

LE REVE ET L'EXISTENCE

I

« Il convient plutôt de s'attacher à ce que signifie : être un homme. »

KIERKEGAARD.

Lorsque nous nous trouvons en état d'abandon ou d'attente passionnée et que, soudain, l'attendu nous déçoit brutalement, et le monde devient « autre », et qu'ainsi, totalement déracinés, nous perdons notre appui sur lui, plus tard, après avoir retrouvé une base solide, nous nous reportons par la pensée à ces instants et nous disons : « J'étais alors comme frappé par la foudre » ou « comme tombé des nues ». C'est en effet au moyen de ces mots que nous exprimons l'expérience vécue de notre déception et de notre décontenance et par le truchement d'une métaphore poétique, nullement sortie de l'imagination de quelque poète, mais jaillissant de notre partie spirituelle à tous : le langage. Car le langage est ce qui, pour nous tous, « rêve et crée » bien avant que l'individu lui-même se soit mis à rêver et créer. Mais quelle est donc la particularité de cet exemple poétique ? S'agit-il là tout simplement d'une analogie, au sens logique, ou d'une métaphore au sens poétique du terme ? Une telle interprétation nous ferait passer à côté du caractère intérieur essentiel de la métaphore poétique car celui-ci se trouve encore derrière ce que dévoilent la logique et la science de l'exemple poétique. Ce caractère essentiel repose sur les structures les plus profondes de notre existence, là où la forme vivante et psychique et le contenu vivant et psychique attendent, encore unis, l'éclair foudroyant qui les séparera de sa flamme. Lorsqu'une déception brutale nous fait « tomber des nues », c'est réellement que nous tombons mais ce n'est ni une chute purement physique, ni rien de tel qui en soit (analogiquement ou métaphoriquement) l'imitation ou la subséquence ; plus exactement dira-t-on que l'essence de cette déception brutale et de

cet effroi n'est autre chose que l'harmonie avec le monde extérieur et le monde d'autrui recevant un choc tel qu'il la fait vaciller — cette harmonie qui, jusque-là, était notre soutien. En un tel instant, notre existence est effectivement lésée, arrachée à l'appui qu'elle prend sur le monde et rejetée sur elle-même. Jusqu'à ce que nous trouvions à nouveau un ferme soutien dans le monde, notre existence tout entière se situera dans la direction significative du trébuchement, de l'affaissement, de la chute. Si nous appelons forme cette direction significative générale et contenu l'effroi soudain, nous voyons ainsi, qu'ici encore les deux ne font qu'un.

Seul le biologiste, par exemple, qui ne considère l'homme que sous une certaine face et non pas dans sa totalité — car être homme est plus que vivre — nous dira que telle direction haut vers le bas, c'est-à-dire la chute, est purement fondée sur la structure vivante de l'organisme, car, dans le cas d'une peur subite, se manifeste une perte de tonus ou de tension de notre musculature striée qui nous met en état de plus ou moins grande faiblesse ; le langage emprunterait alors ses matériaux à ce phénomène purement physique. Si nous nous en tenions à cette conception, l'expression « tomber des nues » serait une transposition purement analogique ou métaphorique d'un fait de la sphère somatique dans celle de l'âme où elle constituerait une simple image sans contenu ni substance, une simple « façon de parler »¹.

La théorie expressionniste de Klages va plus loin ; tout en mettant l'accent sur l'unité de l'âme et du corps, il s'attache cependant à l'hypothèse conforme à la théorie expressionniste selon laquelle le « psychique conformément à notre organisation psychophysique se manifeste toujours sous une forme définie de la sphère sensorielle et spatiale : l'âme, définie comme faible, s'exprime dans la mollesse d'une écriture, l'orgueil se révèle dans un port altier ». Et parce que, dit-il, le psychique apparaît de cette manière, le langage, pour désigner les qualités et processus psychiques, emploie toute une série d'expressions empruntées à la sphère sensorielle et spatiale. Cette conception est assez séduisante mais elle suppose qu'on se rallie à la thèse fondamentale, déjà citée, de Klages, qui fait du corps le phénomène de l'âme et de l'âme le sens du corps vivant.

Nous ne partageons pas, quant à nous, cette conception théorique. Nous sommes d'accord avec la théorie de la signification de Husserl et Heidegger que Löwith eut le grand mérite

1. En français dans le texte.

d'appliquer, pour la première fois, à notre problème particulier du langage. Si, employant des adjectifs identiques, nous parlons d'une tour élevée ou basse, d'un moral au zénith ou bien bas, d'un caractère élevé ou tombé très bas, il ne s'agit nullement de transposition verbale d'une sphère de l'être à la sphère voisine, mais plutôt d'une direction significative générale qui s'étend également aux différentes sphères régionales, c'est-à-dire y prend des significations différentes (spatiale, acoustique, spirituelle, psychique, etc.). C'est de cette manière également que l'affaissement ou la chute représente une direction significative générale du haut vers le bas ; elle prend, « pour » notre présence une signification existentielle particulière d'après « l'existential ontologique », c'est-à-dire la spatialité dans son extension toujours plus lointaine, l'abandon à la réceptivité² ou l'explicitation de l'acte de compréhension. Dans le cas d'une déception soudaine, si nous tombons comme du ciel ou des nues, ce n'est pas, comme l'a dit Wundt, que la déception ou l'épouvante représente un « affect asthénique » qui se manifeste comme une menace pour la station debout du corps, comme un chancellement, un trébuchement ou une chute qui servirait au langage de modèle physique réel pour l'image poétique imaginaire. Le langage va plutôt puiser spontanément dans cette prétendue comparaison un trait essentiel, spécifique de la structure ontologique de l'être humain, c'est-à-dire le pouvoir de se diriger de haut en bas et il le décrit par voie de conséquence, comme une chute. Pour cela, point n'est besoin de détour par l'affect asthénique et son expression corporelle. Il conviendrait bien plutôt d'expliquer pourquoi la déception possède un caractère asthénique ; c'est qu'en effet notre existence tout entière ne repose plus sur une base solide mais chancelle ou ne se tient plus même debout ; c'est parce que son accord avec le monde est rompu que le sol se dérobe à ses pieds et qu'elle se met à flotter. Ce flottement de notre existence n'implique pas nécessairement une direction vers le bas ; il peut signifier également une libération ou une possibilité de montée ; mais que se prolonge la déception en tant que telle, nous ne flottons plus mais nous nous mettons à chanceler, à descendre et à tomber. Cette structure ontologique

2. Binswanger emploie le mot *Stimmung* pour désigner aussi bien la coloration affective d'une expérience vécue que le caractère réceptif de l'existence humaine considérée au niveau de l'existential ontologique. En effet, aucun mot français ne nous a paru correspondre, à lui seul, à une acception aussi large. Nous l'avons traduit par « humeur » chaque fois que le mot *Stimmung* était analysé surtout au niveau de l'expérience psychologique. (N. d. T.)

essentielle est la source où viennent puiser le langage, l'imagination poétique et, surtout, le rêve.

Lent à se mouvoir encore chez les psychologues et les psychiatres, notre mode de réflexion prend cependant une forme de plus en plus distincte dans la tendance philosophique déjà nommée ; c'est avec lui que nous traquons le plus difficile d'entre les difficiles problèmes de notre époque, c'est-à-dire la relation entre l'âme et le corps. Ce n'est certes pas en vue de le résoudre mais bien pour l'arracher à ses antiques ornières, métaphysiques et religieuses, à ses positions problématiques particulières telles qu'action réciproque, parallélisme et identité et pour lui ôter son masque de problème mal posé. C'est par ce moyen que nous ferons librement progresser les problèmes particuliers de l'anthropologie, objet de notre présente étude. Et si, dans la déception nous disons : « tomber des nues », cela s'explique par d'autres rapports entre l'être et les objets, rapports dont le langage s'est emparé quand il dit, par exemple, que la vision est ombragée par les espoirs, les vœux, les attentes passionnées ou bien que, dans le bonheur, nous avons l'impression de nous trouver au septième ciel ; la chute elle-même cependant, ainsi, naturellement, que son contraire l'ascension, ne se prête pas à d'autres déductions : ici, ontologiquement parlant, nous heurtons le fond.

