la *Traumdeutung* freudienne, à en rester au contenu manifeste du rêve, comme il le note expressément dans *Rêve et existence*: "Depuis le mémorable postulat de Freud concernant la reconstruction des pensées oniriques latentes, on a bien trop tendance aujourd'hui à faire passer à l'arrière-plan de l'intérêt le contenu onirique manifeste car une étude approfondie de ce contenu nous apprend à reconnaître l'étroite parenté originelle entre le sentiment et l'image, l'humeur suscitée et les images dont l'esprit est rempli".¹⁵ L'essentiel en effet pour Binswanger, c'est de ne pas séparer ce qui est un: l'image et la tonalité affective, joie ou tristesse, qu'elle exprime spontanément. Commentant deux rêves rapportés par le poète allemand Gottfried Keller où interviennent successivement les images d'un aigle planant librement dans les airs et d'un milan épuisé qui finit par succomber, Binswanger déclare: "L'image joyeuse et la joie qu'on a ressentie, l'image triste et la tristesse qu'on a éprouvée ne font qu'un: elles sont l'expression d'une seule et même onde qui croît et décroît".¹⁶ C'est donc le thème que se donne le *Dasein* dans le rêve qui est important, non ce qu'il symbolise, et c'est donc le contenu de ce drame, de cette action qu'est le rêve qui en constitue l'élément décisif:¹⁷ on trouve ici l'idée qu'exprimera Sartre quelques années plus tard, à savoir que le rêve est un histoire.

À vrai dire, Binswanger ne part pas directement du rêve lui-même et Foucault a raison de faire remarquer dans son introduction que ce texte ne traite pas du rêve dans son opposition à l'existence, mais du rêve en tant qu'existence puisque Binswanger déclare lui-même d'entrée de jeu que "le rêve, somme toute, n'est pas autre chose qu'une modalité particulière de l'être humain".¹⁸ Ce dont Binswanger part effectivement, c'est d'une thématique à laquelle il consacra deux ans plus tard, en 1932, un article important,¹⁹ celle de l'"espace thymique" (*gestimmter Raum*). C'est en effet grâce à Martin Heidegger que Binswanger a découvert la relation entre l'espace, la tonalité affective et le corps. L'espace du *Dasein*, de l'existant, s'articule, par opposition à l'espace étendu et mesurable de la science, de multiples manières. Pour la psychopathologie, il ne suffit pas par conséquent de se référer à l'espace géométrique, mais il importe de faire entrer en ligne de compte l'espace physique et l'espace corporel, l'espace orienté déjà mis en évidence par d'autres représentants du courant phénoménologique en psychiatrie et ce que Binswanger nomme "espace thymique". Tous

¹⁵ L. Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, E. de Minuit, 1971, p. 208.

¹⁶ L. Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, p. 208.

¹⁷ L. Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, p. 206.

¹⁸ L. Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, p. 204.

¹⁹ L. Binswanger, *Le problème de l'espace en psychopathologie*, Toulouse, PUM, 1998.

les grands textes de psychopathologie de Binswanger des années trente à cinquante, ceux de sa période "heideggerienne", mettent l'accent sur le problème de la spatialité et permettent de mieux comprendre cette complète métamorphose de l'existence qu'est la psychose par laquelle le malade fait surtout l'expérience d'une transformation de son espace thymique. Pour le maniaque par exemple, le monde rapetisse: pour lui, toutes choses sont plus proches, et en même temps l'espace perd sa profondeur. Il n'y a dans la manie ni centre ni périphérie ni foyer ni séjour. Toutes choses deviennent légères, et il n'y a aucune possibilité de prendre quoi que ce soit au sérieux. Pour la mélancolie, c'est l'inverse. Quant au schizophrène, il a perdu toute base d'expérience, et il s'élève dangereusement au-dessus du monde commun. Par ces remarquables analyses de l'expérience de la spatialité dans la psychose, Binswanger a été le premier à orienter la recherche psychopathologique dans la direction d'une appréhension globale du monde du malade en tant que forme symbolique.

