

L'INFINI

Littérature / Philosophie / Art / Science / Politique

104

Philippe Sollers, *Magique Breton*
Scandaleux Oscar
Blanchot l'extrême
Le Génie chinois
La littérature ou le nerf de la guerre

Grégoire XIII, *Bulle Inter Gravissimas*, du 24 février 1582

Martin Heidegger, *Sur la Madone Sixtine*

Christine Angot, *Le marché des amants*

Yannick Haenel, François Meyronnis, *Évangile de la baleine*

Charles Snyder, *La psychanalyse et le problème de la métaphysique :*
Julia Kristeva, l'identification primaire

Jacqueline Risset, *Les Instants les éclairs (suite)*

Patrick Amine, *Petit éloge de la colère*

LE NERF DE LA GUERRE

GALLIMARD

LA PSYCHANALYSE ET LE PROBLÈME DE LA MÉTAPHYSIQUE : KRISTEVA, L'IDENTIFICATION PRIMAIRE

« La métaphysique, dis-je, a glissé dans l'existence matérielle... En tant qu'enfant, je crois, on connaît encore quelque chose de cette strate — avec cette connaissance vague que les enfants ont de ces choses. »

T.W. Adorno. *La métaphysique : concepts et problèmes.*

« L'amoureux est un narcissique qui a un *objet*. C'est d'une relève considérable du narcissisme qu'il s'agit dans l'amour... »

Julia Kristeva, *Histoires d'amour*

L'ouvrage de Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*¹ (1929) contient, au sein d'une interprétation pénétrante et controversée de la *Critique de la raison pure* de Kant, une réflexion presciente sur la relation entre l'anthropologie philosophique et la métaphysique. Ces remarques permettent d'envisager dans ce qu'ils ont d'inséparable l'attrait et l'aversion critique qu'auront suscités les spéculations métaphysiques de Heidegger.

Dans le domaine général de l'anthropologie, sous la rubrique « science de l'homme », Heidegger ordonne des disciplines hétérogènes qui considèrent l'homme « selon sa dimension somatique, biologique, et psychologique » : « la caractérologie, la psychanalyse, l'ethnologie, la psychologie pédagogique, la morphologie de la culture, et la typologie des *Weltanschauungen* »². À une époque si proche de la publication d'*Être et Temps* (en 1929, dans la préface à la première édition, Heidegger évoque le lien entre son interprétation de la première *Critique* de Kant et l'élaboration de la seconde partie d'*Être et Temps*), une lecture audacieuse de la métaphysique kantienne comme tentative d'établir le sol, le fondement de la

1. Dans la suite de cet article, nous nous référons à cet ouvrage, *Kants Problem der Metaphysik*, en utilisant les initiales KPM. Nous renvoyons à la traduction française par A. de Waelhens et W. Biemel, sous le titre *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, 1953. Pour les textes de Kant, nous utilisons ses initiales KRV et donnons la double pagination dans l'édition allemande (A et B), ainsi que la pagination dans la traduction française de Trémesaygues et Pacaud de 1903, aux Presses universitaires de France.

2. KPM ; § 37, p. 265.

métaphysique n'a sans doute rien de bien étonnant. Toutefois, au-delà de la question du sens de l'être, Heidegger paraît instruit des différentes « sciences de l'homme » qui lui sont contemporaines, et tout particulièrement de leur relation à la métaphysique :

Aucune époque n'a accumulé sur l'homme des connaissances aussi nombreuses et aussi diverses que la nôtre. Aucune époque n'a réussi à présenter son savoir de l'homme sous une forme qui nous touche davantage. Aucune époque n'a réussi à rendre ce savoir aussi promptement et aussi aisément accessible. Mais aussi, aucune époque n'a moins su ce qu'est l'homme. À aucune autre époque l'homme n'est apparu aussi mystérieux¹.

Ces spéculations sont loin d'être marginales dans la perspective plus générale de l'interprétation par Heidegger du projet métaphysique de Kant. Bien plutôt, Heidegger souligne qu'il s'agit là de la manière proprement kantienne de questionner la métaphysique. Ce questionnement, la « "dissociation" (*die Auflösung*) (analytique) [...] de la connaissance finie, en ses éléments² », révèle les « intérêts » de la raison pure humaine et met en lumière la métaphysique, selon les mots de Kant lui-même, comme une « étude de notre nature intime³ ». Sur le mode d'une critique de la raison pure humaine tentant de rendre totalement manifestes les trois disciplines de la *Metaphysica specialis* (Cosmologie, Théologie, Psychologie) en tant qu'« intérêts originaux⁴ » de l'homme, cette méthode de fondation ou d'instauration (*die Grundlegung*) de la métaphysique a une portée explicitement anthropologique. En fin de compte alors, selon Heidegger, un tel questionnement « analytique » (transcendantal) apparaît lui-même mystérieux⁵ : il faut développer la question comme problème⁶.