Ce même fond sur lequel repose l'idée de chute ou d'ascension de notre présence porte aussi toutes les représentations religieuses mythiques et poétiques depuis l'ascension de l'esprit jusqu'à la pesanteur terrestre du corps. Rappelons seulement Schiller et sa merveilleuse image de la transfiguration d'Hercule :

« Heureux de cet étrange envol
Il se laisse porter dans les airs
Et, de la vie terrestre, le rêve lourd
Tombe plus bas, toujours plus bas. »

L'obligation de définir ce Nous qui, dans le bonheur de son existence, s'élève ou qui, dans le malheur de son existence, tombe, nous plonge dans un cruel embarras et si l'on nous objecte que ce Nous représente précisément les hommes et qu'il n'y a justement plus de problème, nous répondrons que c'est ici seulement que toute question scientifique prend son point de départ car, à la question : nous, les hommes, qui sommes-nous et que sommes-nous ? aucune époque, et encore moins la nôtre, n'a pu fournir de réponse et, aujourd'hui, nous nous trouvons à nouveau devant le tout premier début d'une nouvelle quête de ce Nous ... Ici encore, la poésie, le mythe et le rêve ont mieux

répondu que la science et la philosophie et ont su, au moins, deux choses : d'abord, que ce nous, sujet de la présence, ne s'offre pas ouvertement mais aime, au contraire, à se cacher « sous mille formes » et ensuite que ce sujet ne peut, en aucun cas, s'identifier au corps individuel et à sa forme extérieure. Tout en demeurant dans les limites d'une structure partielle, c'est-à-dire que nous sommes une présence qui s'élève ou retombe, les poètes ont toujours su qu'il était parfaitement égal que nous exprimions le sujet, le « Qui » de cette présence, par notre forme corporelle, un membre de cette forme, par un attribut qui lui est inhérent ou bien quelque chose par quoi nous sommes vraiment dans le monde et uniquement dans la mesure où tout cela puisse exprimer de quelque façon l'ascension ou la chute. A la question concernant le Qui de notre présence, il n'est point de réponse à l'aide de la forme particulière qui frappe nos sens car celle-ci demeure accessoire ; la réponse sera donnée, au contraire, par un moment quelconque qui puisse servir de sujet au moment structural particulier — ici l'ascension ou la chute même si, dans sa forme sensible, il apparaît comme un sujet étrange, extérieur. Malgré cela, moi, *je* demeure le sujet primordial de ce qui s'élève ou tombe. Sur ces aperçus ontologiques exacts repose la valeur de vérité et une grande part de l'efficacité représentative du sujet de la présence dans le mythe, la religion et la poésie. Nous poursuivons donc notre thème tout en considérant simultanément la représentation du sujet de la chute, de l'écroulement, ou du naufrage. Lorsque le peintre Nolten³, dans un état de mortel désespoir qui lui fait tourner contre lui-même sa rage, reçoit d'une bouche vénérée un reproche qui l'humilie et soudain, le glace de la plus cruelle expérience qu'il nous soit donnée de subir, le poète abandonnera à ce moment la description immédiate de l'état d'âme de son héros, se tourne directement vers le lecteur qui, le souffle coupé, l'écoute : « (Dans un tel état), d'un seul coup un silence de mort se fera en toi et tu verras ta propre souffrance, semblable à l'oiseau de proie qu'un éclair a touché au plus haut de son fier envol, tomber lentement du ciel et, à demi morte, se coucher à tes pieds. » Ici, ce n'est plus le langage qui crée en tant que tel mais le seul poète, même s'il lui emprunte le trait essentiel de la chute exactement comme le langage lui-même a puisé celui-ci à la source même de l'être humain. Et ce n'est qu'à partir de ce fond qu'il est possible d'expliquer que cette comparaison « accroche » immédiatement le lecteur et agisse sur lui ; il

3. Roman de Mörike, *Maler Nolten*.

remarque à peine qu'il est question d'une métaphore, tout au contraire, il écoute et il est convaincu : « c'est de moi qu'il s'agit ; je suis (ou je pourrais être, ce qui, ici, revient exactement au même) cet oiseau de proie blessé à mort. »

Nous nous trouvons ici au seuil même du rêve ; mais, également, tout ce que nous avons dit jusqu'à présent, se rapportait déjà mot pour mot au rêve qui, somme toute, n'est pas autre chose qu'une modalité particulière de l'être humain.

Dans le précédent exemple, c'est ma propre douleur, donc quelque chose qui est attaché à moi ou m'est intérieur, une « partie » de moi-même qui est devenue l'oiseau de proie blessé. Et, ainsi commence la personnification dramatique que nous connaissons également comme le moyen de représentation majeure du rêve : isolé, solitaire, « je » ne tombe plus des nues dans ma douleur, c'est ma douleur elle-même, second personnage dramatique, qui tombe à mes pieds — c'est l'expression la plus évocatrice de ce fait que dans certaines circonstances je puis très facilement tomber du ciel et cependant me tenir debout sur le sol dans mon intégrité corporelle et assister ainsi à ma propre chute. Si, dans la poésie moderne ou classique, dans les rêves et les mythes de tous les temps et de tous les peuples nous rencontrons toujours l'aigle ou le faucon, le milan ou le vautour comme la personnification, non seulement de notre ascension ou de notre volonté nostalgique de nous élever, mais aussi de notre présence dans la chute, c'est la preuve que la détermination de notre présence en terme d'ascension ou de chute constitue un trait fondamental, essentiel. Sans doute, ce trait fondamental ne doit pas être confondu avec le désir conscient et orienté de s'élever ou avec la peur consciente de la chute, ce ne sont là que reflets ou réflexions de ce trait fondamental dans la conscience. Non, l'ascension et le but concret de l'ascension, pour nous en tenir là, sont ici essentiellement irréfléchis. On peut lui comparer la phrase de Cromwell qui est objectivement valable pour le petit nombre de ceux par qui l'humanité se perpétue : « nul », dit-il, « ne monte plus haut que celui qui ne sait où il va ».

C'est justement ce moment irréfléchi ou, comme dit la psychanalyse, ce moment inconscient qui nous « touche » tellement par la présence de l'oiseau qui s'élève et trace au-dessus de nous ses calmes cercles, haut dans le lointain azur :

« Chacun sait dans le secret de son cœur
Que son esprit s'échappe vers le ciel et l'avenir
Lorsque, perdue dans l'azur,
L'alouette lance son chant éclatant,

Lorsque sur les abruptes collines coiffées de pins
L'aigle plane, ses ailes larges ouvertes
Et qu'au-dessus des plaines, au-dessus des mers
La grue vole et s'élance vers le pays natal⁴. »

S'appuyant sur cette « intuition innée », toutes les métaphores à type d'aigle et d'oiseau, comme toutes les expressions authentiques de présence, n'apportent pas seulement un éclaircissement ou un complément formel mais permettent au contraire un fructueux approfondissement. Pour n'en prendre encore qu'un exemple poétique, rappelons comment Mörke se sert de la comparaison de l'aigle pour marquer la félicité irréfléchie de l'amour qui s'élève et redoute la chute.

* L'aigle plane dans l'infini
Son œil s'emplit d'un or étincelant
Il n'est pas assez fou pour demander
Si de la tête il ne va pas heurter la voûte céleste
L'amour n'est-il point semblable à l'aigle ?
L'amour a peur mais sa peur lui est chère
Qu'est donc son bonheur sinon l'aventure infinie ? »

Dans les rêves, le vol et la chute apparaissent souvent comme le flottement et l'affaissement de notre forme corporelle propre. Tantôt on rapporte ces rêves de chute ou de vol à des états somatiques, en particulier à la respiration auquel cas ils s'apparenteraient, tantôt aux soi-disant rêves de stimulation somatique ou tantôt à des états d'âme érotiques ou des appétits purement sexuels. Les deux éventualités sont possibles et nous ne pouvons contester ni l'une ni l'autre de ces hypothèses car notre conception nous porte à y voir la révélation d'une structure « *a priori* », qui s'accomplit de façon spécifique et secondaire, tantôt dans le schéma d'excitation physique et le schéma corporel, tantôt dans la thématization érotique sexuelle. Mais, en ce qui concerne ces dernières, on doit apporter la preuve d'un motif défini, puisé à la biographie extérieure ou intime du rêveur à seules fins de comprendre pourquoi, à ce moment précis, s'exprime cet aspect particulier de la structure *a priori* ; on cherchera, par exemple, la raison pour laquelle le rêveur, à cet instant déterminé, porte toute son attention sur l'acte respiratoire, pourquoi il ressent des désirs sexuels ou des craintes, etc. Telles sont les conditions dans lesquelles un rêve peut être compris psychologiquement. Si le désir ou la crainte se dissimule derrière un second ou un tiers personnage (ou un drame animal) il est nécessaire de retra-

4. Goethe, *Faust*.

duire minutieusement chacun des acteurs, humain ou animal, pour faire apparaître les différentes aspirations psychiques qu'ils représentent.

