

Subjectivation et mélancolie. La fonction des fantasmes dans les stratégies de la perte

Délia Popa
Université catholique de Louvain

Abstract

Subjectivation and Melancholia: The Function of Phantasma in the Strategies of Loss

Following Freud's suggestion that we are able to recognize in the others some parts of our unconscious life that we are not keen to admit as our owns, this paper draws a theory of empathy understood as a double intention affecting the self and the other, each of them being connected indirectly to an unconscious phantasm sustaining the social relations. The subjectivation is to be described as a process driving the self from what is seen in the other towards some parts of his unconscious that remain unknown. Violence and freedom in the social field are to be examined in relation to this difficult self-knowledge that we may access when the other is not only a limit, but also an indicating sign of what we are, without knowing it.

Keywords: Phantasm, Subjectivity, Empathy, Freedom, Melancholia, Loss, Violence, Agamben, Freud, Pankow.

Auch noch verlieren ist unsern.
(Rilke)

Comme Giorgio Agamben l'a montré dans son ouvrage *Stanze*, le syndrome de la mélancolie est lié à la faculté de l'imagination et à ce qu'il appelle, plus généralement, « la pratique fantasmatique » (Agamben 1998, 55). S'appuyant sur une conception de l'imagination comme corps subtil qui reçoit les images des objets et les images intérieures, cette pratique concerne surtout l'érotisme et le cérémoniel amoureux, en ce

qu'ils font appel au « fantasme imprimé par le biais du regard » (Agamben 1998, 55), espèce de simulacre mental censé générer et entretenir la passion amoureuse. C'est pourquoi, dans cette perspective, la mélancolie apparaît « essentiellement comme un processus érotique engagé dans un commerce ambigu avec les fantasmes » (Agamben 1998, 57), ce qui permet au philosophe italien de postuler que ce processus s'enclenche autour du fantasme et non pas autour de la perte d'un objet réel :

La perte imaginaire qui obsède tant l'intention mélancolique ne porte sur aucun objet réel, parce que c'est l'impossible captation du fantasme que vise sa funèbre stratégie. L'objet perdu n'est pas le simulacre derrière lequel le désir fait la cour au fantasme ; et l'introjection de la libido est simplement l'un des aspects d'un processus au cours duquel ce qui est réel perd sa réalité afin que ce qui est irréel se réalise. Si le monde extérieur est narcissiquement nié en tant qu'objet d'amour par le mélancolique, le fantasme tire cependant de cette négation même un début de réalité, et sort de la silencieuse crypte intérieure pour entrer dans une nouvelle et fondamentale dimension (Agamben 1998, 58).

Dans cette perspective, le caractère insaisissable de l'objet du désir – constitutif de l'épreuve de l'amour – peut entraîner le fait que l'on se conduise inconsciemment *comme si* on l'avait perdu. Ce « début de réalité » conféré au fantasme par la mélancolie en fait non seulement un quasi-objet par rapport auquel une forme spécifique de subjectivation peut être tentée, mais aussi « un reflet de ce qui ne peut être possédé qu'à condition d'être pour toujours perdu » (Agamben 1998, 59), condition paradoxale qui ne manque pas de relancer la question du rapport subtil qui se noue entre l'ordre de nos possessions et l'ordre de nos aliénations. Car cette approche de la question du fantasme fait de la perte la condition même d'une appropriation autrement impossible, inversant le rapport entre la réalité et l'irréalité. L'irréalité devient ainsi la mise d'un rapport au réel de l'homme qui tente « à l'extrême du risque psychique, de donner corps à ses fantasmes » (Agamben 1998, 59). Cependant, en jouant la perte irréelle contre l'événement réel, cette œuvre au noir de la mélancolie soustrait le sujet à son histoire.

Le rapport paradoxal au réel qui s'esquisse ainsi sera interrogé dans le présent article en prenant comme fil directeur la relation qui s'établit entre la production des fantasmes et le

lien social que nous tissons avec les autres hommes. La passion amoureuse qu'Agamben prend en exemple pour mettre en évidence le « commerce ambigu » de la mélancolie sera pour nous l'indice d'une certaine relation à l'autre où se joue une forme spécifique de subjectivation. Il s'agit d'une subjectivation qui comporte, parmi de nombreux écueils, la possibilité d'une émancipation par rapport à cette aliénation choisie par le sujet lui-même, lorsqu'il s'est retiré devant l'objet de son désir pour le posséder autrement.

Mélancolie et altérité

Le scénario mélancolique de la perte permet non seulement de garder l'objet perdu, lorsque le deuil est impossible, mais aussi d'accomplir une appropriation de l'objet avant même que sa perte réelle soit vécue. Avant donc que soit tentée une prise sur la réalité du désir, celle-ci est rejetée – sous le mode d'une perte « fantastique » – pour pouvoir être gardée sous le mode du fantasme. Que ce soit pour tendre vers l'« état anobjectif primitif du narcissisme » (Freud 1968, 109) incarné par la schizophrénie ou vers la toute-puissance exercée sur les objets possibles de l'expérience qui apparaît dans certaines névroses, cette substitution du fantasme à la réalité vécue – qui permet à l'expérience présumée de poursuivre son cours malgré les obstacles insurmontables de la perte de l'objet ou de son inaccessibilité – assure une emprise du sujet sur ce qui lui échappe, tout en compromettant par ailleurs la compréhension du sens de ce qui lui arrive réellement et son insertion dans l'histoire. Ainsi l'élaboration fantasmatique semble-t-elle répondre aux besoins spécifiques d'un sujet qui ne parvient précisément pas à se subjectiver, si du moins on entend par-là une transformation du sujet « capable de vérité » (Foucault 2001, 183) : son rapport à l'expérience est un rapport de stricte auto-détermination, qui exclut le retour sur soi d'une possible hétéro-détermination. Or la subjectivation telle qu'elle est entendue à la suite de Foucault (Agamben 2003, Rancière 2007) repose sur la possibilité d'une hétéro-détermination imprévisible, qui sort le Moi du circuit fermé de ses attentes et

de ses stratégies mélancoliques, lui permettant de se réfléchir à partir d'autrui.