L'effort de Kant consiste à retrouver la fondation de la métaphysique dans la nature *la plus intime* de l'homme. Ce travail le conduit à un mouvement de repli de son propre questionnement, un « recul » (*das Zurückweichen*⁷) au sens d'un retrait ou d'une rétraction, comme un « ne-pas-aller-au-bout » (*das Nichtzuendegehen*) — ou encore, comme je le dirais dans une veine psychanalytique, un « ne-pas-aller-au-commencement ». Heidegger suggère que : « l'enquête approfondie que Kant mène sur la subjectivité du sujet, la "déduction subjective", nous conduit à l'obscurité⁸ ». La philosophie authentique de Kant ne repose pas en ce qu'il dit, mais en ce qu'il fait : le « repli » de l'*abîme de la métaphysique*. Kant se replie du pouvoir transcendantal

1. KPM, § 37, p. 266.

2. KPM, § 38, p. 274.

3. KPM, § 38, p. 274.

4. KPM, § 36, p. 263.

5. KPM, § 37, p. 266.

6. KPM, § 38, p. 275.

7. KPM, § 38, p. 271.

8. KPM, § 38, p. 271.

tal de l'imagination, cette « indispensable fonction de l'âme ». S'il y a « repli » de ce fondement métaphysique non dévoilé, c'est afin de préserver le fondement philosophique de la pure raison humaine. « Kant sape lui-même le fondement sur lequel, au début, il avait appuyé sa *Critique*¹. »

Accompagner la psycho-analytique de Kristeva dans les profondeurs de l'*abîme* (le vide à la « racine » de notre être humain) selon Kant et Heidegger, c'est permettre de déterrer les enjeux en direction desquels la métaphysique kantienne se meut sans suffisamment les explorer. L'*analytique* de la subjectivité de Kristeva fait éclater les rigides dualismes érigés par Kant d'après la notion d'un sujet *séparé*, non-empirique ou formellement transcendantal, censé soi-disant « fonder » la possibilité de l'objectivité intégralement depuis soi-même.

En ce sens, Kristeva radicalise l'effort interprétatif de Heidegger et met au jour, dans la métaphysique kantienne, le mouvement de l'intra-symbolique et de l'affectif qui se déploie en « retrait » d'une imagination incarnée à la frontière du psychique et du corporel. Ce faisant, elle révèle aussi, au fond de la métaphysique kantienne, une identification amoureuse « immédiate » qui n'est pas basée sur le spéculaire.

Ma thèse n'est pas que Kristeva rendrait le projet de la métaphysique intenable, mais plutôt qu'elle approfondit l'« instauration du fondement » en suivant le fil kantien jusqu'à la racine de *notre* psyché, et en exposant la métaphysique de la connaissance de Kant à travers un sujet transcendantal entendu comme « retrait » narcissique. L'*analytique* de la subjectivité de Kristeva, en retravaillant certaines idées que Freud avait esquissées sans les développer, élabore une sérieuse critique de la « fondation » métaphysique de Kant à travers un *sujet séparé*, en dévoilant le narcissisme qui gît au fond d'une telle fondation.

Kristeva ouvre finalement la question kantienne de la possibilité de l'expérience à de nouveaux horizons — en particulier celui d'un compte-rendu transcendantal, basé sur la connaissance, qui soit moins abstrait. J'aimerais suggérer en conclusion, en faisant une excursion dans la philosophie de Hegel et son propre souci de l'« immédiateté », que la notion d'« identification primaire » de Kristeva libère de la métaphysique narcissique une conception innovante du *transcendantal*, en examinant la dimension pulsionnelle de notre expérience inter-affective avec les autres (à la fois le père et la mère), toujours déjà-là, tout en prenant en compte la gamme entière de notre expérience sensorielle. Un autre « repli », différent du kantien, s'opère ainsi, dégageant l'expérience d'un imaginaire qui lie affectivement les uns aux autres les êtres parlants.

La notion freudienne de narcissisme, caractérisée par son « ubiquité² » et « pris[e] dans le jeu de ses ricochets à l'intérieur du texte freudien³ » (d'après la lecture qu'en

1. KPM, § 38, p. 271.

2. Julia Kristeva, « Freud et l'amour : le malaise dans la cure » in *Histoires d'amour*, Denoël, 1983, réédité dans la collection folio essais chez Gallimard en 1985, p. 32. Dorénavant nous renverrons à cet essai sous les initiales FA.

3. FA, p. 34.

propose Kristeva), pourrait sembler au premier abord n'être simplement qu'un mimétisme originaire¹. Kristeva soutient cependant, non seulement que le concept de narcissisme est loin d'être originaire, mais que le jeu mimétique du narcissisme constitutif de l'identité psychique (Égo/Objet) « se dévoile [...] comme un écran sur le *vide*² ». « Ce *vide* intrinsèque aux amorces de la fonction symbolique est ce qui apparaît comme la première séparation *entre* [nous soulignons] ce qui n'est pas encore un *Moi* et ce qui n'est pas encore un *objet*³ ». Dans cette perspective, Kristeva maintient que le narcissisme est une action supplémentaire qui s'ajoute aux pulsions autoérotiques, les pulsions étant là depuis le départ pour Freud.

Dans *Pour introduire le narcissisme* (1914) Freud caractérise cette dernière notion comme une « nouvelle action psychique » qui s'ajoute à la dyade originelle mère-enfant. C'était là mettre tout à fait de côté un aspect essentiel de l'origine de la sexualité, et qu'il avait élaboré dans ses *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1905).