Nous avons analysé biographiquement et en détail⁵, un rêve de ce genre dans lequel le conflit psychique est représenté par l'attaque d'un aigle fondant sur une martre tranquillement blottie dans son coin et le rapt de cette dernière par le rapace qui s'envole. Je citerai ici le rêve d'une de mes patientes, plus simple mais absolument comparable et qui représente la pensée de la Mort et de l'Amour, sans l'analyser ce qui nous mènerait à de trop longs développements : « ...Devant mes yeux, un oiseau de proie se précipite sur une colombe, la blesse à la tête puis s'envole en l'emportant. Je poursuis l'animal en criant et frappant dans mes mains et, après une assez longue chasse, je réussis à lui faire lâcher prise. Je ramasse la colombe tombée et, à mon grand chagrin, je constate qu'elle vient de mourir... »

Alors que dans l'exemple du peintre Nolten, la présence qui s'élève et tombe trouvait son accomplissement symbolique dans le seul oiseau de proie atteint par l'éclair, ici comme dans le rêve de l'aigle et de la martre, apparaît le combat de deux créatures dont l'une présente la partie qui s'élève victorieuse et l'autre celle qui s'écroule, vaincue. De même que dans l'exemple de Nolten, l'homme paralysé, glacé par la douleur de la déception voit l'oiseau de proie mourant s'affaïsser à ses pieds, de même la rêveuse voit sur le sol la colombe morte. Pour l'interprétation du rêve il n'y a absolument aucune importance à ce que le drame qui se déroule dans le mortel silence de l'âme se joue dans le rôle de la personne du rêveur lui-même, dans un, deux ou plusieurs rôles accessoires à côté de cette personne ou bien uniquement dans de tels rôles accessoires dérivés. Le thème que se donne la présence dans le sommeil, donc le « continu » du drame, représente l'élément important et décisif ; quant à la distribution des rôles, elle n'est, en comparaison, que fortuite et accessoire. Souvent, la déception de la vie dans la chute prend sa valeur dans l'image du fier oiseau de proie, qui, mort, se change en un objet sans valeur ou bien encore que l'on plume et rejette. Ermatinger, dans le deuxième volume de sa biographie de Keller d'après les carnets intimes de celui-ci, nous restitue deux rêves de Gottfried Keller qui illustrent ce que nous venons de dire.

5. In *Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes von den Griechen bis zur Gegenwart* (Variations dans l'appréhension et l'interprétation des rêves depuis les Grecs jusqu'à nos jours), Springer, Berlin, 1928.

Premier rêve :

Le 10 janvier 1848

« La nuit dernière, je me trouvais à Glattfelden. La Glatt, étincelante, coulait devant la maison avec un clapotis joyeux ; mais je la voyais couler dans une perspective lointaine et presque indéfinie comme c'est d'ailleurs le cas dans la réalité. Nous nous tenions devant la fenêtre, face à la prairie, quand un aigle puissant se mit à voler à travers la vallée, s'en allant, puis revenant. Quand il s'arrêta au-dessus du coteau et se posa sur un pin rongé par le temps, mon cœur se mit à battre d'une étrange façon. Je crois que je ressentais une joie émouvante à voir pour la première fois un aigle planer en toute liberté. Il s'approcha en volant tout près de notre fenêtre et nous remarquâmes alors qu'une couronne était posée sur sa tête et que ses ailes et ses plumes étaient dentelées de façon aiguë et bizarre comme on le voit sur les armoiries. Mon oncle et moi-même sautâmes sur nos fusils pendus au mur et nous nous postâmes derrière les portes. L'oiseau géant entra en effet par la fenêtre et remplit presque toute la pièce de son envergure ; nous tirâmes et, sur le plancher, au lieu de l'aigle, nous vîmes un amas de morceaux de papier déchirés et noirs ce qui nous irrita beaucoup.

Deuxième rêve :

Le 3 décembre

« Cette nuit, j'ai rêvé d'un milan. Je me trouvais dans une maison, d'où je regardais par la fenêtre ; les voisins se tenaient dans la cour avec leurs enfants. C'est alors qu'un milan de grande taille, un animal magnifique s'approcha en volant au-dessus des toits. En réalité, il planait seulement car ses ailes étaient repliées et il semblait affamé et épuisé tandis qu'il tombait toujours plus bas tout en essayant péniblement de redresser son vol mais sans pouvoir jamais atteindre à nouveau le point qu'il venait de quitter. Les voisins et leurs enfants poussaient des cris, menaient grand bruit et, avec impatience, jetaient leurs casquettes dans sa direction pour arriver à le faire tomber complètement. Il jeta ses regards vers moi et, montant et descendant, sembla vouloir approcher de moi. Je courus à la cuisine pour lui chercher quelque aliment, trouvais à grand'peine quelque chose et, lorsque j'arrivais en toute hâte à la fenêtre, il gisait, déjà mort, dans les mains d'un petit polisson qui arrachait les merveilleuses plumes de ses ailes et les jetait autour de lui ; enfin, lassé de son jeu, il lança l'oiseau sur un tas de fumier. Les voisins qui avaient enfin abattu le milan d'un coup de

Pierre s'étaient dispersés et chacun était retourné à ses occupations. Ce rêve m'attrista beaucoup. »

Si nous nous absorbons déjà dans la contemplation de ces rêves — et leur charme esthétique y incite déjà — nous croyons sentir un instant la pulsation de la présence, sa systole et sa diastole, son expansion et sa dépression, nous croyons voir sa croissance et sa chute. Et chacune de ces phrases, visiblement double, s'extériorise en même temps dans l'image et dans la réaction thymique⁶ : dans l'image de l'aigle planant en liberté et de la joie que l'on retire de cette contemplation, dans l'image des rognures de papier noirci et de l'irritation que leur vue provoque, dans l'image du milan mort et dont les plumes ont été arrachées et de la tristesse qu'on en éprouve. Cependant, au fond, l'image joyeuse et la joie qu'on en a ressentie, l'image triste et la tristesse qu'on en a éprouvée ne font qu'un : elles sont l'expression d'une seule et même onde qui croît et décroît, car de ce point de vue aussi, le thème que la présence se donne dans chacune de ces phrases représente l'élément décisif. Ce thème s'exprime-t-il plus puissamment dans le contenu thymique des images elles-mêmes ou dans l'humeur purement réactive, semble-t-il déclenché chez le rêveur à la vue de l'image ? Cette question, comme nous le verrons plus loin, a son importance aussi mais elle ressortit à une signification secondaire (clinique-diagnostique, par exemple). 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. Et ce qui est valable pour les courtes vagues dont les reflets se jouent dans l'image et l'humeur du rêve convient également aux ondes plus longues et plus profondes de « l'altération de l'humeur » exaltée et dépressive, chez les êtres normaux et pathologiques. Montrons encore à l'aide de deux exemples que l'onde vitale euphorique et ascendante peut trouver l'image qui l'accomplit pleinement ailleurs que dans la montée et que l'onde qui retombe dans le malheur la trouve également ailleurs que dans la chute.

Le deuxième rêve de Gottfried Keller que nous avons précédemment exposé, possède encore un prolongement aussi gracieux qu'intéressant pour nous ; après ces mots : « ce rêve m'attrista beaucoup », l'auteur continue : « Au contraire, j'éprouvai un

6. Ici, *Stimmung*. Pour l'emploi que Binswanger fait de ce mot, consulter la note 2 ainsi que le glossaire. (N. d. T.)

grand plaisir à voir une jeune fille s'avancer vers moi pour me proposer un gros bouquet d'œillets. Je m'étonnai beaucoup de voir des œillets en plein mois de décembre et je me mis à marchander avec l'enfant. Pour ses fleurs, elle me demandait trois schillings et je n'en avais que deux en poche et me trouvai, de ce fait, dans un cruel embarras ; je voulais qu'elle m'en vende pour deux schillings parce que la quantité qu'elle me proposait ne tiendrait pas dans la flûte à champagne où j'avais l'habitude de garder mes fleurs. Elle me dit alors : « Laissez-moi faire, elles vont toutes y trouver place. » Et, prenant l'un après l'autre tous les œillets, elle les plaça délicatement dans le mince verre de cristal brillant et je la regardais faire avec ce sentiment d'agrément et de bien-être que l'on éprouve à voir exécuter devant soi un travail facile dans le silence, le calme et la grâce. Lorsqu'elle eut casé le dernier œillet, J'éprouvai à nouveau une angoisse ... La fillette me jeta un regard amical et malicieux et dit : « Eh, bien vous voyez ? Au fond, il n'y en avait pas autant que je le croyais et leur prix n'est que de deux schillings. » Sur ces entrefaites, ce n'étaient plus des œillets ordinaires mais des fleurs d'un rouge flamboyant et dont le parfum était extraordinairement agréable et typique. » Après que le « splendide milan », plumé et mort, ait été abandonné par le polisson et la foule grossière sur le tas de fumier et que nul n'y prête plus attention, une nouvelle vague s'élève qui, elle, ne projette plus une image d'ascension mais des fleurs à l'intense couleur et au parfum délicieux, une forme de jeune fille amicale, gracieuse et friponne, une mince et brillante flûte à champagne, tous ces thèmes constituant une scène heureuse qui, malgré la préjudiciable menace de l'embarras et de l'angoisse, se maintient victorieusement jusqu'à la fin. Ici, la courbe ascendante de l'onde se manifeste par les premiers accords d'une excitation vitale fortement sensuelle et érotique, soutenue par l'accompagnement du thème scénique entretenant l'ambiance adéquate.