En assurant la médiation avec l'objet par-delà sa perte et son inaccessibilité, le fantasme substitue à la saisie de l'expérience réelle le savoir préalable d'une expérience présumée, affirmée et sauvegardée coûte que coûte malgré les contradictions imposées par l'épreuve réelle de l'expérience immédiate¹. Ce que le sujet ne peut pas affronter est ainsi esquivé de manière efficace ; tellement efficace d'ailleurs qu'à la perte de l'objet, elle ajoute la perte de l'expérience réelle de cette perte, dont on efface la trace et le sens. Cette élaboration fantasmatique par laquelle le sujet troque la réalité de son expérience pour son double présumé rend ainsi difficile, voire impossible, toute archéologie du savoir du sujet sur son expérience. Car ce que cette archéologie tente de retrouver en explorant les ancrages historiques, la perte semble nous l'avoir amené comme sur un plateau de sacrifice. Dès lors, ce n'est plus le passé qui est susceptible de nous faire signe à travers l'archéologie, mais un simulacre dont la perte exalte et déforme les vertus.

Ainsi, ce que le fantasme nous fait gagner en termes de compensation et de cohérence instantanée se paie au niveau de la compréhension juste du sens plus global de ce qui est expérimenté. Luttant pour que ce qui lui arrive corresponde à ce qu'il attendait, travaillant contre ce qui le surprend et le contrarie, le sujet lutte et travaille également contre lui-même, s'éloignant de plus en plus du sol de son expérience vécue, lui préférant l'apesanteur d'un monde fantasmé où toute épreuve de la contrariété est soigneusement évitée. Mais à ce choix périlleux, il y a une bonne raison : au monde en ruine du désir déçu et contrarié, le sujet est en droit de préférer un monde recomposé de toutes pièces, mais où il fait bon vivre, dominant du haut de ses habitudes fantasmatiquement entretenues les possibilités de transformation réelle de son monde.

L'analyse du refoulement qui en est le prix indique toutefois une autre voie par laquelle l'épreuve de la réalité peut être retrouvée. Les traumatismes révèlent ainsi une fonction différente du fantasme qui, en plus de se substituer à l'objet en se jouant de sa perte, peut le *retenir* au sein du psychisme à

l'insu du sujet (Ferenczi 1985). C'est ainsi que l'objet du désir en vient à désigner cette forme d'étrangeté endogène, cet « autre en soi » à la fois propre et résistant à toute intégration dans une cohésion de sens de la conscience, que Freud a mis en avant dans ses analyses de l'inconscient (Freud 1968, 57). Dès lors, la première question à poser est de savoir quelle est la relation qui peut s'établir entre cette forme d'altérité « endogène » incarnée par le fantasme inconscient et l'altérité « exogène » de l'autre homme par laquelle, le plus souvent, l'épreuve de la réalité fait intrusion. Car qui d'autre que l'autre homme est le plus à même de bouleverser les règles expérientielles en cours d'un psychisme esquivant sa réalité ? Quoi d'autre que la présence de cet autre saurait détourner l'attention de celui qui est exclusivement occupé à « donner corps à ses fantasmes » ?

Si cette forme d'altérité mérite une attention spéciale, c'est non seulement en vertu du fait que son intervention contingente est la condition d'effectivité² de la subjectivation, précédant l'ordre de l'intentionnalité consciente, mais aussi parce que notre rapport à autrui fait participer autre chose que la simple alternative entre la saisie réelle de l'objet et la déception, à savoir l'empathie. Insaisissable en tant qu'objet, autrui n'est jamais pour autant une simple source de déception qui ramène le sujet à soi. Son statut d'alter-ego en fait plutôt une source intarissable d'apprentissage sur nous-mêmes et de compréhension de l'expérience vécue ensemble. Autrement dit, autrui n'est jamais totalement celui que l'on attendait, sans se confondre pour autant nécessairement avec la figure radicalement imprévisible mise en évidence par Lévinas (Lévinas 1974) – qui, poussée à son terme, nous met face à une altérité non seulement traumatisée, mais aussi traumatisante (De Greef 1994). Autrui est également celui avec qui je peux m'entendre, que je peux essayer de comprendre, par-delà nos différences plus ou moins visibles, en faisant spontanément « comme si j'étais à sa place » (Husserl 1992, 192), en faisant vivre des associations vivantes et en instaurant des pactes de socialité, dont la caractéristique le plus codifié trahit toujours le même souci d'assurer les bases

stables d'un lien que le sujet a besoin de poser comme indélébile pour pouvoir se poser soi-même.

Mais ce rapport a également des conséquences sur les distorsions de type « mélancolique » du rapport à soi. Comme Sartre l'a suggéré dans ses analyses des stratégies de désaveu du sujet, le rapport à autrui est une alternative du « mensonge à soi » (Sartre 1943, 87) que la mauvaise foi entretient ; raison pour laquelle celle-ci ne peut s'accomplir qu'en niant la conscience d'autrui (Sartre 1943, 102). Il en est ainsi parce que, comme Freud le remarquait (Freud 1968, 71), l'on est porté à reconnaître chez les autres les actes que l'on ne parvient pas à reconnaître comme appartenant à notre psychisme, comme si en fin de compte nous étions disposés à nous approprier par cette voie indirecte ce que nous nions et ignorons de nous-mêmes, ce que nous désavouons et refoulons hors de la sphère propre de notre subjectivité consciente.

Nous tenons là une porte d'entrée inédite dans le vaste problème de l'empathie (Stein 2012), si l'on accepte de concevoir celle-ci non pas comme lien direct qui nous permettrait de saisir autrui dans son essence, mais comme processus complexe comportant des voies détournées, par lesquelles on apprend à se connaître à partir d'une certaine connaissance qui nous vient d'autrui – et qui permettent également de saisir autrui à partir d'une certaine expérience de soi. En termes husserliens, il s'agit de proposer de voir dans l'empathie une « intentionnalité fondée » (Husserl 1961, V, § 18), qui vise une élucidation de la sphère d'expérience propre à partir de l'expérience étrangère. Seulement, il est très difficile de comprendre en quoi cette double connaissance – de soi et de l'autre – s'appuie sur une expérience effective, si l'on accepte du moins avec Husserl que le critère d'effectivité d'une telle expérience est assuré par ce qui est vécu à la première personne. Qui dit « je » dans cette épreuve de la reconnaissance qui fait de l'autre la condition d'un accès à soi ?

L'hypothèse que je voudrais avancer ici est que la nécessité de l'empathie intervient précisément là où l'expérience à la première personne est divisée, une partie constitutive, essentielle à sa saisie, échappant à toute prise. Cette division de la vie subjective mise en évidence par les

travaux de Freud sur le clivage du moi permet de mettre en avant le problème de la résistance intime dont souffre « une conscience dont le propre possesseur ne sait rien » (Freud 1968, 72), mais qui peut être comprise indirectement à partir de ce qui nous interpelle chez les autres. Comment cette connaissance de soi par l'empathie contribue-t-elle à structurer la subjectivation ? Pour tenter de répondre à cette question, je vais m'appuyer dans ce qui suit sur une analyse plus approfondie de la fonction des fantasmes dans la vie psychique, en tant qu'ils incarnent cet « autre en soi » retenu au sein de l'inconscient.