Antérieure à la notion psychanalytique de narcissisme, la conception freudienne de l'« autoérotisme » partage aussi avec la première (et ses divers « ricochets » depuis son introduction en 1914), le destin d'une sorte de récurrence éparse au gré de l'œuvre du psychanalyste. Ainsi, dans « La sexualité infantile », le deuxième des *Trois essais*, les pulsions autoérotiques semblent être dérivées, en ce sens qu'elles marquent une séparation de la relation dyadique.

Mais comment une telle *séparation* — ou l'absence d'un objet comme base du retour sur soi de l'érotisme — pourrait-elle s'effectuer sans prendre en considération la fonction intra-symbolique ou le développement cognitif de l'enfant autoérotique ? Et pourtant, la *séparation* constitutive de l'autoérotisme dans cet essai omet précisément de le faire. La question appropriée serait de se demander si l'enfant pourrait tout simplement reconnaître un « objet sexuel », autre que lui-même, duquel se détourner, et s'il y aurait là le moment constitutif d'un érotisme sexuel précoce. La confusion de cet essai des débuts de Freud sur « La sexualité infantile » et l'introduction de l'« autoérotisme » est provoquée par l'échec à prendre en considération, à côté de la thèse révolutionnaire de l'émergence précoce d'une sexualité infantile, le développement intrasymbolique ou cognitif de l'enfant dans sa relation aux objets « externes⁴ ». Le genre de *séparation*

1. FA, pp. 32-35.

2. FA, p. 34.

3. FA, p. 35.

4. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, trad. Ph. Koeppel, Gallimard, 1989. Bien qu'il serait mieux venu de développer entièrement notre argument (Freud, lorsqu'il dévoile sa théorie révolutionnaire de la sexualité, s'appuie de manière illicite sur le préjugé d'un dualisme sujet-objet pour l'enfant), par souci pour la longueur de cet article, je souhaiterais avancer, de façon peut-être minimaliste, la thèse selon laquelle Freud, dans les *Trois essais*, est moins concerné par la genèse des capacités de re-cognition de l'enfant que par celle, initiale, de l'instinct sexuel. Je fais mention de cette thèse ici uniquement parce qu'elle semble assez bien dévoiler le genre particulier de *séparations*, aussi bien affectives qu'intra-symboliques, qui caractérisent les notions de *séparation* ou de *vide* au regard du narcissisme chez Kristeva.

caractéristique de l'enfant « sans objet » interprété dans cette phase initiale de la pensée de Freud ne résonne pas de la même manière que dans ses réflexions inaugurales sur la sexualité. La notion de narcissisme en 1914 comble cette lacune de la première théorie de Freud. Il se montre plus soucieux dans cette dernière de subvertir la conception populaire de la sexualité que des relations d'implication entre une telle émergence précoce de la sexualité et le développement cognitif de l'enfant.

Le narcissisme est posé par Freud comme une « nouvelle action psychique » qui doit s'ajouter aux pulsions autoérotiques. En l'occurrence, les pulsions autoérotiques, quoique bien sûr « sans objet », ne le sont pas ainsi simplement parce que l'enfant s'est tourné vers lui-même comme zone érogène ; l'« absence d'objet » pour l'enfant est encore abritée dans une relation dyadique en laquelle une « nouvelle action psychique », fonctionnant sur un mode intra-symbolique, annonce le début d'une *séparation* qui ne consiste pas en un simple détachement des pulsions.

D'après Kristeva, ce statut intra-symbolique du narcissisme, antérieur à la triade œdipienne, dépend néanmoins d'une tierce figure — le Père imaginaire. Partant d'une indication de Lacan selon laquelle (avec cette réserve importante qu'une telle relation précède chronologiquement et logiquement le « stade du miroir ») « le moi humain se constitue sur le fondement de la relation imaginaire¹ », Kristeva attribue, en rendant ici hommage à la fois à Freud et à Lacan, une nouvelle visée à la psychanalyse contemporaine : elle déplace l'« analyse » du symptôme du côté de la théorie linguistique, de l'acquisition du langage, et, oserai-je ajouter, de la philosophie *transcendantale* :

Actuellement, et grâce à Lacan, on analyse l'écran du symptôme pour apercevoir, à travers lui, les mécanismes de la *signifiance* (du procès de formation et dé-formation du sens et du sujet coextensifs à l'être parlant en tant que tel et, par conséquent, transversaux non seulement au « normal » et au « pathologique », mais également à la symptomatologie psychanalytique²).

Le narcissisme est ainsi une protection contre cette séparation élémentaire de la mère grâce à la médiation d'une tierce figure qui protège l'enfant des ravages initiaux du chaos, de la dissolution de ses fragiles limites qui menace d'emporter « toute possibilité de distinction, de trace et de symbolisation³ ». Cette solidarité entre le narcissisme et le vide sous la guise de cette « nouvelle action psychique » prévaut de façon à empêcher que les limites du corps ne deviennent confuses. Dans cette zone primitive où vide et narcissisme se soutiennent, d'après Kristeva, l'enfant « se signifie comme enfant ». Cette « relation imaginaire » en tant que mouvement

1. J. Lacan, *Les Écrits techniques de Freud*, Seuil, 1975. p. 133. Cité par J. Kristeva dans *FA*, p. 33.

2. *FA*, p. 34.