D'autres fois, le changement subit d'un courant vital heureux et victorieux en un découragement angoissé s'exprime dans l'affaiblissement de somptueuses couleurs étincelant au soleil et la disparition de la lumière et de la visibilité comme le montre de façon si expressive le rêve des faisans que Goethe relate dans *Voyage en Italie* : « Tandis que je me sens comblé jusqu'au tourment par une telle surabondance de biens si désirables, je me trouve obligé de rappeler à mes amis un rêve qui, il y a justement un an, me parut assez significatif. Le voici : Avec une barque assez importante, j'accostai dans une île fertile et à la végétation luxuriante où je savais qu'on pouvait se procurer les plus beaux faisans du monde. Je me mis donc à marchander

avec les habitants de l'île ces oiseaux dont ils s'empressaient d'apporter un grand nombre tués par eux. C'étaient bien des faisans, en effet, mais, comme le rêve a l'habitude de ces transformations, on apercevait de longues plumes colorées et ocellées de paons ou d'oiseaux de paradis, si rares. Ils me furent apportés par douzaine dans le bateau, posés et arrangés avec les têtes à l'intérieur, de si gracieuse façon que les longues plumes multicolores s'épanouissaient à l'extérieur et, brillant au soleil, formaient le plus merveilleux entassement qu'il se puisse rêver et d'une telle richesse que rameurs et pilotes avaient peine à trouver place à l'avant et à l'arrière. Tandis que nous fendions les calmes flots, je choisissais déjà dans mon esprit les amis auxquels j'allais distribuer ces trésors aux mille couleurs. Accostant enfin dans un grand port, je me perdis au milieu de navires aux mâts monstrueux ; je grimpai de pont en pont, pour trouver une place sûre à ma petite barque. Ces folles images nous amusèrent beaucoup, car, jaillissant de nous-mêmes, elles devaient effectivement présenter une analogie avec notre vie et notre destinée. »

Ce rêve, antérieur d'un an environ au voyage en Italie, sa relation écrite un an plus tôt, la façon durable dont le rêveur en garde la mémoire et sa mention réitérée, ouvrent au psychologue un aperçu très clair sur la labilité et même la précarité de l'existence de Goethe à cette époque qu'avec la sûreté de son instinct il surmonta victorieusement par la fuite vers l'Italie, vers le Sud, la couleur, le soleil, vers un nouveau contenu d'esprit et d'amour.

Mais revenons aux rêves où l'on vole et plane. Nous aimerions montrer à l'aide d'un exemple que, bien souvent, ce ne sont pas les rêves à contenu très frappant qui peuvent inspirer de l'inquiétude au psychiatre mais, au contraire, ceux dans lesquels le contenu de l'image — et, partant, le mouvement dramatique du rêve — se dérobent derrière le contenu purement thymique. C'est un signe de santé lorsque l'homme objective dans le rêve ses désirs et ses craintes sous forme d'images surtout dramatiques d'où le contenu thymique paraît se dégager. Dans le rêve « cosmique » fait par un de nos malades et que nous allons relater, le contenu thymique l'emporte à tel point que la plus puissante objectivation même, l'image du cosmos ou de l'univers ne suffit plus à lui donner une détermination imaginaire. Ici, le malade n'est pas à côté de son drame qu'il détache de la forme de son propre corps, pas plus qu'il n'est capable de s'y absorber.

Voici le rêve :

« Je me trouvais dans un autre monde merveilleux, dans un océan où, dépourvu de forme, je me laissais flotter. Je voyais

de très loin la terre et tous les autres et je me sentais extraordinairement léger et débordant d'un sentiment de puissance. »

Le malade lui-même décrit ce rêve comme un rêve de mort. Ce flottement sans aucune forme, cette totale disparition de la forme corporelle propre n'est pas favorable du point de vue diagnostique. De même l'opposition entre le monstrueux sentiment de puissance et l'absence de forme de la personne indique un trouble momentané plus profond dans la structure de son esprit, mais cela n'appartient plus au rêve mais à la psychose en tant que telle lorsque le malade définit ce rêve comme un point crucial de sa vie et qu'il subit une telle fascination par son contenu thymique qu'il le revit sans trêve dans ses rêveries et qu'il préfère ce sentiment à tout autre contenu vital et s'efforce à plusieurs reprises de s'évader de la vie. Ce que dit Jérémias Gotthelf à propos d'un de ses rêves ne s'applique certes pas à notre rêveur : « Je sentais que la nuit étendait sur moi la guérison » ou encore : « Les rêves ne sont-ils point aussi un présent de Dieu et ne devons-nous pas les faire servir à notre développement spirituel ? » Combien le rêve de notre malade diffère également, quant au style et à la structure, du rêve cosmique d'envol que relate Jean Paul :

« Dans une félicité parfaite, dans un prodigieux soulèvement du corps et de l'esprit, je m'élevais parfois verticalement jusqu'à la voûte étoilée, d'un bleu profond et, dans mon envol, je chantais l'univers. »

Combien différent aussi est un tel rêve comparé aux rêves merveilleux, quoiqu'un peu stylisés, de Gottfried Keller sur le pays natal dans le volume IV d'*Henri le vert* : Ici, un foisonnement de formes et de merveilles de la nature, un enchantement sylvestre d'une richesse inouïe que, bien haut, le rêveur semble survoler lui aussi, si bien que tout, au-dessous de lui, apparaissait comme un ciel étoilé souterrain « mais le ciel était vert et les étoiles étincelaient de toutes les couleurs ». Chez notre malade cependant, quelle imagination cosmique abstraite qui nous glace et nous fait frissonner ! Et, tandis que Keller, plein d'angoisse, voyait dans ses rêves les prodromes d'une grave maladie mais essayait d'en sortir par tous les moyens, notre malade, lui, se laisse captiver toujours davantage par le charme esthétique purement subjectif de ses rêves. C'est dans cette dissolution dans le plus subjectif, dans le contenu thymique pur que se perd le sens de la vie pour notre malade, il nous le dit lui-même : « Nous sommes au monde pour découvrir le sens de la vie, mais la vie n'a pas de sens, voilà pourquoi je veux me libérer de la vie pour retourner à la puissance originelle. Je ne crois pas à une vie personnelle après la mort, je crois à une

dissolution dans l'énergie originelle. » Désespérer totalement du sens de la vie serait donc synonyme de la dissolution de l'homme dans la subjectivité pure ou même l'on pourrait dire que l'un ne serait que l'envers de l'autre ; car le sens de la vie est toujours au-dessus du subjectif quelque chose d'universel, d'« objectif » et d'impersonnel. Nous devons cependant constater qu'il n'y a pas de dissolution dans la pure subjectivité considérée avec rigueur tant que l'homme est homme. Chez notre malade également, la nostalgie du retour à l'énergie originelle montre encore une aspiration vers une base et un appui objectifs. Et pourtant, nous dirons, pour nous servir de la discrimination de Berthollet, que cette aspiration trouve apparemment son accomplissement ici de façon purement dynamique et même cosmique-dynamique et non pas théiste-personnaliste. Cependant, si nous allons jusqu'au fond de la biographie extérieure et intérieure de notre malade, nous voyons pourtant que ce retour à la force cosmique originelle répond à une nostalgie de la mère, à tonalité fortement érotique, c'est-à-dire au besoin nettement manifesté et réalisé par le jeune malade de s'appuyer sur une femme qui fût à la fois « maternelle et amante ». Ainsi, sous un dynamisme purement objectif en apparence, transparaît un personnalisme fortement subjectif qui remet en question la permanence dans l'objectif et l'impersonnel.

II

L'image de l'oiseau de proie fondant sur la colombe, ou n'importe quel autre animal, pour le déchirer et l'anéantir, nous est connue depuis l'Antiquité. Mais, tandis que l'homme d'aujourd'hui se voit contraint d'édifier son monde dans son propre cœur après s'être lui-même érigé en seigneur et maître de la vie et de la mort et que le monde extérieur dominé par les forces matérielles, sociales et techniques n'est plus capable de lui fournir un appui, l'homme antique dans ses veilles ou dans ses rêves ignore cette solitude originelle dans le cosmos, solitude que nous avons constatée jusque chez nos jeunes rêveurs. Il ne comprendrait pas la phrase du grand sage que fut Jérémias Gottleif : « Songe donc combien s'obscurcit le monde lorsque l'homme veut être à lui-même son propre soleil. » L'homme antique vit dans un *cosmos* auquel n'échappent point ses décisions les plus intimes, les plus secrètes dans la veille ou le rêve car « ce que nous éprouvons en tant que motifs à l'instant de la décision, ce sont les dieux pour l'initié. C'est en eux, et non pas dans l'infinité des sentiments, que se trouvent la profondeur

et la plus noble raison pour tout ce qui est important et s'accommode en l'homme⁷. » Certes, nous ne voulons pas aujourd'hui encore, imitant en cela le classicisme, emprunter simplement les formes achevées de la Grèce antique, ce serait, surtout pour le psychologue, un programme singulièrement borné et scolaire, mais nous pouvons comprendre, avec l'humanisme moderne, que l'histoire spirituelle des Grecs est la construction d'un monde des formes « dans lequel les lois naturelles de l'homme s'épanouissent en tout sens » et que, dans l'approfondissement de ce monde des formes il ne s'agit pas moins que « de la compréhension et de l'élaboration du Soi chez l'homme spirituel dans la structure fondamentale de son essence⁸. » C'est de ce point de vue que nous continuerons à exposer notre modeste problème de détail.