Le véritable point de départ de *Rêve et existence* est donc l'analyse de l'expérience vécue de la déception en tant que celle-ci est immédiatement comprise comme une chute. Est-ce là une métaphore ? Y a-t-il transfert analogique d'une expérience corporelle (par exemple relâchement du tonus musculaire dans la peur) à la sphère psychique, ou le corps serait-il l'expression de l'âme qui en constituerait elle-même le sens ? Binswanger repousse ces conceptions trop théoriques et se tourne vers Husserl et Heidegger qui proposent une compréhension de l'existence humaine qui ne part pas de la distinction du corps et de l'âme, mais de l'existence en elle-même, qu'il s'agit dans le cas présent de comprendre à partir de l'existential qu'est la spatialité, structure a priori de l'existence humaine, comme Heidegger le montre dans *Sein und Zeit*, ainsi que de l'être-jeté dans la tonalité affective et de l'explicitation du comprendre.²⁰ Ascension et chute ont donc pour le *Dasein* une signification existentielle et non pas seulement somatique ou spirituelle qui provient de la structure *ontologique* du *Dasein* et c'est cette structure qui constitue la source à laquelle viennent puiser le langage, l'imagination poétique et le rêve.²¹ Car la chute et l'ascension ne sont pas dérivables d'autre chose, explicables par autre chose, "symboles" d'autre chose et, comme le souligne Binswanger, "ici, ontologiquement parlant, nous heurtons le fond".²² Mais si chute et ascension sont des existentiels, qui est donc celui qui existe ? Cette question: "nous les hommes, qui sommes-nous et que sommes-nous ?" commande en fait tout le texte, comme le montre la citation de Kierkegaard que Binswanger a mise en exergue de *Rêve et existence* et qui dit: "Il convient plutôt de s'attacher à ce que signifie: être un homme". La réponse est plutôt à

²⁰ L. Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, p. 201.

²¹ L. Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, p. 202.

²² L. Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, p. 202.

chercher pour Binswanger du côté de la poésie, du mythe et du rêve que du côté de la science et de la philosophie, car les poètes et les rêveurs ont su que ce “nous” n'est pas quelque chose qui s'offre ouvertement à la vue mais qui au contraire, comme la *physis* héraclitéenne, se cache sous mille formes et ne peut être réduit au corps individuel et à sa forme extérieure.²³ On comprend que nous sommes par là toujours au seuil du rêve, puisque le caractère non localisable de notre “présence”, de notre *Dasein*, nous autorise à nous reconnaître nous-mêmes dans d'autres étants et de nous identifier au récit poétique: “c'est de moi qu'il s'agit: je suis (ou je pourrais être, ce qui ici renvoie exactement au même) cet oiseau de proie blessé à mort”.²⁴

Le rêve n'est donc pas un domaine particulier séparé de l'état habituel de veille, mais une modalité particulière de l'être-homme. Or ce qui est essentiel au rêve, c'est pour Binswanger comme déjà pour Sartre l'objectivation en images des *Stimmungen*, des tonalités affectives. D'un point de vue psychopathologique, les rêves qui inspirent de l'inquiétude au psychiatre sont précisément ceux dans lesquels le mouvement dramatique du rêve se dérobe pour laisser toute la place au contenu tonal-affectif.²⁵ Car ici le dormeur se laisse captiver par le charme esthétique purement subjectif de son rêve, c'est-à-dire se laisse aller à la perte du sens de la vie “qui est toujours quelque chose d'intersubjectif, de général, d'objectif et d'impersonnel”.²⁶ Le pur “affect” représente le cas-limite d'une telle dissolution de l'existence, car, comme le note bien Binswanger, une telle dissolution dans la pure subjectivité n'existe pas, au sens strict, “tant que l'homme est homme”, ce qui implique que l'existence ne peut être définie que comme tension entre le subjectif et l'objectif, entre monde privé et monde commun, entre sommeil et veille.

Dans la seconde partie de son article, Binswanger s'engage dans des considérations historiques et montre que là où se constitue, selon la perspective de l'humanisme moderne, la compréhension et l'élaboration du soi en tant que structure fondamentale de l'homme, à savoir en Grèce, on trouve bien aussi la structure ontologique de l'ascension et de la chute, non pas référée à l'individu, mais à ceux qui sont liés par la race ou la famille à un destin commun, car “l'individu, la race, le destin et à la divinité s'entremêlent ici intimement en un espace unique”.²⁷ L'écroulement du monde antique a pour résultat la distinction de l'intérieur et de l'extérieur, du sujet et de l'objet, alors qu'en Grèce ne règne encore que l'opposition du jour et de la nuit, de la clarté et de l'obscurité et que les rêves eux-mêmes appar-

²³ L. Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, p. 203.