3. *FA*, p. 35.

initial de la dyade se maintient en équilibre entre l'affectif et l'intra-symbolique comme un abri protégeant le vide d'un démembrement dyadique chaotique. Cette « relation imaginaire » comme degré zéro de l'imagination motive les premiers efforts de la représentation.

Cet aperçu provocant sur les conditions d'une imagination entendue, à la frontière du psychique et du somatique, comme forme possible de représentation défensive mérite d'être bien davantage détaillée. Pour le moment toutefois, arrêtons-nous pour considérer un possible motif caché derrière la « rétraction » kantienne de l'abîme de la métaphysique — c'est-à-dire ce que Heidegger appelle le « pouvoir transcendantal de l'imagination. »

Dans l'Introduction de la *Critique de la raison pure* (« L'Idée de la division d'une Science spéciale, sous le titre de "Critique de la raison pure" »), Kant limite sa science spéciale à un examen précis qui ne doit pas être entendu comme une tentative d'extension de la pure raison¹. Kant suggère que, en tant que « critique » de la raison pure, sa tâche consiste en une clarification propédeutique de la raison pure, en vue d'un éventuel futur système de la raison pure où cette dernière pourrait être étendue. En délimitant ainsi le champ de la critique, Kant offre une définition concise de son usage du concept de « transcendantal » :

J'appelle *transcendantale* toute connaissance qui est occupée moins par des objets que par le mode de notre connaissance des objets dans la mesure où ce mode de connaissance est possible *a priori*².

La détermination des conditions de possibilité de notre connaissance des objets est l'horizon de la philosophie transcendantale. Pour Kant cependant, et c'est là véritablement ce qui détermine la lecture par Heidegger de sa philosophie comme une exploration de la connaissance finie, l'examen de ces conditions, pour le dire grossièrement, revient à découvrir les conditions de « deux sources de la connaissance ». La *critique de la raison pure* qui s'occupe du mode de notre connaissance ne s'intéresse pas simplement à la faculté de notre entendement, ou à la capacité de juger, mais a comme tâche interprétative un examen des conditions de la sensibilité — cette dernière jouant un rôle vital dans notre connaissance des objets. Heidegger souligne que Kant poursuit une interprétation de la connaissance, en tant que connaissance *finie*, qui est radicalement neuve ; ceci mérite encore selon lui d'être retenu fermement en vue de toute compréhension adéquate de la *Critique de la raison pure*³.

1. Kant, *KRV*, A14/B27-28.

2. Kant, *KRV*, A14/B27-28.

3. *KPM*, § 4. p. 83.

Avant de se lancer dans l'Esthétique transcendantale, Kant clôt l'introduction par quelques remarques sur la connaissance :

En guise d'introduction et d'anticipation il nous faut seulement dire qu'il y a deux sources de la connaissance humaine, à savoir la *sensibilité* et l'*entendement*, qui jaillissent peut-être d'une source commune, quoiqu'inconnue de nous¹.

Les limites de la propédeutique kantienne, ainsi que la nouveauté de sa conception de la connaissance finie, deviennent claires au moment même où la « racine » des deux sources de la connaissance n'est pas rendue manifeste, mais demeure « inconnue ». Laisser la « racine » à l'abri de l'examen, c'est laisser suspendues, dans un espace psychique de vide narcissique, des distinctions kantiennes cruciales qui dépendent du caractère de cette racine. Sans un dévoilement de la racine, l'« analytique » transcendantale kantienne demeure incomplète et insuffisante.

Si l'examen transcendantal kantien doit prendre en compte notre mode de connaissance, comment une telle enquête pourrait-elle gloser sur cette « racine inconnue » ? Les distinctions kantiennes rigides, non seulement entre ces deux sources de la connaissance elle-même, mais aussi entre l'*a priori* et l'empirique, semblent reposer sur cette « racine » en tant qu'elle demeure inconnue. La notion kantienne d'*a priori* n'est pas une connaissance « à partir de ce qui précède » dans l'ordre de l'existence, mais davantage une connaissance empirique, « à partir de ce qui précède », qui tombe carrément sous l'espèce de la « représentation » et ne *précède pas* l'horizon de la connaissance représentationnelle elle-même. Un examen de la « racine inconnue » pourrait nous révéler un sens de l'*a priori*, entendu comme connaissance « à partir de ce qui précède », au sens de *signifiance*, les premiers efforts de la formation et dé-formation du sens représentationnel étant centrés sur une relation imaginaire dont les racines sont « affectives ». Kant se « replie » de la racine inconnue afin d'assurer et de conserver les distinctions strictes dont il a besoin pour les fins de la métaphysique et de la raison pure. L'abîme de la métaphysique doit être recouvert dans l'intérêt de la raison humaine.