Dans l'*Odyssée*, 19, 535-581, lorsque, dans le rêve de Pénélope, un aigle se jette sur les oies et les massacre toutes jusqu'à la dernière, le poète, non plus que le lecteur, ne songe à des processus subjectifs dans l'âme de la rêveuse. Le rêve, ici, indique plutôt un événement extérieur, sans doute le meurtre des prétendants par Ulysse. (Cette remarque est également valable pour le songe analogue d'Hécube, dans la tragédie d'Euripide qui porte le même nom, lorsque le loup se précipite sur la biche.) Bien sûr, ces rêves sont des créations poétiques mais, après les expériences psychanalytiques, nous pouvons invoquer ici un précédent fameux, à savoir Cicéron quand, dans son traité *De la divination*, il met en scène son frère Quintus qui ne se lasse pas de citer des rêves rencontrés chez les poètes et qu'il lui fait dire : « Haec, etiam si ficta sunt a poeta, non absunt tamen a consuetudine somniorum. »

Plus souvent que dans les rêves eux-mêmes nous trouvons l'image de l'aigle et de la colombe, de l'aigle et de l'oie, du faucon et de l'aigle, etc. en tant que réponse bénéfique ou maléfique de l'oracle ou du voyant consulté sur la prémonition et le sens prophétique du rêve. Ici encore, cette image indique un événement extérieur à venir selon la conviction fondamentale des Grecs que l'événement dans le monde est ordonné en un tout et se trouve fixé à l'avance dans toute sa précision par la Moira et les dieux. (Héraclite, déjà, avait, lui aussi, forgé cette formule lapidaire : « Le soleil ne sortira point de son orbe prescrit. S'il le faisait, les Erinnyes, servantes de Diké, de la nécessité et de la loi d'airain sauraient bien le retrouver. ») Nous

7. Walter F. Otto, *Die Götter Griechenlands* (Les dieux grecs), Ed. Cohen, Bonn.

8. Werner Jaeger, *Die geistige Gegenwart der Antike* (Présence spirituelle de l'Antiquité), Ed. de Gruyter, Berlin.

trouvons un tel oracle après le rêve, dans *les Perses* d'Eschyle. Après le départ de Xerxès vers la Grèce avec toutes ses armées, sa mère Atossa voit en songe deux femmes portant l'une un costume de dorien, l'autre un habit perse. Ces deux femmes se querellent et Xerxès les attelle à son char. L'une se courbe volontiers sous le joug, l'autre se rebiffe et le brise. Xerxès tombe du char et déchire son vêtement devant les yeux de Darius qui arrive et le plaint. Profondément troublée par ce rêve et d'autres qui lui ressemblent, Atossa, accompagnée par les prêtres, se dirige vers l'autel d'Apollon et fait un sacrifice aux divinités qui écartent la malédiction.

Les Perses

« Et j'aperçois alors un aigle qui fuit vers l'autel bas de Phoibos. Muette d'effroi, amis, je m'arrête. Mais bientôt, sous mes yeux, un milan fond du ciel à grands coups d'ailes rapides et de ses serres se met à déchirer la tête de l'aigle qui ne sait plus que se pelotonner sans défense. »

(*Perses*, trad. Mazon, 205-210.)

A considérer cette image en tant que telle, on ne saurait décider si elle est issue d'un rêve ou d'un événement du monde extérieur, tant chez les Grecs se confondent les frontières entre l'espace intérieur et l'expérience vécue, l'espace extérieur de l'événement et l'espace cultuel de la religion. Cela tient à ce que le sujet de l'image onirique, le sujet de l'événement cosmique et le sujet de l'expression rituelle ne représentent qu'un seul et même élément, la divinité, Zeus ou ses mandataires auxquels il a délégué son pouvoir de façon passagère ou permanente. Voilà pourquoi nous voyons ici une indissociable unité s'élaborer à partir de l'image onirique (les deux femmes querelleuses attelées au char de Xerxès et la chute de ce dernier), l'événement extérieur (l'aigle et le faucon) et la signification cultuelle. Où donc est-il question d'un sujet individuel ? Et où voit-on seulement la possibilité de son fondement et de sa chute ontologiques ? Et qui décidera si la vérité se doit chercher ici dans l'intériorité de la subjectivité ou dans l'extériorité de l'objectivité ? Tout ce qui est « intérieur » est ici « extérieur » comme aussi tout ce qui est extérieur est intérieur. Peu importe donc qu'un tel oracle succède à un rêve ou ne lui soit pas lié ; il arrive aussi que nous voyions souvent le rêve annoncer la volonté de la divinité sans passer par le truchement de l'oracle. Dans l'*Odyssée* (XV), nous trouvons deux fois notre même image servant de présage, sans rêve prémonitoire :

« Il disait : à sa droite un oiseau s'envola, un aigle, qui tenait toute blanche en ses serres une oie domestique géante, enlevée de la cour ; avec des cris, servants et femmes le chassaient. Il passa près du char et fila par la droite en suivant ses chevaux. Cette vue mit la joie et l'espoir dans les cœurs. »

(Trad. Bérard, 160-165.)

A l'aide de ces présages, Hélène interprète l'avenir au jeune Télémaque, c'est-à-dire que, de même que l'aigle a saisi l'oie gavée, Ulysse retournera bientôt vers ses foyers pour y défendre son droit. C'est dans le même chant que nous trouvons une image qui ressemble beaucoup à l'image onirique de notre rêveuse précédemment mentionnée :

« Comme il parlait encore, à sa droite un oiseau s'envola : en ses serres, ce prompt messenger d'Apollon plumait une colombe et les plumes tombaient entre les pieds de Télémaque et le vaisseau. »

(Trad. Bérard, 525-528.)

Cet oiseau qui vole vers la droite est, lui aussi, envoyé par les dieux comme porteur d'heureuse signification.

Il n'est donc ici nullement question encore d'une vie dans l'ascension ou dans la chute au sens de courant vital de l'individu seul ; il s'agit bien plutôt de ce qui s'élève vers le bonheur ou tombe dans le malheur, c'est-à-dire plutôt la race, la famille que lie un destin commun et prédéterminé. L'individu, la race, le destin et la divinité s'entremêlent ici intimement en un espace unique ; mais il est d'autant plus significatif et instructif que, dans cet espace de la présence, si différent du nôtre, se manifeste si clairement la structure ontologique partielle de l'ascension et de la chute.

A la place de ce qui, pour nous, est l'extérieur et l'intérieur, à la place de cette antithèse néoplatonicienne, chrétienne et romantique, nous voyons chez les Grecs antiques l'opposition du jour et de la nuit, de l'obscurité et de la clarté, de la terre et du soleil. Les rêves appartiennent au royaume de la nuit et de la terre, eux-mêmes sont des démons qui hantent leur propre domaine (Dèmos chez Homère) et constituent leur propre lignée (Phylon chez Hésiode). Leur mère est la nuit (Hésiode), mère aussi de la mort et du sommeil ; d'où la parenté entre les démons du rêve et les âmes des morts qui, suppliantes ou accusatrices, apparaissent pendant le sommeil. C'est un motif qui, chez Homère (*Iliade*, 22), Eschyle (*Les Euménides*) ou Euripide (*Hécube*), développé avec un art grandiose, atteint à un puissant

effet esthétique et psychologique. N'y a-t-il point une signification profonde dans le fait suivant : tandis que les rêves eux-mêmes appartiennent totalement au côté nocturne de la présence grecque, l'interprétation culturelle des rêves, l'oracle, fut progressivement retiré à la puissance de *Gaia*, vieille divinité, parente de la nuit (voir l'antique mantique de l'inspiration à Delphes) et usurpé par un nouveau dieu, Phoibos Apollon ? Le rêve d'Atossa et l'oracle du faucon et de l'aigle ne se scindent pas en extérieur et intérieur, en événement objectif et subjectif mais, au contraire, en royaume nocturne confiné en sa proximité, obscur et flou et en royaume du plus vigile de tous les dieux, Apollon, étincelante divinité du soleil, regardant et dardant au loin ses rayons.