²⁴ L. Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, p. 204.

²⁵ L. Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, p. 210.

²⁶ L. Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, p. 212.

²⁷ L. Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, p. 215.

tiennent au côté nocturne de l'existence. Et si Binswanger voit dans l'idée exprimée par Pétrone, le célèbre auteur du *Satyricon*, que les rêves ne viennent point du ciel, du cosmos, mais que chacun les élabore lui-même, le signe patent de la chute du monde antique et de l'*hybris* de l'individuation qui caractérise l'ère moderne,²⁸ c'est donc parce qu'il considère implicitement à la fois que l'être homme ne peut pas être compris comme une partie détachable du tout et que le rêve manifeste d'une certaine manière cette non autonomie de l'homme. C'est cette compréhension du rêve comme phénomène ontologique et non simplement psychologique qu'il va développer dans la troisième et dernière partie de l'article.

Dans cette troisième partie, Binswanger met en évidence le fait que c'est sous le règne de la distinction (*Unterscheidung*) que s'élabore alors la conception du rêve: distinction du moi et du ça chez Freud, de l'inconscient individuel et de l'inconscient collectif chez Jung, mais surtout distinction entre la pensée subjective (imagination et *doxa*) et vérité, pensée objective (*epistémé*), entre individu (*ekastos*) et la communauté hommes-dieux (*logos*). L'individu, compris comme le fait Pétrone, comme le créateur de ses propres rêves, devient un mode de l'être homme, une manière par laquelle on peut être un homme, à savoir la possibilité non spirituelle de l'être humain.²⁹ Héraclite dit que les éveillés ont un seul monde alors que chacun des dormeurs a un monde privé. Et Binswanger veut comprendre cette opposition entre le *koinon* et l'*idion* à la manière de Hegel, qui considère lui aussi que l'individualité est sans signification spirituelle. Pour Héraclite, la vigilance est l'éveil hors de la pensée individuelle subjective, hors de la *doxa*, c'est la vie suivant les règles de l'universel. Rêver, c'est donc se détacher du tout: "Nous rêvons uniquement parce que nous ne sommes pas en rapport avec le tout" explique Hegel dans son exposition de la théorie d'Héraclite. Le mal et l'erreur résident donc dans la séparation avec l'universel et dans cette particularisation de la pensée qu'incarnent précisément ces choses que l'individu est seul à savoir comme le rêve, le sentiment et l'imagination. Il s'agit donc pour l'homme et en particulier pour l'homme malade de savoir s'il veut garder sa pensée individuelle, "son théâtre intérieur", comme dit l'un des malades de Binswanger, ou bien s'il veut s'éveiller de son rêve et prendre part à la vie universelle. Or le médecin est le médiateur entre ces deux mondes et guérir signifie, avec son aide, passer à la spiritualité de la communauté. Binswanger cite à cet égard Goethe, sa source d'inspiration habituelle, qui parle de trouver en soi-même l'infini. Cela est possible par la soumission à l'autorité impersonnelle du médecin et il faut dans cette perspective comprendre le transfert comme ce qui rend possible une spiritualisation authentique.

²⁸ L. Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, p. 217.

²⁹ L. Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, p. 218.

Binswanger peut à partir de là revenir à son problème initial. Le rêve est de l'ordre de l'événement et non de la fiction, et il se présente à l'individu sans que celui-ci sache comment. Ce dernier n'est donc pas celui qui est à l'origine du rêve, mais celui qui le subit passivement. Et l'homme vigile jaillit du rêveur au moment où il décide de savoir ce qui lui arrive et d'intervenir dans la marche de l'événement. Ce qu'il fait alors relève de l'histoire et non plus de la vie biologique: "L'homme rêvant 'est' une vie biologique, tandis que l'homme vigile 'fait' une vie historique", telle est la conclusion de Binswanger.