Les fantasmes inconscients

Lorsqu'ils interrogent la fonction des fantasmes dans la vie psychique, dans leur article paru en 1964 intitulé « Fantôme originaire. Fantasmes des origines. Origines du fantôme », Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis insistent sur son appartenance à une pré-structure « inaccessible au sujet, échappant à ses prises et à ses initiatives » (Laplanche et Pontalis 1998, 47). Les fantasmes renvoient ainsi à l'antériorité d'une certaine organisation signifiante de la vie subjective par rapport à l'efficacité de tout événement qui pourrait arriver à ce même sujet ; organisation qui peut facilement être interprétée comme une structure qui précède et encadre toute forme de subjectivation, lui indiquant ses lois et ses limites. En d'autres termes, le fantasme relèverait d'un ordre de sens antérieur à l'ordre de l'expérience, mais qui ne peut être mobilisé *que* par le biais de cette dernière, comme si ce qui est vécu dans le présent avait pour tâche de raviver des éléments préexistants tant à ces vécus eux-mêmes qu'au sujet comme tel.

C'est à une préhistoire phylogénétique que Laplanche et Pontalis, à la suite de Ferenczi (Ferenczi 1962), font appel pour situer l'origine de ces fantasmes qui structurent la vie subjective. La principale conséquence qui s'en dégage est que « loin de chercher à fonder le fantasme sur les pulsions, Freud ferait dépendre le jeu pulsionnel des structures fantasmatiques antécédentes » (Laplanche et Pontalis 1998, 65). Cependant, ces structures fantasmatiques « originaires », qui sont à distinguer

rigoureusement des éléments inconscients refoulés, ne se présentent pas comme des formes fixes, mais comportent leurs propres conflits et contradictions, qui ont une incidence sur la temporalité du surgissement du désir.

Pour comprendre ce rapport entre la structure fantasmatique originaire de l'inconscient et la temporalité du désir, on peut faire appel aux analyses freudiennes du refoulement. Il est intéressant de revenir ainsi au moment où Freud fixe l'essence du refoulement dans le fait de « mettre à l'écart et tenir à distance du conscient » (Freud 1968, 47), ce qui l'amène à distinguer deux types de refoulement : le refoulement proprement dit, qui ne peut être opérant qu'après-coup (*nachträglich*), et le refoulement originaire, sorte de structure de repli de la subjectivité qui exerce une véritable attraction sur les vécus avec lesquels elle peut établir des liaisons (Freud 1968, 47). À l'appui de cette thèse qui fait bifurquer la vie de l'inconscient, Freud avance l'idée que pour que le refoulement puisse se produire, il faut que quelque chose soit en mesure de recevoir ce qui est repoussé par la conscience. Or, ce lieu vers lequel les contenus refoulés sont dirigés n'est pas un lieu neutre, susceptible d'accueillir tout contenu vécu, mais un lieu déjà structuré par des lois d'attraction et de liaison, où s'opère un choix quant à ce qui est à retenir dans les profondeurs de l'inconscient et quant à ce qui est à libérer dans la vie consciente.

Dès lors, la question se pose de savoir si le caractère déterminant des traumatismes vient d'une simple déception par rapport à ce qui était attendu ou bien s'il est dû aux forces d'attraction exercées par le « refoulement originaire » de la subjectivité. En effet, ce dédoublement de l'inconscient entre un inconscient provenant du refoulement et un inconscient « originaire » remet en question le seuil même et le critère de l'épreuve de la réalité, qui ne dépend plus seulement d'une instance extérieure, dont on peut relever le caractère « éprouvant », mais aussi d'un conflit entre des forces internes qui nous ramènent nécessairement – et souvent de manière répétitive – dans la proximité de certains dangers, tout en nous préservant des autres.

Ces développements de la théorie du refoulement permettent de comprendre pourquoi certains éléments vécus qui revêtent apparemment peu d'importance dans l'histoire actuelle du sujet s'avèrent traumatisants alors que des éléments bien plus violents et éprouvants ne sont pas refoulés, mais bel et bien intégrés à l'économie du psychisme conscient. Une force supplémentaire de liaison est à prendre en compte au sein du psychisme, agissant d'après des lois différentes de celles qui guident les associations de la vie consciente. L'attrait de cette force qui agit dans le tréfonds de l'inconscient pourrait expliquer des ruptures opérées dans la vie consciente, représentées par exemple par certaines formes d'oubli ou de « dissidence » révélées par la psychanalyse psychosomatique (Dejours 2009). De manière analogue, la mélancolie comprise comme processus d'introjection de l'objet perdu serait à comprendre à l'aune de structures fantasmatiques qui constituent le sujet avant même que l'expérience de la perte ait eu lieu.

Le refoulement originaire nous soustrait à l'ordre de certains événements et minimise leur impact sur nous, en nous rattachant à ce qui précède toute position psychique consciente et en nous assujettissant à un ordre symbolique qui précède (et préside) l'histoire du moi. Dès lors, ce qui est souvent décrit comme relevant de la prédisposition à tel ou tel affect pourrait désigner le processus d'attraction et de rétention qui permet à certains contenus vécus un « déploiement non-inhibé dans le fantasme » (Freud 1968, 50). Car tel est l'avantage que le fantasme inconscient accorde au vécu, en échange de son refoulement vers le fond du psychisme : permettre au sens dont il est investi un développement que nulle négativité consciente ne contraint, source de nouvelles « formations de pensée » (Freud 1968, 51) par le biais desquelles ce sens regagne l'accès au conscient qui lui était refusé auparavant.

Le fantasme « originaire » est la source à partir de laquelle le sujet ne cesse de se surprendre lui-même, en réélaborant à son insu des contenus refoulés qui nous reviennent ensuite rehaussés d'une nouvelle vie. Les « formations de pensée » qui en résultent sont à comprendre comme autant de tentatives de redonner vie à ce qui a été perdu

dans le fond sans fond de l'inconscient, afin de le mobiliser sur la scène où la vie subjective se structure comme un Moi. Après avoir plongé dans les eaux profondes de l'inconscient où s'opèrent des devenirs non-entravés, le sens des vécus refoulés est rendu à la conscience sous une forme nouvelle. Signalons que ce retour du refoulé sous les espèces de l'imprévisible est le fruit d'une répétition à travers laquelle tout devenir travaille ses latences et ses choix³.