Nous savons cependant que, chez les Grecs, à côté de cette conception du monde grandiose, fondée sur l'unité religieuse, trouvaient place aussi une froide observation expérimentale soutenant une théorie scientifique et surtout l'interprétation philosophico-métaphysique du monde en tant qu'enchaînement de l'histoire du monde depuis le plus universel jusqu'au singulier et à l'apparence la plus fortuite.

Dans sa polémique contre la divination des rêves, Cicéron désigne trois conceptions qui pourraient expliquer les interprétations prophétiques du rêve et, en vérité, il rejette ces trois possibilités et, avec elles, toute la prophétique du rêve, ce à quoi nous-mêmes donnons notre complète adhésion. Il mentionne dans le *De divinatione* (II, 60, 124) la possibilité d'inspiration par une force divine (*divina vis quaedam*), par les *convenientia et coniunctia naturae*, *quam vocante συμπάθεια* et par l'observation constante et durable (*quaedam observantiae constans atque diuturna*) de coïncidences d'événements oniriques avec des événements réels postérieurs. Le facteur nouveau que nous découvrons ici est cette théorie de la sympathie que nous trouvons chez Héraclite, les Stoïciens et, en particulier, chez Poseidonius, plus tardivement et sous une autre forme chez Plotin, puis de nouveau chez Synésius dans son ouvrage sur les rêves, si important pour nous. C'est la fameuse théorie philosophique du Un et du Tout qui, partout où nous la retrouvons, nous évoque l'esprit des Grecs. Et nous pouvons, il est vrai, distinguer cette théorie en plusieurs variantes ; chez Héraclite (nous suivons ici *Kosmos und Sympathie* de K. Reinhardt), il s'agit d'un Tout et d'un Un, un ἓν καὶ πᾶν de l'être et de ses moments, de la dissonance et de l'harmonie, plus tard, chez Poseidonius « de la matière et de l'esprit, de la nature et du dieu, du hasard et de la destinée ». De cela, il nous faut encore discriminer le Tout et l'Un au sens de l'ἓν τὸ πᾶν de l'union magique des forces, de l'attraction, de

l'appel, de l'évocation publique et secrète, religieuse et philosophique, du « flot impétueux qui bondit d'une apparence à l'autre » comme nous le rencontrons d'ailleurs aujourd'hui encore dans la superstition et justement celle-là même qui s'attache aux rêves, et se peut voir dans toutes les classes de la société.

Tandis que l'ancienne mythologie et la philosophie grecques ne connaissaient qu'une ordonnance harmonieuse du *cosmos*, du monde, nous trouvons déjà chez Poseidonius une conception du monde purement dynamique : « à la place du concept de l'ordre apparaît déjà ici celui d'une force explicable, naturelle et cependant secrète et pleine de mystère », représentation qui domine aujourd'hui encore les théories scientifiques et philosophiques. Tout cela a joué son rôle dans la conception des rêves des Grecs et des Romains jusqu'au jour où s'est écroulé le monde antique et où, signe infaillible de cette chute, Pétrone, esprit fin et libertin, le familier de Néron, déclarait ironiquement que ce n'étaient point les sanctuaires ou l'impératif divin qui envoyaient les songes, du haut du ciel, mais que chacun les élaborait lui-même : *Somnia, quae mentes ludunt volitantibus umbris, non delubra, nec ab aethere numina mittunt sed sibi quisque facit* (*Anth. latin.*, 651 R).

De même que Lucrèce, bien avant lui dans le *De natura rerum* (IV, 962, 1029) donnait une peinture hautement réaliste du rapport entre les expériences vécues oniriques et les occupations de la journée, les craintes, les désirs, les appétits sexuels, Pétrone, lui aussi, imagine par anticipation la partie la plus importante de la nouvelle théorie des rêves : « sed sibi quisque facit ». Ici, les mondes antique et moderne se séparent, non pas seulement dans l'histoire de la problématique du rêve mais dans l'Histoire elle-même : l'*hybris* de l'individuation, de la toute-puissance et de l'identification aux dieux de l'individu humain relève ici la tête. Et voici le moment où, contrastant avec cet orgueil monstrueux de l'homme devant le Tout, nous jetterons un regard sur ce monde des formes des Grecs « dans lequel les lois naturelles de l'homme s'épanouissaient en tous sens » et nous le ferons en nous appuyant sur notre problème particulier du rêve et de l'existence.

III

Qui est donc ce *quisque* de Pétrone ? Pouvons-nous ici saisir réellement et de façon tangible le sujet du rêve ou seulement le sujet qui rêve ? Les tenants de la pure théorie du *quisque* de la subjectivité oublient qu'ils ne détiennent qu'une demi-vérité,

ils oublient que l'homme, en vérité, « fait rouler son char où bon lui semble mais que sous les roues de celui-ci tourne, invincible, la sphère qu'il parcourt ». Cela est aussi valable pour la conception pure et scientifique et génétique du rêve que, surtout, pour le jugement éthique à son égard et pour le problème de la justification morale du rêve. Dans la discrimination de Freud entre le moi et le ça, celle de Häberlin entre le moi et l'univers, celle de Jung entre l'inconscient individuel et l'inconscient collectif, de Schleiermacher entre la conscience de l'individu et la conscience d'espèce, de saint Augustin entre ce qui se fait en nous et par nous, dans cette discrimination donc s'exprime partout la différence entre le char et la sphère sur laquelle il se déplace.

Il est encore une autre discrimination du même genre, bien importante et qui joue un rôle de premier plan dans l'histoire de la philosophie sans que l'on se souvienne que sa genèse est liée à la discrimination du rêve et de la veille ; c'est la discrimination entre l'image, le sentiment, la pensée subjective, la « *doxa* » (Platon, Husserl) d'un côté, l'esprit, l'objectivité, la vérité, de l'autre côté ; et voilà que nous retrouvons cette discrimination entre le *quisque*, l'individu, l'isolé, l'*hekastos* des Grecs et la communauté hommes-dieux médiatisée par le *logos*, la compréhension. Mais, tandis que chez Pétrone, ainsi que dans toute époque « des lumières », le *quisque*, comme un *x* imprécis, se dissimule derrière le rêve, étant celui qui se crée son propre rêve, l'homme, ici, est tout autre chose qu'un simple *quisque* et cela même il ne l'est que dans la mesure où il se confond avec le monde du rêve, des images, du sentiment.

Ici, l'individu est amené, depuis une construction naïve du réalisme matéphysique, vers une façon d'être homme, vers une manière et un procédé par lequel on peut être un homme, à savoir, la possibilité non spirituelle de l'être humain. Nous ne nommerons que quelques étapes de cette théorie, liée aux noms d'Héraclite, de Platon, de Hegel, de Kierkegaard, de Heidegger. Nous ne pouvons ici qu'indiquer quelques points utiles à notre thèse.

D'après Hegel, c'est à Héraclite qu'il convient de ramener la naissance de l'existence de la philosophie ; c'est, en effet, chez lui que, pour la première fois, l'on rencontre « l'idée philosophique dans sa forme spéculative ». Sa pensée majeure fut le passage de l'être au devenir, sa grande découverte fut que l'être et le non-être sont des abstractions dépourvues de vérité et que le vrai originel n'est que le devenir ; ainsi, chez Héraclite, le moment de la négativité qui est en même temps le principe de

vie, est immanent. En outre, Hegel et Héraclite se rejoignent dans le dédain et même le rejet de tout ce qui a trait au particulier et à l'isolé et de tout intérêt les concernant. Tous deux pensent également qu'il est, dans ce sens, « sans signification spirituelle » « de considérer l'individualité consciente comme phénomène unique de l'étant » ; car « il est contradictoire que son essence soit l'universalité de l'esprit » (Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*).