Avant d'en venir pour finir à un troisième et dernier texte illustrant cette phénoménologie du rêve, celui beaucoup plus récent de Medard Boss publié en 1975 sous le titre de *Es träumte mir vergangene Nacht*, traduit en français en 1989 par *Il m'est venu en rêve*, je voudrais souligner ce qui me paraît essentiel dans le texte de Binswanger. C'est d'abord le rejet, d'un point de vue phénoménologique d'un *symbolisme* du rêve, par opposition à la *Traumdeutung* freudienne, car c'est là un point de vue sur lequel Boss insiste constamment à son tour. On trouve également l'idée, chez Binswanger, qui trace l'esquisse d'une histoire du rêve, de la Grèce au monde latin et moderne, que le rêve n'a été compris comme une production du rêveur que relativement tard, alors que pour le Grec par exemple le rêve vient du ciel ou du cosmos, et qu'il faudrait plutôt dire que "cela rêve en moi" comme le soulignera Boss. Pour Binswanger, le rêve nous arrive, il n'est pas "produit" par nous, et c'est pourquoi on a pu lui reconnaître une valeur "destinale" et même prophétique. Foucault, dans son commentaire, soulignait fortement cette idée.³⁰ Il opposait à cette phénoménologie du rêve l'interprétation freudienne du rêve qui octroie au rêve un statut de parole à traduire en distinguant contenu latent et contenu manifeste et affirme que le monde imaginaire du rêve ne peut trouver son sens en lui-même, alors qu'il s'agissait pour Binswanger d'interroger le rêve comme *expérience*, comme mode plein d'existence. Le rêve constitue ainsi une autre forme de subjectivité, la *subjectivité onirique*, qui se détermine comme un autre rapport au monde. C'est cette même idée d'un sujet du rêve, qui dit "je" dans le rêve même, que nous allons retrouver chez Boss. Ce dernier a d'ailleurs publié un premier texte sur le rêve en 1953, sous le titre *Der Traum und seine Auslegung. Le rêve et son explicitation* et on peut penser que le terme husserlien et heideggérien d'*explicitation* est sciemment opposé ici à celui, freudien, de *Deutung*, d'interprétation qui suppose la traduction du contenu manifeste en contenu latent, alors que l'*explicitation* répond simplement à l'injonction phénoménologique selon laquelle il faut laisser parler les phénomènes eux-mêmes sans rien chercher derrière eux. Ayant rencontré Hei-

³⁰ Voir à ce sujet, J.-C. Monod, "Le rêve, l'existence, l'histoire. Foucault, lecteur de Binswanger" in *ALTER* n°5 (1997), pp. 89 – 100.

degger en 1947, Boss est constamment resté en dialogue avec lui jusqu'à la mort de celle-ci en 1976, soit pendant près de trente ans, et l'influence de la pensée de Heidegger ou plutôt du mode de pensée heideggérien est sensible dans chacune des phrases qu'il écrit. On ne trouvera pas chez lui comme chez Binswanger une réflexion nourrie par de vastes lectures personnelles et une culture encyclopédique, mais plutôt une réflexion approfondie sur une pratique elle-même éclairée de façon essentielle par l'analyse existentielle heideggérienne. Il n'est que trop clair que tout ce qu'il sait en philosophie lui vient de Heidegger, ce qui ne veut pourtant pas dire qu'il répète servilement la parole du maître, mais au contraire qu'il se l'approprie et la fait correspondre à sa propre expérience. Son écriture est bien plus simple que celle de Binswanger, ses vues peuvent paraître parfois même simplistes, mais les phénomènes qu'il décrit ne le sont nullement, c'est pourquoi il faudrait se garder de tomber dans le piège d'une apparente superficialité théorique. Ce second travail sur le rêve contient, comme le titre l'indique, des "essais théoriques et pratiques sur l'activité onirique" et une grande partie en est consacrée à la compréhension ou l'entente phénoménologique du rêve fondée sur l'analyse du *Dasein* à partir de l'examen de 28 exemples de rêves. Je me contenterai pour finir que de quelques remarques sur le livre de Médard Boss qui a fait l'objet dans le numéro déjà mentionné de la revue de phénoménologie *Alter* d'un très intéressant article de Philippe Cabestan.³¹ Je ne me propose ici de ne prendre comme référence que le texte plus théorique du chapitre V, intitulé "La spécificité de l'activité onirique comparée à l'activité éveillée".

Boss part d'un argument classique, celui de l'impossible recherche du critère permettant de distinguer la veille du rêve, argument qui nous est familier depuis Pascal et Descartes, et qu'il fait remonter à un sage chinois du 5e siècle avant J.C., Chuang-Tsê qui rêva qu'il était un papillon et qui une fois réveillé se demanda s'il était un homme ayant rêvé qu'il était un papillon ou un papillon rêvant maintenant qu'il est un homme.³² Il s'agit en effet d'opérer une "destruction", au sens heideggérien du terme, des préjugés transportés par notre manière habituelle de parler du rêve – ne dit-on pas en effet en allemand ou anglais "avoir" des rêves et en français "faire" des rêves, – qui suppose que le rêve est une chose subsistante,³³ avant de dégager la possibilité d'un regard phénoménologique sur le phénomène pur du rêve.