Fantasme et violence

Les analyses de Laplanche et Pontalis s'appuient sur une première grande synthèse réalisée sur cette question par Susan Isaacs dans son article paru en 1952, intitulé « Nature et fonction du fantasme », où elle dresse un bilan des principales caractéristiques des fantasmes inconscients. Parmi celles-ci, deux sont susceptibles d'intéresser notre problème : (1) les fantasmes fondent notre rapport à la réalité, intervenant dans les processus d'apprentissage et d'adaptation du sujet, et (2) elles viennent soutenir certains rapports aux autres sujets, dont notamment la relation analysant-analyste, qui est « presque entièrement fondée sur le fantasme inconscient » (Isaacs 1966, 75). Plus précisément, il s'agit selon Isaacs de mettre en évidence la capacité, opérante par ailleurs également en dehors du cadre de l'analyse, de saisir dans le comportement d'autrui des significations qu'il est incapable de saisir lui-même, lui fournissant ainsi des éléments précieux d'une connaissance de soi autrement inaccessible. Cependant, cette capacité est fondée dans la capacité de voir en autrui une source précieuse d'indices pour la compréhension de nos propres élaborations inconscientes. Ce n'est qu'à cette condition qu'un dépassement de la violence propre à la pathologie – sensible surtout dans la psychose – semble pouvoir être envisagé.

Mais comment le surgissement de cette violence même est-il à comprendre ? On peut avancer que si en situation de transfert analytique l'empathie fantasmatique a un impact sur l'apaisement de la violence pathologique, c'est parce que cette dernière est liée également au « commerce ambigu » de la déprise mélancolique. La violence semble ainsi survenir lorsqu'une

partie de soi est rejetée ensemble avec ce qui ne peut être possédé. C'est là une autre issue de la posture mélancolique qui, plutôt que de garder en soi ce qui est perdu, « choisit » de nier tant l'objet désiré que la partie de soi qui y reste liée, au risque de confondre ainsi le fait de désirer et d'être désiré⁴. Cette résolution possible de la tension qu'induit « la catastrophe de la perte de l'objet » (Green 1993, 173) invite à penser à nouveaux frais la fonction du fantasme inconscient lorsqu'il prend la forme d'un « *fantasme de déliaison subjectale du moi* » qui cherche à « déconnecter en lui les assises de sa subjectivité dont l'épreuve est à l'aune du désir » (Green 1993, 201).

À suivre Freud, la fonction du fantasme dans la vie inconsciente semble être, comme nous l'avons vu, d'octroyer aux sens de certains vécus un devenir parallèle, non entravé par les contraintes spécifiques de l'organisation du moi et du sur-moi, lui permettant de resurgir sous une nouvelle forme dans la vie consciente. Dès lors, ce que nous vivons comme événement pourrait s'ancrer tant dans une extériorité qui ferait irruption dans l'économie interne du moi, l'obligeant d'intégrer des éléments qu'il n'était pas prêt à considérer, que dans cette élaboration fantasmatique par laquelle de nouvelles formations de pensée apparaissent, en désappointant le moi parce qu'elles ne découlent pas de la logique de son activité consciente en cours. Cependant, cette pensée qui semble surgir de nulle part et qui nous étonne est bien la nôtre, davantage ancrée dans les tréfonds de notre psychisme que certaines connaissances assimilées passivement, sous la contrainte des multiples injonctions qui président à la formation du moi, mais qui ne sont jamais assimilées dans ce lieu où elles pourraient connaître un développement sans entrave – à savoir le domaine du fantasme inconscient où le sujet expérimente une forme de liberté sans égal. Dès lors, on peut penser que cette liberté du fantasme « originaire » est également une ressource de l'émancipation, lorsque les contraintes présidant à la formation sociale du moi empêchent la connaissance de soi et la créativité qui lui est liée.

D'un tel fantasme, on peut souligner néanmoins également la fonction négative, si on le rapporte au domaine des connaissances qui structurent la vie consciente du moi, au

domaine de tout ce qui est extérieur au psychisme en général et de la connaissance d'autrui en particulier, au sein desquels il ne saurait trouver directement une place. Comme nous l'avons indiqué, le fantasme inconscient ne peut qu'être approché indirectement *ou bien* survenir inopinément, ne pouvant pas intégrer le système des habitudes et des normes en cours. Il apparaît ainsi que le fantasme inconscient se débat sur plusieurs plans où il ne saurait être intégré, générant une tension qui entraîne le moi, son ancrage social et son rapport à l'autre. Ainsi, des analyses anthropologiques récentes (Ogilvie 2012) ont montré que la violence exercée à l'égard d'autrui trouve sa source dans le rejet de notre condition de vivant, lorsque celle-ci exhibe ses contradictions et ses ambiguïtés. Dès lors, ce que l'on rejette chez autrui correspond à ce que l'on refuse de reconnaître comme nous étant propre, la violence se donnant comme tentative d'éliminer la part de vécu que le fantasme élabore dans la nuit de l'inconscient, ainsi que la possibilité qu'il soit imposé par la suite à la vie consciente comme formation de pensée nouvelle. Par ailleurs, les recherches menées par Christophe Dejours dans le champ de la psychanalyse freudienne ont permis de mettre en évidence les effets ravageurs d'un inconscient fracturé entre une partie refoulée et une partie « amentiale » (Dejours 2001), qui reste inaccessible à la thérapie, se manifestant surtout par des somatisations et des « passages à l'acte » qui témoignent d'une violence endogène et exogène irrépressible.

Or, cette violence, plutôt que de pouvoir se ramener à un acte de libération du sujet, qui parviendrait ainsi à se débarrasser *et* de ses fantasmes *et* de son autre, est à rapprocher davantage des sévères conditionnements pathologiques explorés par la clinique. Ce conditionnement s'inscrit parmi les nombreuses manifestations pathologiques qui permettent au psychisme de vivre comme un moi en rapport avec des autres sans être détruit dans la tension qui s'engage entre les exigences contraignantes du « surmoi » et la force affirmative du fond pulsionnel du « ça ». Au lieu d'être élaborée socialement, cette tension se résout par une identification à autrui dont les conséquences peuvent être dévastatrices en ce qu'elles excluent tout retour émancipateur sur soi et tout

renouvellement de l'attention portée aux possibilités engagées dans la communauté d'expérience. D'apparence anodine et partagées par le plus grand nombre, ces pathologies font gonfler le corps social dans la direction d'une montée en puissance d'une agressivité manifestée tant à son propre égard qu'à l'égard des autres. Plus généralement, cette violence exercée à l'égard de l'altérité de l'autre et de notre propre altérité participe d'une violence systémique (Zizek 2012) qui amplifie et encadre la violence endémique du sujet, lui fournissant des voies de légitimation et de développement qui interpellent la réflexion sur le fascisme et sur la violence collective⁵.