Le pouvoir de l'imagination, dans la *Critique de la raison pure*, est officiellement introduit comme une « fonction indispensable de l'esprit » (A42/B181). Si la fondation de la métaphysique doit être accomplie à travers un examen de l'essence *la plus intérieure* de la nature humaine, alors Kant doit affronter et déterminer avec une certaine précision cette fonction de l'âme. Heidegger suggère que l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* de Kant devrait nous informer au sujet du pouvoir de l'imagination. Toutefois, Heidegger conclut judicieusement, après avoir rappelé les pouvoirs empiriques de l'imagination, que l'*Anthropologie* ne s'occupe pas de la fondation de la métaphysique dans les termes de cette « fonction indispensable de l'âme »,

1. Kant, KRV, A15/B29.

même si cette fonction s'avère implicitement omniprésente. L'*Anthropologie* ne pose pas la question de la transcendance.

L'*Anthropologie* souligne que même l'imagination productrice est encore ordonnée aux représentations sensibles¹.

Comme il apparaît chez Kant à travers la *Critique*, la question de la possibilité de la connaissance est indépendante de toute dérivation empirique. C'est avec la *Critique* cependant que le pouvoir transcendantal de l'imagination constitue le « pur regard de l'objectivité ». L'horizon de l'objectivité rend possible l'expérience des objets à travers cette constitution spontanée ou créatrice grâce au pur pouvoir de l'imagination.

La question pourrait alors être adressée à Kant : étant donné que la connaissance finie provient de deux sources, la sensibilité et l'entendement, correspondant respectivement à la division de l'examen, dans la *Critique*, entre une « Esthétique transcendantale » et une « Logique transcendantale », où faut-il situer le pouvoir transcendantal de l'imagination ? Comme s'il contredisait frontalement la thèse des deux sources de la connaissance finie, Kant ouvre la première édition de la « Déduction transcendantale » de la manière suivante :

Il y a trois sources subjectives de connaissance, sur lesquelles reposent la possibilité d'une expérience en général et de la connaissance des objets de cette expérience : la sensibilité, l'imagination et l'aperception ; chacune d'elles peut être regardée comme empirique — elle l'est dans son application à des phénomènes donnés —, mais toutes sont aussi des éléments ou des fondements a priori qui rendent même possible cet usage empirique².

La thèse provocante de Heidegger est que l'imagination est la « racine commune » à la fois de la sensibilité et de l'entendement, et le pouvoir unificateur de la transcendance. Pour quelle autre raison Kant introduirait-il d'abord le « pouvoir de l'imagination » comme « une fonction de l'âme, aveugle, mais indispensable, sans laquelle nous ne pourrions jamais et nulle part avoir aucune connaissance, mais dont nous n'avons que très rarement conscience »³ ? Le pouvoir de l'imagination est la « racine inconnue » d'où jaillissent les sources de la connaissance. Ceci offrirait une explication plausible de cet énoncé de Kant au début de la première édition de la déduction qui inclut l'imagination comme une des trois « sources » de la connaissance. La « fondation » de la métaphysique en tant que [condition de] possibilité de la connaissance, soit encore la philosophie transcendantale, s'avère avoir le caractère d'une « racine », où l'imagination subvertit la fondation de la métaphysique comme raison pure.

1. KPM, § 26, p. 190.

2. Kant, KRV, A 115, p. 186. Cité par Heidegger dans KPM, § 27. p. 175.

3. Kant, KRV, A 78 B 103, p. 102. Cité par Heidegger dans KPM, § 14, p. 121.

La « racine » qui demeure inconnue dans la *Critique* resurgit dans la notion psycho-analytique d'identification primaire, l'*Einfühlung* freudien¹. Cette identification archaïque, dont nous devons l'explication complète à Kristeva (Freud n'avait pas développé la notion), est une assimilation de sentiments non objectaux qui ne sont ni empiriques, ni *a priori*, ni représentationnels au sens strict de Kant, comme j'essaierai de le démontrer.

Je m'identifie, mais à ce qui se propose à moi comme *modèle*. Cette énigmatique appréhension d'un *schème* à imiter qui n'est pas encore un objet à investir libidinalement pose la question de l'état amoureux comme état sans objet²...

Cette identification amoureuse archaïque, caractéristique de la phase orale de l'organisation de la libido, « n'est pas de l'ordre de l'"avoir" », mais « se situe d'emblée dans "l'être-comme"³ ». Cette appréhension du schème ou modèle au niveau du sentiment s'opère dans l'incorporation de la parole de l'autre, le non-objet de l'identification amoureuse. C'est là l'attachement affectif le plus primitif qui initie d'emblée « l'être-comme », car, d'après Kristeva, le langage est le substrat essentiel de l'existence humaine — quoiqu'on pût ajouter : le langage avec un bas-ventre affectif.

Dans les termes de Heidegger, la sensibilité humaine comme « intuition finie de l'étant n'est pas capable de se donner, d'elle-même, un objet⁴ ». Afin que les organes de la sensibilité soient proprement des organes sensibles *humains*, c'est-à-dire finis, une *réceptivité* ou la possibilité d'un *recevoir* qui soit *affecté* par ce qui est déjà là (ici, la parole de l'autre), ces organes des sens doivent être nécessaires pour le « possible relais de l'annonce ». Les organes des sens doivent pouvoir « recevoir » le langage de l'autre, sans s'en affecter. La notion psychanalytique d'identification amoureuse ouvre à la question du caractère transcendantal de la sensibilité en termes de possibilité de « recevoir » en tant qu'assimilation des sentiments sous la forme de mots pré-objectaux déjà là au niveau de l'imaginaire inconscient entre l'enfant et le conglomerat père-mère — une sorte d'annonce d'amour sous la forme de l'échange : aimer et être aimé. Le degré zéro de l'imagination chez Kristeva est un pouvoir transcendantal de l'imagination pénétré par le don réciproque (*the give-and-take*) de l'amour.