Le rêve est habituellement considéré comme une "possession" ou le résultat d'une production du dormeur³⁴ et comme une hallucination, une

³¹ Philippe Cabestan, "Le rêve et son interprétation selon M. Boss", in *ALTER* n°5 (1997), pp. 35 – 52.

³² M. Boss, *Il m'est venu en rêve...*, Paris, PUF, 1989, p. 209.

³³ M. Boss, *Il m'est venu en rêve*, p. 210

³⁴ M. Boss, *Il m'est venu en rêve*, p. 210 – 211.

illusion, une irréalité d'origine hallucinatoire. Il faut au contraire bien voir qu'une telle définition provient d'une vue rétrospective sur le rêve qui ne reconnaît à celui-ci que le statut second de représentation alors que tant qu'on rêve, celui-ci est pris pour la réalité. Or le rêve n'a pas un statut seulement de passé: ce qui le prouve, c'est la possibilité interne au rêve lui-même de prendre conscience de l'activité onirique. Il est vrai que le plus souvent le contenu du rêve n'est que remémoré *a posteriori*, mais cela même prouve qu'il a été "réel", puisque, comme le remarque ironiquement Boss, on ne peut se souvenir de ce qui n'est pas. Boss affronte ici la thèse de la *Tiefenpsychologie*, de cette psychologie des profondeurs qu'est la psychanalyse, qui voit dans le rêve une activité symbolique exigeant la *Deutung* c'est-à-dire l'interprétation au sens de la traduction. La psychanalyse considère en effet que le contenu du rêve n'a pas de réalité et ne signifie pas ce pour quoi il se donne, mais au contraire autre chose, au point qu'il signifie ou incarne parfois même son contraire: "Voilà pourquoi" souligne Boss, "toutes les théories du rêve se fondant sur la 'psychologie des profondeurs' devraient nécessairement devenir des théories de la transformation par l'interprétation des rêves qui, comme nous l'avons vu plus haut, ne reculent pas devant les plus grandes violences infligées aux phénomènes".³⁵ Ces violences infligées aux phénomènes conduisent également à des impasses logiques. Car le problème ici est celui de la possibilité d'une auto-illusion. N'est-ce pas un concept absurde? Boss a recours à Sartre qui a mis clairement en question cette possibilité. L'auto-illusion n'est possible, pourrait-on dire, que si il y a un clivage interne au moi qui le distribue en un moi et un autre, et le nom de cet autre interne au moi est dans la psychanalyse "inconscient". Or une telle division du moi s'expose à la menace de la régression à l'infini. En effet si l'on part de l'hypothèse que l'inconscient trompe la conscience onirique au moyen des techniques du rêve (condensation, surdétermination, etc.), il est nécessaire d'en appeler immédiatement à une troisième instance qui décide de ce qui doit rester caché à la conscience onirique. Freud a d'ailleurs lui-même découvert la nécessité de cette troisième instance qu'il baptise "censeur du rêve". Mais si l'on s'interroge sur le statut de ce dernier, on s'aperçoit qu'il ne peut être à son tour qu'une conscience inconsciente puisqu'il doit connaître ce qui doit être donné à la conscience et ce qui doit lui être caché. L'aporie qu'il s'agissait de résoudre réapparaît donc dans sa solution même.

Ce qui est ici en question, c'est le statut d'irréalité attribué au rêve. Mais qu'entend-on par réel? Boss montre, en s'appuyant sur un texte tardif de Heidegger, "Science et méditation", qui date de 1953,³⁶ qu'il ne s'agit pas de le comprendre à partir de la *res*, de la chose subsistante, pas plus qu'à partir de l'*efficere* et de l'*effectus*, mais au sens véritable de l'*ergon*

³⁵ M. Boss, *Il m'est venu en rêve*, p. 214.