De même que le maintien (voire la culture) du conflit psychique peut servir à combattre la violence ainsi engagée, l'élaboration fantasmatique dont les agissements d'autrui nous fournissent des indices est à « protéger » afin qu'il y ait rencontre, créativité et connaissance de soi ; la question étant de savoir comment ces deux niveaux d'élaboration de sens peuvent se connecter et interagir. Ce qui est certain c'est que, si l'investissement des fantasmes dans la créativité de la vie psychique nourrit le processus d'une empathie indirecte, telle que nous avons cherché à la décrire, l'acceptation des formations de pensée inédites issues des élaborations inconscientes entretient un rapport avec la rencontre des autres sujets, dont les manifestations nous touchent et nous interpellent parce qu'elles nous aident à déchiffrer ce qui dans l'histoire cachée de notre propre vie résiste à la compréhension.

Les images dynamiques dans la thérapie des psychoses

Cette thèse trouve un écho dans les traitements de la psychose appuyés sur la psychanalyse initiés par Gisela Pankow, qui mobilisent une théorie du fantasme compris comme « *le point extrême de concentration d'un dynamisme permettant et le surgissement du désir humain, et l'ouverture dans le symbolique* » (Pankow 2006, 67). Dans ce cadre thérapeutique, le fantasme est défini ainsi comme « une image entièrement spécifique, image non aveugle, porteuse de savoir » (Pankow 2004, 21) qui, par sa nature dynamique, est un « catalyseur » du désir (Pankow 2004, 21) et un déclencheur de

sa temporalisation. Ce dernier aspect s'avère particulièrement précieux dans l'approche des psychoses où, selon cette auteure, le temps fait défaut (Pankow 2006, 67). Contrairement à la névrose, où les structures symboliques fondamentales du langage et du corps sont déformées, dans la psychose elles sont détruites (Pankow 2004, 4 et 9), ce qui ne manque pas d'influer sur l'inscription du sujet dans une temporalisation qui puisse faire une place au possible, tout en acceptant la perte comme style fondamental de tout renouveau de l'existence.

L'absence de temps dans la psychose se traduit par l'incapacité du sujet psychotique d'inscrire ses vécus dans une histoire et de les faire évoluer en lien les uns avec les autres. Cette incapacité affecte avant tout son rapport à son corps propre, qu'il semble avoir « perdu » (Pankow 1969, 59), pour n'en sauvegarder que des esquisses disparates. Une nouvelle figure de la perte intervient ici qui mérité que l'on s'y attarde. Car à regarder de plus près, cette perte qui s'avère ravageuse dans la psychose fait partie d'une opération plus ample de sauvegarde du psychisme, qui sacrifie certains lieux du sentir afin de se défendre face à des situations insupportables. Ainsi est-il intéressant de remarquer que la perte du corps propre en tant qu'unité dynamique et fonctionnelle est susceptible de jouer un rôle constructif dans ces situations traumatiques où certains trouvent le pouvoir d'être ailleurs que dans le lieu où on les tourmente. Recueillant le récit que Jean Cayrol fait de la vie dans les camps de concentration, selon lequel « le prisonnier n'était jamais là où on le frappait » (Cayrol 1950, 23), Pankow insiste sur la fonction sotériologique des fantasmes qui permettent au corps de s'absenter de ses lieux de torture. La perte du corps propre semble ainsi la condition nécessaire pour que celui que les conditions historico-politiques acculent et détruisent puisse se sauver. Cayrol invoque ainsi une « faculté de désadaptation » nécessaire en conditions de détresse :

Ce qui soutenait bien souvent le prisonnier, c'était cette faculté unique de désadaptation de la situation présente ; sa force et sa résistance arrivaient à devenir extraordinaires parce qu'au moment où on les bafouait, apparaissaient soudain le vieux pommier de son jardin ou la démarche apeurée de son chien ; il était acculé à une pauvre image, à une prière, à un secret, et il faisait front (Cayrol 1950, 22-23).

Mais cette perte demeure relative ; de fait, elle permet au torturé d'investir un autre lieu à partir duquel sa souffrance actuelle puisse être minimisée, voire niée. Les « pauvres images » invoquées par Cayrol ont ainsi le pouvoir de maintenir vivante une forme de subjectivation que la destruction et la violence ne peuvent atteindre. Mais notre attachement à elles ne saurait s'expliquer seulement par une fidélité affective que la souffrance ranime et impose. C'est aussi la scission de la subjectivité qui lui permet de désertter la partie qui souffre pour investir une partie à laquelle revient la fonction du « sauvetage du moi » (Ferenczi 2006, 42, 48). Ce que le prisonnier éprouve, c'est un état de dislocation de son propre corps qui le déporte dans un autre temps, dans une autre manière d'être : « Il est donc possible au prisonnier de *se trouver* hors de son propre corps. À la question posée au début : *où* est le prisonnier, puisqu'il n'est pas dans son corps ? Cayrol nous aide à répondre : dans le vieux pommier de son jardin » (Pankow 1969, 61)⁶.

Une stratégie de survie analogue semble s'instaurer dans la psychose, où le blocage sur certaines images et sur certains schémas de compréhension de l'action témoigne d'un repli sur une partie restreinte de la vie psychique. C'est sur ce repli que semble se fonder l'impossibilité d'être dans le temps du malade et sa « résistance » à la perte. Car la temporalisation – dans laquelle il convient de voir l'axe essentiel de toute subjectivation, en ce qu'elle rend possible la confrontation avec quelque chose de nouveau – requiert de nous une vie psychique en expansion, à même d'intégrer les contradictions inévitables du devenir où elle est engagée. Pour décrire les difficultés de la psychose, Pankow fait souvent appel à la métaphore d'un paysage dévasté et vide, où de nouveaux éléments doivent être greffés pour qu'il y ait initiation à la temporalisation et au désir. Or, cette initiation comporte déjà dans ses termes des tensions et des contradictions, car l'initiation au temps est une initiation à la possibilité de la perte, aux choix qui consistent « en un acte d'exclure », car « c'est ainsi qu'un devenir est possible » (Pankow 2006, 69) ; alors que l'initiation au désir est une initiation à la possibilité d'un lien avec un objet, voire à la possibilité d'une visée qui *mise* sur son objet pour se maintenir.