L'imaginaire inconscient, ce que Lacan avait posé comme la relation constitutive du Moi humain, avoisine l'affectivité et le symbolisme, entre la psyché et le corps. L'identification primaire dépend d'une restriction du débordement de la libido (de « l'inhibition quant au but » de la pulsion) : une telle énergie doit être déplacée vers le psychique. L'identification primaire clive la dyade mère-enfant et constitue la psyché dans une ré-orientation des pulsions vers l'assimilation symbolique du pré-objet, le

1. Sur cette notion, cf. Freud, « Le Moi et le Ça » (1923), in *Essais de psychanalyse*, Payot, 1972.

2. FA, p. 36.

3. FA, p. 37.

4. KPM, § 5, p. 86.

Père imaginaire. Kristeva interprète cette opération séparatrice comme constitutive du « refoulement originaire » : elle « vire la pulsion au symbolique d'un autre¹ ».

Il faut toutefois ici remarquer que la question qui émerge au sujet du caractère transcendantal de la sensibilité, la « réceptivité » comme possibilité pour l'étant de s'annoncer², comme horizon ou « pur regard » de l'objectivité, ne concerne pas seulement la réceptivité interne et spontanée d'un sujet qui synthétise les objets ou bien par production ou bien par re-production, comme dans le scénario kantien. Certes, les comptes-rendus psychanalytiques du stade préœdipien chez l'enfant n'ont pas affaire à des sujets qu'ils devraient présupposer, et qui seraient déjà doués de la capacité réflexive d'un « Je pense », indépendamment du déploiement et de la complexité d'une histoire. Mais les raisons du dépassement du scénario kantien sont plus profondes, car cette (pré)histoire formatrice est elle-même liée aux relations autoérotiques initiales avec la Mère, et, si l'on suit l'élaboration par Kristeva de l'identification primaire chez Freud, avec le Père imaginaire.

Pour le dire autrement, la « réception » ou le « garder contenance » qui délimite la finitude humaine — au sens d'un examen transcendantal des conditions de la sensibilité — comprend une dimension affective de l'enfant qui annonce la possibilité de l'amour de ce qui est déjà à côté de nous dès le commencement. Cette dimension transcendantale de la sensibilité, quoique liée initialement à l'intra-symbolique, n'est pas fondée dans le seul sujet. Elle s'appuie en fait sur des relations d'amour entre des agents humains qui concourent à la constitution du sujet.

Considérons l'interprétation que propose Kristeva de la différence entre la mère aimante qui a un objet de désir sous la forme d'un Tiers et la mère collante, excessivement protectrice, « plaquant sur la demande qui lui vient de lui sa propre demande de néotène en désarroi et d'hystérique en manque d'amour ». Dans ce dernier cas, « il y a de fortes chances, nous dit encore Kristeva, que non seulement l'amour mais la vie psychique n'éclosent jamais d'un tel œuf³ ». La vie intrasymbolique de l'enfant est ainsi liée, de manière inhérente et intime, *dès le commencement*, à une force libidinale. Mais cette dernière force dépend elle-même d'une « diversion » discursive de la mère aimante vers une autre vie amoureuse :

« Comme il est beau », ou « je suis fière de toi », etc. , sont des énoncés de l'amour maternel parce qu'ils impliquent un Tiers : c'est au regard d'un Tiers que le bébé auquel la mère parle devient un *il*, c'est devant les autres que « je suis fière de toi », etc.⁴.

Comme l'admet Kristeva, le Père imaginaire, ce pôle d'identification primaire, n'est soutenable qu'à condition de l'envisager « toujours déjà dans l'orbe symbo-

1. FA, p. 45.

2. KPM, § 5, p. 87.

3. FA, p. 48.

4. FA, p. 48.

lique, sous l'emprise du langage ». La mère précœdipienne indique à son enfant par le langage, déjà dans l'orbe symbolique, que ses désirs ne sont pas simplement relégués aux requêtes de l'enfant. La mère a d'autres désirs. L'identification à ce désir (pour le Père imaginaire) est immédiate, ce qui suggère la « réception » d'un désir dirigé vers un autre qui, de façon douloureuse, n'est pas moi, est un « Pas moi¹ ». C'est là le lieu de la séparation et du vide, corrélatif du mouvement ou transfert vers le (ou à partir du) Père imaginaire. L'amorce de la fonction symbolique, ce vide ou cette séparation de la mère, stimule un investissement de toute la gamme d'images et des représentations qui contribuent à protéger le sujet embryonnaire du chaos et de l'abîme qu'il (ou elle) *éprouve* (feels).