Dans le premier paragraphe de notre étude, nous avons déjà examiné l'individualité, le rêveur isolé du point de vue de l'universel, sans doute l'avons-nous fait sur une coupe existentielle très fragmentaire, sur l'image de vie individuelle dans le bonheur ou le malheur, la concorde ou le préjudice, d'après l'image onirique de l'oiseau dans son envol ou dans sa chute, puis dans son combat avec un oiseau différent, ou encore d'après l'image de l'ascension, du vol, du flottement, du naufrage ou de la chute. Ce caractère d'universalité qui nous préoccupait alors, le contenu imaginaire supra-individuel, n'est sans doute pas élaboré par l'individu mais ce dernier le possède dans le rêve, lui seul le voit et lui seul est plongé dans le ravissement ou le tourment. Ses images, son humeur n'appartiennent qu'à lui, il vit complètement dans son propre monde et, psychologiquement parlant, tout ceci s'appelle rêver, bien que, physiologiquement, nous soyons endormis ou éveillés. Cela, Héraclite l'a reconnu comme étant l'élément décisif pour caractériser le rêve dans la vie de l'âme et le distinguer de la vigilance. Il dit que (fr. 89) les éveillés » (pluriel) ont un seul et même monde alors que, s'il s'agit des dormeurs, chacun (*hekastos* : singulier) se tourne vers un monde bien à lui ». Quoi que l'on ait écrit sur cette opposition chez Héraclite entre l'élément commun, le *koinon* ou *xynon* et le particulier, l'individuel, l'*idion* (voir surtout le *Parménides* de K. Reinhardt) nous tenons pour particulièrement instructif les développements de Hegel, si proches de lui par de nombreux côtés dans son *Histoire de la philosophie*. Nous ne pouvons naturellement qu'effleurer ici sa pensée fondamentale. (Voir également l'essai d'explication du fragment 89 au moyen de la psychologie moderne de la pensée que nous avons donnée dans l'étude où nous avons aussi mis en lumière le double sens de ce fragment, à savoir, pourquoi, dans le rêve, avons-nous un monde propre et pourquoi nous nous tournons vers lui.)

L'expression de monde, de *cosmos*, ne doit pas signifier le monde (objectif) si l'on se réfère au vocabulaire d'Anaxagore qu'Héraclite reproduit ici, mais l'état (subjectif) de l'union (*κοινός*) et de la dispersion (*ἰδιος*). Mais, chez Héraclite, l'élé-

ment déterminant de cette union ou de cette dispersion est le *logos* que nous devons traduire certainement (comme l'ont fait Joël, G. Burckhardt et d'autres) tantôt par mot ou discours, tantôt par pensée, doctrine, nécessité de pensée, rapport raisonnable, conforme aux lois (ordre du monde à la fois harmonieux et dissonant, comme le dit Howald). Il se réfère à l'acte qui comprend aussi bien qu'à la possibilité d'être compris, dit Hegel. Ce qui est commun, c'est la compréhension, la pensée raisonnée (τό φρονεῖν)⁹ ; bien que l'on ait dû se plier à cette instance commune et qu'il y ait pourtant quelque chose en quoi tous pourraient se retrouver ou se comprendre, comme dans un élément commun, à savoir, le *logos*, il n'en demeure pas moins vrai que beaucoup de gens vivent comme s'ils avaient leur propre jugement ou une pensée individuelle, privée et qu'ils soient en droit de le faire (fr. 92).

Or, cette dernière n'est qu'une rêverie, aussi bien dans l'état physiologique de sommeil que dans la vigilance. Ceux qui révasaient ainsi ignorent ce qu'ils font à l'état de veille, de même qu'ils oublient ce qu'ils ont fait dans le sommeil (fr. 1). Pour Héraclite (négativement), la vigilance proprement dite est l'éveil hors de la pensée individuelle (*doxa*) et de l'appréciation subjective ; du point de vue positif, c'est la vie (non pas seulement la vie de la pensée) d'après les règles de l'universel, peu importe que cet universel se nomme *logos*, *cosmos*, *sophia* ou bien qu'il soit une conjonction de tout cela au sens d'une vision raisonnable, d'un rapport harmonieux et conforme aux lois et dans le sens de l'action influencée dans cette perspective. Hegel expose cette théorie d'Héraclite en disant que ce serait la raison, le *logos*, le critère de la vérité, non pas celle de chaque individu mais la vérité divine, universelle, « cette mesure, ce rythme dont les vibrations parcourent l'essence de tout » (il y a ici comme un écho de l'antique συμπάθεια). Nous sommes vigiles dans la mesure seulement où nous vivons dans la conscience de ce rapport, que nous l'appelions compréhension, intelligibilité ou réflexion. « Cette forme de l'intelligence est ce que nous appelons la vigilance. » « Nous rêvons uniquement parce que nous ne sommes pas en rapport avec le tout. » Séparée de la sorte, la compréhension (d'après Héraclite) perd la force de la conscience qu'elle possédait avant et (d'après Hegel) l'esprit perd l'objectivité lorsqu'il n'est plus qu'une singularité individuelle : il n'est pas universel dans la singularité. Tant que nous prenons part au

9. En ce qui concerne la signification centrale du φρονεῖν et de la φρόνησις dans la philosophie grecque et ses transformations chez Socrate, Platon, Aristote, voir Werner Jaeger, *Aristoteles* (édition de Gruyter, Berlin).

savoir de la compréhension divine, nous sommes dans la vérité, tant que nous appartenons au singulier, nous sommes dans l'illusion (*ιδιάσμεν*) ; ce sont là, dit Hegel, des paroles lourdes de sens et d'importance : « On ne peut affirmer la vérité de façon plus variée et impartiale. Seule la conscience de l'universel est conscience de la vérité, mais la conscience du singulier et l'action comme singulière, une originalité qui devient une particularité du contenu ou de la force, est mauvaise et dépourvue de vérité. L'erreur consiste donc seulement dans la particularisation de la pensée, le mal et l'erreur résidant en la séparation d'avec l'universel. Les hommes pensent habituellement quand on leur demande de penser — que cela doit être quelque chose de particulier, d'individuel, ceci n'est qu'une illusion. » D'autre part, d'après Hegel, « la connaissance d'une chose que seul je suis à savoir », est précisément le rêve, de même que l'imagination et le sentiment sont un rêve ; « en effet, c'est la manière selon laquelle quelque chose est uniquement pour moi, dont j'ai la possession en moi en tant que je suis ce sujet-ci ; si sublimes que les sentiments puissent se montrer, ils sont en moi et non pas libres par rapport à moi ». De même que l'objet n'est pas imaginé et amené par moi à sa qualité d'objet, tant que je le reconnais comme un et étant libre en soi, comme un et universel, inversement, le sentiment est, lui aussi, « dans la vérité » lorsque, d'accord avec Spinoza, je le reconnais sous la forme de l'éternité. Cela raisonne de façon très abstraite, bien sûr, mais cependant, cela est tout proche de la vie ; car, dans tout traitement psychologique sérieux et surtout dans la psychanalyse, il y a des moments où l'homme doit décider s'il veut garder sa pensée individuelle, son « théâtre privé » comme dit un malade, son arrogance, son orgueil et son défi ou bien si, entre les mains du médecin, médiateur initié entre le monde particulier et le monde en général, entre l'illusion et la vérité, l'homme veut bien s'éveiller de son rêve et prendre part à la vie universelle, au *κοινὸς κόσμος*. Bien malheureux seraient nos malades si, pour guérir, ils étaient obligés de comprendre Héraclite ou Hegel ; pourtant, nul ne guérira, ne sera vraiment guéri au plus profond de son être si le médecin ne réussit pas à faire jaillir en lui cette petite flamme de spiritualité dont la vigilance doit révéler la présence du souffle de l'esprit. Gœthe, lui, l'a su et bien mieux que la foule de nos psychothérapeutes modernes ; rappelons-nous seulement les mots qu'il prête à Parménide dans « les Sages et les Gens » :

« Regarde en toi-même. Si tu n'y trouves pas
L'infini dans l'esprit et le sens
Rien au monde ne pourra t'aider. »

En éveillant le sens de l'infini comme antithèse de la limitation du particulier, on n'enlève pas à l'individu ses images et ses sentiments, ses désirs et ses espoirs, on les métamorphose à partir de l'inquiétude de Tantale, l'agitation, et le désespoir, la vie dans la chute, le naufrage, la descente non pas en une paix totale qui serait la mort mais en la vie dans l'ascension, le flottement sans effort ou dans l'enivrement. Tout cela, une de nos malades l'a vu après la fin du traitement dans une vision onirique qui montre bien que la spiritualité, une fois éveillée, peut enflammer même le rêve pour en faire surgir au moins l'image de la vie universelle : « Je me trouvais un soir, bien lasse, et je m'étais endormie au milieu des tourments d'un trouble intérieur intense. Je me vis en rêve, en train de marcher le long d'une grève interminable et le bruissement sempiternel des vagues, sur les brisants, leur agitation sans fin me jetèrent bientôt dans le désespoir. De toute mon âme, je désirais imposer silence à la mer, l'apaiser de force. C'est alors que je vis s'avancer, marchant parmi les dunes un homme de haute taille, coiffé d'un chapeau mou. Il portait un large manteau et tenait à la main un bâton et un grand filet, un de ses yeux était caché par une grosse boucle de cheveux qui pendait sur son front. Lorsqu'il s'arrêta à ma hauteur, l'homme déplia son filet et il y prit la mer qu'il étala devant moi. Je regardais entre les mailles du filet, et, horrifiée, je voyais la mer mourir lentement devant mes yeux. Un calme inquiétant s'étendait autour de moi ; les algues, les bêtes et les poissons pris dans le filet prenaient lentement une teinte brunâtre et un aspect fantomatique. En larmes, je me jetais aux pieds de l'homme, l'adjuvant avec véhémence de rendre sa liberté à la mer car je savais à ce moment que l'agitation était la vie et que le calme signifiait la mort. Et l'homme déchira le filet et libéra l'Océan et lorsqu'à nouveau j'entendis les vagues mugir et se briser, je sentis en moi une joie délirante... et je m'éveillai ».