Comment désirer quelque chose qui peut être perdu ? Cette question qui connaît beaucoup de variations dans le champ des pathologies névrotiques – comment ne pas perdre ce qui est désiré ? Comment ne pas désirer la perte elle-même ? –, le psychotique semble se l'être posée de telle manière qu'elle ne puisse recevoir de véritable réponse. Faisant table rase de tout ce qui pourrait assurer le lien direct avec l'objet de ses désirs, le psychotique institue la perte comme style d'existence et en subit les dures conséquences. Pour lui, il n'y a en revanche d'amour que de ce qui ne se perd ni ne s'abîme, l'arrêt des devenirs réels et possibles dictant ses lois immuables à la configuration de tout nouvel événement. C'est pourquoi, afin de connaître un désir « qui s'adresse à un *tout à fait autre* » (Pankow 2006, 79) et non seulement à une altérité projetée à partir des images redondantes de soi, l'amorce d'une temporalisation doit être recherchée à travers laquelle la perte puisse être acceptée *afin qu'il y ait quelque chose de nouveau*. En effet, comme des recherches portant sur l'identité narrative l'ont également montré, l'acceptation de la perte est liée au renouvellement de toute histoire de vie, lui permettant de progresser et de se réinventer (Tengelyi 2014, 49).

Dans certains cas, chez Pankow, la temporalisation de cette histoire ne peut être retrouvée que par le biais d'un travail sur l'espace vécu (Pankow 1986), où l'ordre de disposition est réajusté entre les différents éléments apparaissant dans l'espace du rêve ou dans les représentations du corps propre. Ainsi, dans le rêve d'une schizophrène, l'apparition d'un bassin qui permet de distinguer ce qui se trouve devant et derrière la maison parentale fournit l'élément d'une élaboration restructurante de son espace vécu, alors que dans le cas d'autres malades, la figuration avec de la pâte à modeler du corps propre comme ayant des parties qui composent une unité permet de retrouver une cohésion de la vie subjective qui ne survivait autrement que dans une de ses parties. À travers ces exemples mobilisés par l'analyse pankowienne, on suit un processus de construction du sentir qui aménage des liens et des articulations, en travaillant patiemment dans la perception massive de la psychose pour y installer un jeu nouveau entre la forme et le contenu, entre la totalité et les parties.

La règle d'échange contre la règle de jeu

Quelle est la fonction des fantasmes dans cette thérapie qui met la psychanalyse au service du traitement des psychoses, tout en lui indiquant de nouvelles voies d'élaboration ? Comme Pankow le souligne, la force thérapeutique des fantasmes vient du fait qu'ils « saisissent le corps dans sa dynamique et dans son mode d'ouverture propre face au partenaire » (Pankow 2004, 21). Aux lois inébranlables qui figent la vision psychotique, qui planent sur le destin pulsionnel du malade comme des injonctions extérieures incompréhensibles et redoutables, les fantasmes opposent une « règle d'échange » immanente à retrouver tant dans le rapport dynamique que le corps entretient avec ses parties que dans le rapport dynamique de structuration du corps propre en rapport avec un autre corps. Dans l'ensemble de ces rapports, le simple travail d'identification ne suffit pas, étant plutôt un facteur pathogène. Il faut encore qu'une ambivalence foncière soit de mise qui oppose activement le tout aux parties, le propre à l'étranger, sans que nécessairement et fatalement un des éléments de l'opposition soit évincé et détruit. Le dynamisme des fantasmes structurants tient donc à leur ambivalence intrinsèque, où le psychisme puise pour nourrir l'ambivalence de ses rapports fondamentaux. Ainsi peut-on accepter de désirer ce que l'on peut perdre, sans faire de la perte la condition du désir ni du désir la cause de la perte, mais en les faisant jouer l'un avec l'autre, l'un pour l'autre.

Comme dans le cas des liens dynamiques entre le tout et les parties du corps, le rapport à l'altérité se structure selon une « règle d'échange » dans laquelle Pankow voit une loi immanente du corps, donnée implicitement dans la structuration symbolique de l'image de soi. À cette « règle d'échange » que la thérapie cherche à faire revivre dans les corps malades, Pankow oppose « la règle de jeu » qui régit les sociétés contemporaines, dans laquelle elle voit une forme arbitraire de « la loi de communication qui pourrait donner accès à la liberté de l'autre » (Pankow 2004, 198). À la place de cette liberté, on est confronté à une forme d'assujettissement généralisé qui n'est pas sans rapport avec le surgissement de l'aliénation mentale. Cette forme

arbitraire de loi est celle d'un monde « clos où toute ouverture est impossible et où toute liberté est exclue » (Pankow 2004, 227), mue par une violence systémique qui vient contrecarrer les mouvements de l'empathie.

Mais cette règle impitoyable qui met « hors-jeu » certains pour pouvoir en faire gagner d'autres, ne saurait relever uniquement d'un ordre objectif indépendant de la subjectivité. La preuve en est que ce que la « règle de jeu » sociale cherche à nier en premier lieu dans son fonctionnement est précisément la liberté d'autrui en tant qu'il est autre que moi. La négation de cette différence est solidaire de la négation de la différence que j'éprouve dans ma propre personne entre la partie qui obéit aux contraintes de la réalité moïque et la partie qui connaît « le développement non-inhibé du fantasme » dans l'inconscient. Le pacte que la « règle de jeu » met en place contre la « règle d'échange » s'appuie ainsi sur un ressort subjectif inconscient qui bloque la possibilité de l'empathie et de la connaissance de soi qui en découle.

Dans la perspective défendue par Gisela Pankow, cette possibilité peut être réhabilitée en explorant avec attention les voies multiples des stratégies de la perte. Alors que la « règle de jeu » sociale se présente comme une rue à sens unique, faisant valoir l'uniformisation manipulatrice des systèmes qui indiquent à tout un chacun l'accès à la destruction de sa singularité vivante (Pankow 2004, 227), la reconnaissance de la « règle d'échange » promue par les fantasmes cherche à récupérer les contenus vivants des expériences subjectives pour les faire jouer à nouveau librement. Pour combattre ce que Pankow appelle « la schizophrénisation de l'homme moderne », qui dépasse le domaine strict des pathologies psychiatriques pour nous inviter à une clinique de la société dans son ensemble, il convient avant tout de « faire machine arrière afin de retourner de l'état de marionnette à celui d'un corps habité » (Pankow 2004, 198), toute la question étant de comprendre comment on regagne son propre corps et la liberté d'élaboration de sens qui lui est inhérente au sein d'un ordre où les lois aliénantes se multiplient et s'organisent en super-systèmes.