L'identification primaire a lieu à la frontière du psychique et du corporel comme un mouvement vers le discernable, de la mobilité autoérotique caractéristique de la relation dyadique vers la constitution du sujet *comme sujet*. Kristeva réfère ce mouvement à l'*épiphora* d'Aristote : « terme générique du mouvement métaphorique avant toute objectivation d'un sens figuré² ». Kristeva donne vie à la notion d'identification primaire à peine élaborée par Freud lui-même. Cette identification a lieu « immédiatement » et « directement » avec le « Père dans la pré-histoire ». Ce dernier, comme objet métaphorique (« objet étrange s'il en fut jamais », dit Kristeva), précède toute polarisation sur un objet ainsi que toute reconnaissance d'une différence sexuelle. L'existence même du Père imaginaire est l'occasion d'une idéalisation pour l'enfant tout juste détaché de la satisfaction maternelle primaire. Kristeva s'oppose ici à l'objection empirique de sens commun, selon laquelle l'objet d'amour des jeunes enfants semble dirigé vers la mère : cette objection négligerait précisément la diversion effectuée par la mère aimante à travers son amour pour un Autre. Freud ne relie pas en effet l'idéalisation psychique de l'identification première à la relation dyadique entre la mère et l'enfant ; mais à l'Autre, ou au Père imaginaire, par l'intermédiaire de sa relation à la mère, dans laquelle l'enfant est l'intermédiaire aimé.

Kristeva propose une exploration intéressante de la notion freudienne d'identification primaire, dans son caractère spécifiquement « direct et immédiat », en convoquant la philosophie spéculative de Hegel. Comme elle le remarque, la présence de l'Absolu au Connaître est pour Hegel « immédiate », « comme une reconnaissance de ce qui ne l'a jamais quitté³ ». En se tournant alors vers l'essai sur *Hegel et son concept de l'expérience*⁴ de Heidegger, Kristeva suggère que ce dernier tente de « faire apparaître l'*a priori* ou le coup de force⁵ » de cette « immédiate » présence de

1. FA, p. 56.

2. FA, p. 43.

3. FA, p. 54.

4. Martin Heidegger, « Hegel et son concept de l'expérience » in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Brokmeier, Gallimard, 1962. Dorénavant, nous nous référerons à ce texte en utilisant les initiales HCE.

5. FA, p. 54.

l'Absolu. L'« immédiat », cette *parousie* de l'Absolu, est ce qui détache le soi de ses relations objectales¹ :

[L'auto-certitude de la représentation] s'acquitte ainsi de la liaison unilatérale aux objets et de la simple représentation de ceux-ci. L'unité de ce que disent les mots *Absolvenz* (détachement hors de la relation), *Absolvieren* (plénitude du détachement) et *Absolution* (acquiescement hors de cette plénitude du détachement) constitue l'absoluité de l'absolu. Tous ces moments de l'absoluité ont le caractère de la représentation. En eux se déploie la parousie de l'absolu².

Kristeva, suivant ici l'interprétation heideggerienne de l'Absolu hégélien, en résume ainsi l'idée :

En d'autres termes, la présence de l'Absolu au Connaître se révèle au sujet *immédiatement*³.

Pour étayer cette thèse, elle fait appel à l'introduction de la *Phénoménologie de l'Esprit*, où Hegel met à jour l'immanence de l'Absolu à la Conscience :

L'absolu est dès le départ en et pour soi auprès de nous et veut être auprès de nous⁴.

Kristeva propose ainsi une incursion dans la philosophie spéculative pour aborder la notion psychanalytique d'identification primaire « directe et immédiate ». Cette incursion cependant néglige la critique hégélienne du privilège épistémologique accordé par Kant à la représentation en tant qu'elle serait le fondement de l'expérience humaine. Pour Hegel, l'appui kantien sur la représentation a sa source dans une « attitude naturelle » sous-jacente aux théories modernes de la connaissance et à leur scepticisme mitigé selon lequel le monde serait métaphysiquement *séparé* : un sujet de la connaissance d'un côté, et de l'autre un objet (la chose-en-soi de Kant). Pour contrer ce qu'engendre une telle conclusion sceptique, la croyance en un *en soi*

1. Cf. HCE, p. 168 : « Cet auto-détachement de la certitude-de-soi, qui la détache de la relation à l'objet, c'est sa puissance d'absolution (*Absolvenz*) ».

2. HCE, p. 168.

3. FA, pp. 54-55.

4. J. Kristeva, FA, p. 55. Elle cite ici Heidegger (HCE, p. 161) citant approximativement le premier paragraphe de l'introduction de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Brokmeier donne la traduction suivante du texte de Hegel en préambule de l'essai de Heidegger :

« Si, du fait de l'instrument, l'absolu, comme un oiseau pris à la glu, devait être seulement rapproché quelque peu de nous sans que rien ne soit changé en lui, alors il se moquerait bien de cette ruse, *s'il n'était pas et ne voulait pas déjà être en et pour soi auprès de nous*. Car une ruse serait en ce cas la connaissance, puisque, par sa peine multiple, elle se donnerait l'air de faire tout autre chose que de produire seulement le rapport immédiat et ainsi libre de peine ». (HCE, p. 148. Nous soulignons.)