³⁶ Cf. Heidegger, *Essais et conférences*, Gallimard, 1954, p. 53.

grec, qui a le sens du présent au sens propre, c'est-à-dire de ce qui "arrive dans le non caché, s'y tient et s'y trouve".³⁷ Boss nous invite donc, avec Heidegger, à repenser le terme *wirken*, racine de la *Wirklichkeit*, de la réalité, de façon plus grecque dans le sens de: "amener dans le non caché, pro-duire dans la présence". Ainsi réel ne peut vouloir dire que "manifeste", et en ce sens les contenus oniriques doivent également être dits "réels". Ce qui se montre à l'état de rêve n'est donc pas essentiellement différent de ce qui se montre à l'état de veille et il ne s'agit donc pas de "projections" du sujet. De plus, c'est le même homme qui rêve et veille et c'est son exister qui fait passer toute chose du latent au manifeste: "L'activité vigile d'un homme et son activité onirique sont apparentées selon leur essence et elles sont donc toujours réunies dans la particularité et l'unicité d'un *Da-sein* humain dans son identité".³⁸ Mais il ne se saisit pas comme un sujet "encapsulé" (expression de Heidegger) qui doit produire lui-même un projet du monde pour parvenir à rejoindre le "réel". C'est là l'erreur de ceux qui veulent marier l'eau et le feu (Sartre et Binswanger), à savoir l'être au monde et la subjectivité. D'eux, Boss dit qu'"ils se servent simplement de l'«être-au-monde» de Heidegger sans pour autant dépasser l'ancien subjectivisme cartésien".³⁹

Car il ne s'agit pas de partir d'une subjectivité et de son immanence et de se demander comment elle se peut se projeter vers les choses, mais bien de penser un être auprès des choses, dans la veille comme dans le rêve, de l'existence humaine. Pour Boss, les deux modes d'existence que sont la veille et l'activité onirique ont fondamentalement les mêmes caractéristiques, par exemple la spatialité, la temporalité, la tonalité affective, l'histoire, etc. Le problème est donc celui d'une possible confusion entre eux. La seule différence véritable que découvre Boss, ce n'est plus, comme chez Sartre, celle de deux modes irréductibles l'un à l'autre de l'intentionnalité, ni, comme chez Binswanger, qui s'inspire à cet égard d'Héraclite, celle de deux modes d'existence, l'individuel et l'universel, mais celle d'une simple différence de degrés quant à la liberté et à l'ouverture de la même existence. Ce qui se montre sur le mode onirique nous est donné sous la forme de la présence immédiate, et comme constitué exclusivement de choses présentes perceptibles par les sens. C'est cette "positivité" des données oniriques qui explique que nous ne percevions jamais rien en rêve de ce que nous sommes immatériellement en tant qu'homme et qu'être doué d'esprit. Contrairement donc à l'opinion couramment répandue selon laquelle l'homme sera plus libre dans le rêve que dans la veille, où il est soumis, dit-on, à la "contrainte" du réel, c'est dans l'éveil que nous faisons l'expé-

³⁷ M. Boss, *Il m'est venu en rêve*, p. 217.

³⁸ M. Boss, *Il m'est venu en rêve*, p. 223.

³⁹ M. Boss, *Il m'est venu en rêve*, p. 224.

rience de la pleine liberté de l'existence, car c'est dans la vie vigile qu'est possible le plus grand déploiement de notre *Dasein*.⁴⁰

De Sartre à Binswanger, et de Binswanger à Boss, on s'éloigne donc de plus en plus d'une interprétation du rêve qui verrait en celui-ci un processus symbolique et une production de la subjectivité. Comme le note bien Philippe Cabestan à la fin de son article sur "Le rêve et son interprétation chez Boss", il ne s'agit pas de déceler, dans la formule rituelle pour introduire au récit de leurs rêves que Boss reprend à ses patients "*es träumte mir vergangene Nacht*", la référence au ça de la seconde topique freudienne, mais au contraire de comprendre le "il" impersonnel de "*il m'est venu en rêve*" comme renvoyant à l'avènement même de l'être en tant que tel, par rapport auquel, dans la veille tout comme dans le rêve, le "sujet" n'occupe jamais que la place, au "datif", de celui qui a à répondre d'un don. Car pour Boss, l'existence humaine est comparable à cette "clairière", dont parle Heidegger, constamment gagnée sur le latent, et qui au sein de laquelle seule ce qui est manifeste peut nous apparaître.

⁴⁰ M. Boss, *Il m'est venu en rêve*, p. 250.