Empathie et liberté

L'analyse de la fonction des fantasmes sur le plan de la thérapie des psychoses nous ramène à la question de l'empathie dont nous avons cherché à redéfinir le mouvement à partir de la connaissance indirecte de soi que chacun peut tenter lorsqu'il est interpellé par l'autre. Dans cette perspective, plutôt que de nous permettre de percer directement les mystères de la vie subjective d'autrui, à laquelle nous n'avons pas d'accès par nos propres vécus, l'empathie a pour fonction de favoriser une connaissance de soi qui mobilise des éléments livrés par l'expérience d'autrui. Cette définition suppose que ce que Husserl décrivait sous les espèces de l'apprésentation⁷ d'autrui (Husserl 1992, 178 sq.) est à retrouver dans une certaine mesure au sein de la sphère propre, dans la mesure où elle est divisée en une sphère consciente et une sphère inconsciente. L'intuition qui a guidé les analyses de cet article est que la résistance intime de ce qui se refuse à la compréhension, se retirant dans les tréfonds de l'inconscient, fait l'objet d'une apprésentation du même type que celle à laquelle on se heurte dans nos tentatives de pénétrer dans la sphère de constitution d'autrui. Dès lors, la communauté des expériences est un moyen pour travailler ces résistances et pour les déplacer.

Reposons notre question de départ et tentons d'y répondre à la lumière des explorations que nous avons menées. Comment la connaissance de soi rendue possible par l'empathie contribue-t-elle à structurer la subjectivation ? Nous avons vu comment, en participant à l'élucidation de la sphère propre du malade, l'empathie est une source de connaissance pour la thérapie. Toutefois, il y a lieu de penser que l'ambivalence des fantasmes qui est au cœur de ces traitements est à mettre en rapport avec l'ambivalence du lien thérapeutique lui-même, qui ne peut jamais s'opérer à sens unique. Il en ressort que l'orientation dans la vie subjective propre à partir des indices fournis par autrui ne peut s'enclencher que lorsqu'une orientation semblable est engagée par autrui. Ainsi est-ce dans la mesure où autrui est amené à trouver en moi des éléments qui l'incitent à se saisir de ses propres fantasmes, que

l'empathie peut me permettre de me frayer un accès à ma sphère propre.

C'est ce qui se vérifie dans le cas de la thérapie des psychoses décrite par Gisela Pankow, où des éléments de l'expérience d'autrui sont redynamisés par le biais des fantasmes ambivalents qu'ils sont à même d'intégrer⁸. La fonction du fantasme est ici de redonner à autrui le goût pour une liberté perdue ou jamais vécue, dont l'exercice dépend par ailleurs de la libération des rapports que le malade entretient avec les autres, à commencer par ses plus proches, souvent partisans et causes de son état pathologique. La « règle d'échange » instaurée par l'exercice thérapeutique a ainsi pour but de conduire à une communication avec autrui non entravée par les contraintes insurmontables qui ont installé la pathologie.

Cependant, à la lumière des analyses proposées, on peut avancer que la finalité de cette reconnaissance de la liberté ne réside pas tant dans une saisie des éléments qui se déroberont à la vie consciente – ce qui permettrait à l'expérience en première personne de se vivre avec davantage de complétude, intégrant ce qui est refoulé ou nié –, que dans la culture d'une expérience partagée qui reste inaccessible à une simple observation perceptive, faisant jouer un sens en devenir (Tengelyi 2014). Il s'agit d'un sens qui en dernier ressort n'appartient ni à moi ni à autrui, mais à notre histoire commune, et que les fantasmes inconscients véhiculent, font vivre et peuvent faire ressusciter. En d'autres termes, ce sens « d'être soi *et* un autre », parce qu'il est à la fois le mien et celui d'autrui, peut être retrouvé comme *commun* à la faveur de certains partages qui en font jouer le dynamisme ambivalent.

Mais afin que cette ambivalence puisse ressortir de manière suffisamment marquée pour déranger les identifications figées et pour les faire évoluer, une lacune doit être reconnue au cœur même de l'empathie. Cette lacune est celle qui sépare la visée de mes fantasmes à partir de ce que je reçois de l'expérience d'autrui d'une part, de la visée des fantasmes d'autrui par le biais de ce que je peux savoir de mes vécus d'autre part. Pour se fonder l'une dans l'autre, ces deux intentionnalités ne peuvent se confondre sans périlcliter le sens même de la distinction entre fantasme et réalité. Il en est ainsi

non seulement parce que le sujet et l'orientation des visées sont différents et parce que la connaissance de soi et la connaissance de l'autre ne sauraient équivaloir, mais aussi parce que les situations dans lesquelles ces connaissances sont rendues possibles ne sont jamais identiques. Un des principes directeurs de l'empathie pourrait dès lors être établi dans l'acceptation du fait que je ne peux faire « comme si j'étais à la place de l'autre » que dans la mesure où il ne se mettra jamais à ma place *de la même manière et sous les mêmes conditions*.

C'est en tenant compte de ce principe que la liberté de l'autre, soit-il l'être le plus dépourvu de liberté – le psychotique ou le prisonnier –, peut se fonder dans ma liberté, y trouver un abri et une renaissance. Cependant, pour pouvoir éviter l'écueil de la violence qui nous pousse à nier la liberté d'autrui afin de ne pas affronter ce qui s'élabore librement dans notre propre inconscient, encore faut-il que la violence systémique dénoncée par Pankow et Zizek ne nous contraigne pas trop à une communication dépourvue de liberté, à une règle de jeu qui clôtüre l'horizon de nos partages et en fixe les types et les modalités. Face à cette forme de violence que seule la créativité collective peut défier, comme dans tant d'autres situations sans issue, l'incompréhensible en nous est encore une source d'espoir.

NOTES

¹ C'est contre cette opération de recouvrement de l'expérience immédiate par l'expérience présumée que se dresse l'entreprise phénoménologique husserlienne, visant ainsi une forme d'inconscient de la connaissance dont les ressorts seraient à développer. Pour cette question nous renvoyons à notre ouvrage *Apparence et réalité. Phénoménologie et psychologie de l'imagination* (Popa 2012, 238-248).

² Il faudrait distinguer ici condition d'effectivité et condition de possibilité, la première condition répondant à une nécessité qui devient manifeste dans l'historicité d'une expérience, tandis que la deuxième condition circonscrit plutôt le lieu d'opérativité de cette nécessité au niveau subjectif.

³ Pour cette question voir notre étude « Traumatisme et répétition » à paraître (Gyemant, Popa, 2014).