(*ding an sich*) inconnaissable, en une division métaphysique du monde entre noumènes et phénomènes, Hegel postule ou « assume » un absolu toujours déjà immédiatement « auprès de nous » et « voulant être auprès de nous ». L'Absolu comme « immédiat » est la *Aufhebung* de la métaphysique narcissique d'une subjectivité séparée du monde des autres ou de l'Absolu, ce qui constitue, selon Hegel, « la manifestation *vide* du Savoir¹ ». Tandis que Kristeva propose un concept du transcendantal comme une relation amoureuse imaginaire, Hegel essaie de contrer la transcendance interne, vide et séparée, de la subjectivité.

Heidegger présente la présence « immédiate » de l'Absolu chez Hegel en l'intégrant à la terre ferme de la philosophie moderne pour laquelle le vrai est ce qui se connaît dans la conscience inconditionnée de soi². La vérité au sens moderne fonde la représentation non dans l'*adaequatio rei et intellectus*, mais dans le rapport de la représentation intellectuelle à soi, « car la représentation (*Vorstellen*) présente l'objet en le représentant au sujet, en laquelle représentation le sujet lui-même se présente comme tel³ ». L'acte de connaître, en ce sens, se retire des représentations particulières d'objets. Heidegger, en situant indûment Hegel dans la tradition épistémologique de la modernité, ne parvient pas à saisir le résultat critique de la notion hégélienne d'Absolu.

L'Absolu n'émerge pas à l'extérieur de cette tradition, comme s'il en était métaphysiquement distinct. Bien plutôt, cette notion émerge d'une négation déterminée de cette tradition qui privilégie le sujet autonome de la représentation et conduit le sujet à un état de scepticisme métaphysique concernant les noumènes sous-jacents à nos représentations des objets.

L'« immédiateté » au cœur de l'identification primaire, la relation imaginaire au Père à travers le désir maternel, est « reçue » par l'enfant, non comme quelque chose d'« externe », ou provenant de quelque lieu extérieur, mais de la mère qui l'offre. L'interne et l'externe sont encore enlacés dans le processus de leur advenir. Cette offre maternelle a lieu au sein des derniers moments de la dyade autoérotique dans laquelle la séparation commence à s'effectuer. Kristeva le remarque : d'une certaine façon, le « désir maternel » du Père « tombe du ciel⁴ ». Sans la disposition à « recevoir », ou comme le dirait Heidegger, les conditions de la sensibilité humaine en tant que finie, un « garder contenance » de ce qui est déjà « auprès de nous » sous la forme du langage de l'autre, la parole amoureuse pré-objectale, l'enfant et la mère ne sont pas encore deux. Cette sorte d'« être-auprès-de-soi » pré-objectal qui *vent* être

1. Hegel, Introduction de la *Phénoménologie de l'Esprit*, § 4.

2. Cf. Heidegger, *HCE*, p. 164 : « La subjectivité consiste dans la certitude inconditionnée de soi ».

3. *HCE*, p. 164.

4. Cf. *FA*, p. 56 : « D'une certaine façon, cette identification avec le conglomerat père-mère selon Freud, ou avec ce que nous venons d'appeler le désir maternel du Phallus, lui tombe du ciel. Et pour cause, puisque dans cette modalité là du psychisme, l'enfant et la mère ne font pas encore "deux"... »

auprès de nous (selon la conception hégélienne), ou (selon la psychanalyse) nous aime, n'est pas une relation imaginaire fondée sur la specularité de la représentation. L'imagination affective correspond plutôt et à toute la gamme des représentations et particulièrement aux *sonores*¹ ; elle incorpore le langage de l'Autre alors que la mère de l'autoérotisme s'en trouve *abjectée*. Le vide emplit l'*epiphora* de l'identification primaire. Le narcissisme permet alors à l'enfant d'investir la relation imaginaire de façon qu'il calme le chaos du vide et de la séparation ; il y a là un apaisement possible pour l'enfant qui offre un modèle d'idéalisation à travers des signes, des représentations et du sens. L'être-toujours-déjà-là du Père, ou du « Pas-moi » du désir maternel n'est pas la présence-offrant-satisfaction de l'auto-érotisme, mais il est toujours déjà là dans la parole et les sentiments de la mère, « auprès de nous », auprès à la fois de la mère et de l'enfant, comme un Tiers immanent avant même que les frontières de l'enfant soient stabilisées, élevant l'intrasymbolique à de nouvelles hauteurs. Le Père immanent est une occasion d'aimer et d'être aimé comme sujet.

Le « retrait » kantien de l'abîme de la métaphysique est sous-tendu par l'« attitude naturelle » de la modernité vis-à-vis de la connaissance qui ne peut servir de commencement. Ainsi Kant échoue dans la poursuite d'une imagination à la fois affective et intrasymbolique, fonction indispensable de l'âme « sans laquelle il n'y aurait pas de connaissance ». Bien que Heidegger ait peut-être raison d'affirmer que Kant fut le premier à mener l'enquête d'une ontologie de la sensibilité finie, Kant n'alla certainement pas au bout d'une telle « analytique », comme Kristeva et la psychanalyse le montrent aujourd'hui.

Charles Snyder

New School for Social Research New York, New York

1. FA, p. 56.