Ce rêve est extrêmement intéressant à plus d'un égard. Il se décompose en trois points : thèse (vie onirique, tourmentée dans l'isolement), antithèse (mort par épuisement total de la vie individuelle par suite d'un abandon total à l'excessive puissance objective du principe de l'altérité) et synthèse (retrait de l'objectivité dans la subjectivité) ; dans ce déroulement en trois points, nous voyons ce rêve, en une représentation métaphorique, refléter le processus psychanalytique, de même que nous le voyons progresser depuis l'arrogante persévérance dans l'isolement jusqu'à l'humble soumission à l'autorité (impersonnelle) du médecin (phase du transfert) et jusqu'à la « résolution du transfert ». On a beaucoup écrit sur cet affranchissement du transfert, et sans

doute écrira-t-on encore beaucoup, et qu'il puisse survenir comme une spiritualisation authentique, comme une plus claire vigilance spirituelle au sens d'Héraclite et de Hegel — sinon il n'est qu'imposture et duperie envers soi-même —, voilà qui échappe à une conception partiellement biologique, ou même considérant l'esprit comme un « ennemi de la vie ». Nous, psychothérapeutes, ne devons pas nous en tenir à Hegel car, en tant que tels, nous n'avons pas à nous occuper de la vérité objective, de l'harmonie de la pensée et de l'être mais bien de cette « vérité subjective » dont parle Kierkegaard et dont il dit qu'elle est la « passion de l'intériorité » en vertu de laquelle la subjectivité doit s'élaborer à force de travail à travers l'objectivité (communication, compréhension, soumission à une norme supra-subjective) et s'extraire de celle-ci, comme le montre la troisième phase de notre rêve. Sur la base de cette connaissance seul le psychothérapeute, lui aussi, peut s'éveiller du rêve pour accéder à la vigilance de l'esprit et l'on pourra dire de lui ce que Kierkegaard dit de Lessing : « Tandis qu'il n'admet ou ne reconnaît ni abandon ni pastiche serviles, libre lui-même, il engage quiconque l'approche en un libre rapport avec lui. » Tous ces problèmes sommeillent dans la théorie freudienne du transfert sur la personne du médecin et tout particulièrement en ce qui concerne l'affranchissement de ce transfert ; mais nous ne les éveillerons pas ici, car personne n'a encore réussi et personne ne réussira à déduire l'esprit des instincts, car il s'agit ici des concepts incommensurables de par leur essence, disons plus, c'est de cette incommensurabilité même qu'ils tirent justification de leur existence. Jung ici va plus loin avec sa théorie de l'individuation comme principe libérateur du soi « hors des voiles fallacieux de la *persona*, d'un côté, et de la force suggestive des images inconscientes, de l'autre côté ». Mais quelque profondes que soient les connaissances que Jung tire de l'appréciation de l'individuation, en tant que processus psychologique de développement, il n'empêche qu'ici encore le problème fondamental de cette individuation se trouve caché par le fait que l'opposition entre le rêve et la vigilance, la révélation au monde singulier et au monde universel, n'est pas conçue comme une opposition entre l'image et le sentiment d'un côté (qui vont toujours de pair) et l'esprit, de l'autre côté. Comme cette opposition existe, elle ne peut échapper à un chercheur tel que Jung. Cependant, l'essai de la tirer de la « fonction de l'inconscient » et de sa « relation compensatrice avec la conscience » n'est pas satisfaisant parce que cette opposition ici semble avoir disparu hors de la sphère du problème fondamental et n'en est que plus vivante dans les problèmes de

détail et les concepts essentiels ; cela est particulièrement valable pour le concept de « l'inconscient collectif » qui représente non seulement une sorte de « conscience d'espèce » imaginaire, au sens de Schleiermacher mais encore doit impliquer le rapport éthique à un universel, au « monde » ou à « l'objet ». Il est clair que, dans cet inconscient collectif, notre opposition est loin d'être résolue. La même chose est valable pour le concept de Jung en ce qui concerne le soi dans lequel nous voyons l'inconscient et le conscient se compléter pour former un tout, une totalité. Les processus inconscients compensateurs du moi conscient doivent contenir tous les éléments indispensables à la régulation individuelle de la psyché universelle : mais mis à part le fait que dans cette compensation elle-même se dissimule le facteur primordial éthique, la conscience qui anime d'abord le dynamisme fonctionnel en entier et du fait que, inversement, ce n'est pas le mécanisme de compensation qui a une action régulatrice sur la psyché universelle, ce n'est point faire avancer un problème que de faire passer la question de l'ensemble sur les éléments. Pour sa théorie, Jung a puisé avec grand succès aux sources orientales des Indes et de la Chine et il recherche volontiers les doctrines primitives. Quant à nous, tout en appréciant ses sources, nous ne nous sentons pas en droit de faire en arrière — tout aussi bien pour la psychologie, la psychanalyse, la psychiatrie, — le pas que les Grecs ont fait en avant dans leur interprétation de l'existence.

Nous revenons à notre point de départ. Lorsque je tombe des nues dans une déception déconcertante, après m'être repris j'exprime cette impression en disant : « Je ne savais pas ce qui m'arrivait ». Nous dirons ici, pour parler avec Heidegger, que la « présence est amenée devant son être ». Elle y est amenée dans la mesure où quelque chose lui arrive et où elle ne sait pas comment cela lui est arrivé ni même ce qui lui est arrivé. Cela est le trait ontologique fondamental de tout rêve et de sa parenté avec l'angoisse¹⁰. Rêver signifie : « Je ne sais pas ce qui m'arrive. » Dans ce « je » et le « moi » réapparaît, en vérité, l'individu, le *quisque*, l'*hekastos*, pas du tout comme celui qui fait le rêve mais bien comme celui à qui le rêve se présente « sans qu'il sache comment ». Et cet individu, ici, n'est autre que « le même » au sens de l'identité numérique de la personne (Kant), une indication purement formelle, dépourvue de substance, le jouet de la vie dans l'ascension ou la chute, du bruissement de

10. Nous considérons les rêves d'angoisse comme le prototype de l'angoisse existentielle originelle, déposée dans la présence en tant que telle (voir Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*).

la mer et du silence de la mort, de l'éclat des couleurs au soleil et de la nuit de l'ombre, de la forme grandiose de l'oiseau volant dans l'éther et ses fragments de papier noir jetés en désordre sur le plancher ; il est le jouet de la forme attrayante de la jeune fille, du parfum des œillets, du cadavre de l'oiseau gisant, du rapace puissant et terrifiant et de la tendre colombe. Un individu sort de cette identité numérique pour devenir un « soi-même », ou encore « l'Individu » ; l'homme vigile jaillit du rêveur au moment insondable où il décide, non seulement de vouloir connaître ce qui lui arrive mais aussi d'intervenir « lui-même » dans la marche de l'événement, d'introduire dans la vie qui s'élève et tombe, la continuité et la conséquence. A ce moment-là seulement il *fait* quelque chose. Mais ce qu'il fait, ce n'est pas la vie — car l'individu ne peut pas la faire — mais c'est l'histoire. Pour nous rattacher à une discrimination par nous établie il y a quelque temps, disons que l'homme rêvant « est » une vie biologique tandis que l'homme vigile « fait » une vie historique. Et, en vérité, il fait bien l'histoire de sa propre vie, la biographie intérieure avec laquelle il ne faut pas confondre l'histoire extérieure ou histoire du monde dans laquelle il ne dépend en nulle façon de lui seul qu'il s'y introduise ou ne s'y introduise pas. Porter les deux membres de la disjonction de vie biologique et vie historique sur un dénominateur commun, comme on essaye inlassablement de le faire, n'est pas une chose possible, car la vie en tant que fonction est une autre vie que la vie en tant qu'histoire et, cependant, toutes deux ont le même fondement : l'existence. Notre tâche a été de montrer la place du rêve à l'intérieur de ce fondement. Hors de cette communauté fondamentale, mais liés à elle cependant, le rêve et la vigilance ont encore quelque chose de commun : de même que le passage de l'un à l'autre est très progressif (le caractère spontané de la décision biographique individuelle n'y change rien), le commencement de la vie biologique et par là, du rêve, et la fin de la vigilance de la biographie intérieure, plongent dans l'infini ; puisque nous ignorons où commencent la vie et le rêve, le souvenir nous reviendra toujours, au cours de notre vie, qu'il est au-dessus des forces humaines d'être, dans l'acception la plus haute, l'Individu.