⁴ Nous trouvons une description de ce processus complexe de négation de soi chez André Green, sous les espèces d'une « compression extrême de la violence pulsionnelle, non canalisée par les voies du désir, se produisant en un temps

marqué par l'équipollence entre l'exhaustion de la satisfaction, la catastrophe de la perte de l'objet, considéré alors comme irrémédiablement inaccessible et désormais impossible à retrouver parce que livré à son désir propre qui ne peut que rejeter le sujet pour s'en défaire. Faute de pouvoir disposer de structures de désir permettant de présenter au psychisme, grâce au déploiement de l'activité fantasmatique, l'espoir de futures retrouvailles, tout paraît se consommer totalement à chaque rencontre fantasmée.» (Green, 1993, 173)

⁵ Pour cette question, voir l'ouvrage de Lászlo Krasznahorkai *La mélancolie de la résistance* (Krasznahorkai 2006) et son adaptation cinématographique par Béla Tarr sous le titre « Les harmonies Werckmeister » (2000).

⁶ Pour cette question voir également l'ouvrage de Claire Marin *Hors de moi* (Marin, 2008).

⁷ L'apprésentation désigne dans la phénoménologie husserlienne la présentation privative et indirecte des parties des choses et des êtres qui sont inaccessibles à notre prise directe : le dos d'une maison dont je regarde la façade, les parties cachées d'un cube, mais aussi la subjectivité d'autrui qui est selon Husserl une forme d'apprésentation qui ne peut pas se muer en présentation (Husserl 1992, §50).

⁸ On peut faire référence ici à l'exemple d'une femme schizophrène qui commence sa guérison le jour où elle ouvre son parapluie en pleine séance de thérapie avec G. Pankow, le tournant contre elle et lui criant « Vous devez vous sentir bien protégée ». Ce parapluie suggère à sa thérapeute un parachute qui protège la malade, mais qui l'empêche en même temps « d'atterrir », à l'instar du cordon ombilical qui la relie à sa mère. Cet événement qui repose sur l'ambivalence d'une image fantasmatique donne à la thérapie un nouveau cours (Pankow 2004, 100-107).

RÉFÉRENCES

Agamben, Giorgio. 1998. *Stanze*. Trad. par Y. Hersant. Paris : Rivages.

Agamben, Giorgio. 2003. *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin : Homo sacer III*. Trad. par P. Alferi. Paris : Payot & Rivage.

De Greef, Jan. 1994. « D'une substitution qui ne soit pas une usurpation ». Dans *Lévinas en contrastes*, de M. Dupuis, 51-64. Bruxelles : De Boeck Université.

Cayrol, Jean. 1950. *Lazare parmi nous*. Paris : Seuil.

Dejours, Christophe. 2001. *Le corps d'abord*. Paris : Payot & Rivages.

- Dejours, Christophe. 2009. *Les dissidences du corps*. Paris : Payot& Rivages.
- Ferenczi, Sandor. 1962. *Thalassa. Psychanalyse des origines de la vie sexuelle*. Trad. par J. Dupont et S. Samama. Paris : Payot.
- Ferenczi, Sandor. 1985. *Journal clinique*. Trad. par l'équipe du Coq Héron. Paris : Payot.
- Ferenczi, Sandor. 2006. *Le traumatisme*. Trad. par l'équipe du Coq Héron. Paris : Payot&Rivage.
- Freud, Sigmund. 1968. *Métapsychologie*. Trad. par J. Laplanche et J.-B. Pontalis. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 2001. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris : Seuil-Gallimard.
- Gyemant, Maria et Délia Popa. 2014. *Approches phénoménologiques de l'inconscient*. Hildesheim : Olms.
- Green, André. 1993. *Le travail du négatif*. Paris : Minuit.
- Husserl, Edmund. 1961. *Recherches logiques II*. Trad. par H. Elie, L. Kelkel et R. Schérer. Paris : PUF.
- Husserl, Edmund. 1992. *Méditations cartésiennes*. Trad. par G. Peiffer et E. Lévinas. Paris : Vrin.
- Isaacs, Susan. 1966. « Nature et fonction du phantasme ». Dans *Développements de la psychanalyse*, édité par M. Klein, P. Heimann, S. Isaacs et J. Riviere. Trad. par W. Baranger. Paris : PUF.
- Krasznahorkai, László. 2006. *La mélancolie de la résistance*. Trad. par J. Duffeuilly. Paris : Gallimard.
- Laplanche, Jean et Jean-Bertrand Pontalis. 1998. *Fantasme originaire. Fantasmés des origines. Origines du fantasme*. Paris : Hachette.
- Lévinas, Emmanuel. 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers.
- Marin, Claire. 2008. *Hors de moi*. Paris : Allia.
- Ogilvie, Bertrand. 2012. *L'homme jetable*. Paris : Editions Amsterdam.

- Pankow, Gisela. 1969. *L'homme et sa psychose*. Paris : Aubier-Montaigne.
- Pankow, Gisela. 1986. *L'homme et son espace vécu. Abord analytique de la pense poétique*. Paris : Aubier.
- Pankow, Gisela. 2004. *Structure familiale et psychose*. Paris : Flammarion.
- Pankow, Gisela. 2006. *L'Être-là du schizophrène*. Paris : Flammarion.
- Popa, Délia. 2012. *Apparence et réalité. Phénoménologie et psychologie de l'imagination*. Hildesheim : Olms.
- Rancière, Jacques. 2007. *Aux bords du politique*. Paris : Folio/Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. 1943. *L'être et le néant*. Paris : Gallimard.
- Stein, Edith. 2012. *Le problème de l'empathie*. Trad. par M. Dupuis. Paris : Cerf-Editions du Carmel-Ad Solem.
- Tengelyi, Laszlo. 2014. *L'expérience de la singularité*. Paris : Hermann.
- Zizek, Slavoj. 2012. *Violence. Six réflexions transversales*. Trad. par N. Perrony. Vauvert : Au Diable Vauvert.

Délia POPA est chargée de cours à l'Université catholique de Louvain et membre du Centre de Philosophie du Droit. Docteur en philosophie (*L'imagination et le problème du sens*, Université de Nice), elle est également auteure d'une monographie sur Lévinas et d'un livre intitulée *Apparence et réalité. Phénoménologie et psychologie de l'imagination* (Olms 2012). Ses recherches actuelles portent sur les rapports entre phénoménologie, psychopathologie et philosophie sociale.

Address:

Délia Popa
SSH/FIAL - Faculté de philosophie, arts et lettres
PJTD - Place Montesquieu 2 bte L2.07.01 à 1348
Louvain-la-Neuve, Belgique
Email : delia.popa@uclouvain.be