

Être soi-même: Approche phénoménologique de l'authenticité et de l'inauthenticité

Philippe Cabestan¹

Docteur en philosophie (1997) et habilité à diriger des recherches (2010). Professeur en classes préparatoires aux grandes écoles (Paris).
philippecabestan@orange.fr

Resumé: Nous prendrons pour point de départ la célèbre distinction de Winnicott entre un vrai soi (*true self*) et un faux soi (*false self*) ou, en d'autres termes, empruntés à la phénoménologie, entre un soi authentique (*eigentlich*) et un soi inauthentique (*uneigentlich*). Mais le soi est une notion qui ne va pas sans soulever bien des difficultés, y compris aux yeux des spécialistes de l'oeuvre de Winnicott, ne serait-ce que dans son rapport au moi. Il nous semble cependant possible d'élucider certaines d'entre elles grâce à l'élaboration par la phénoménologie heideggérienne puis sartrienne des concepts de soi, d'authenticité et d'inauthenticité. En effet, pour Heidegger, le *Dasein* ne saurait être un moi au sens d'un ego substantiel mais le *Dasein* est un soi (*Selbst*), un être dont le mode d'être est irréductible à celui d'un objet subsistant (*vorhanden*) et qui peut se "choisir" lui-même, se gagner (*sich gewinnen*) ou bien se perdre (*sich verlieren*). De ce point de vue, l'authenticité est tout d'abord une manière possible d'exister, et si le *Dasein* peut être soi sur le mode de l'authenticité, il peut l'être également sur le mode privatif de la fuite et de l'inauthenticité. Reprenant le concept heideggérien d'authenticité, Sartre l'enrichit, nous semble-t-il, en

¹ Traducteur de Husserl et de Medard Boss, il a publié en 2004, chez Ousia, un livre consacré à la psychologie et à l'ontophénoménologie sartrienne, *L'Être et la conscience*, ainsi que, en 2009, un *Dictionnaire Sartre* aux éditions Ellipses. Son prochain ouvrage, à paraître en 2011, s'intitule: *L'Existant. Réflexions pour une anthropologie existentielle*.

insistant sur l'impossibilité pour l'existant d'être ce qu'il est. Ainsi, contrairement au soi inauthentique qui ne cesse de se fuir dans ce qu'on peut appeler un faux soi, le soi authentique ou vrai soi assume son existence et, par conséquent, aussi bien la contingence de son être que sa liberté. Nous essayerons ainsi de montrer qu'il est possible de reprendre et d'approfondir phénoménologiquement la conception winnicottienne du vrai et du faux soi.

Mots-clés: soi-même, phénoménologie existentielle, Heidegger, Winnicott, Sartre.

Abstract: We begin with Winnicott's well-known distinction between a true and a false self, or, in terms borrowed from phenomenology, between an authentic (*eigentlich*) and an unauthentic (*uneigentlich*) self. Self, however, is a notion that raises many difficulties also for Winnicott scholars, even if only in its relation with the I [me]. Yet it seems possible to elucidate some of those notions by way of a Heideggerian phenomenology followed by a Sartrean phenomenology of the concepts of self, authenticity and unauthenticity. In fact, for Heidegger the Dasein is not a being, an I (me), in the sense of a substantial ego, but rather a self (*Selbst*), a being whose mode of being is irreducible to that of a subsisting object (*vorhanden*) and that can "choose" itself, gain itself (*sich gewinnen*), and even lose itself (*sich verlieren*). From this point of view, authenticity is above all a possible mode of existing, and if the Dasein can be itself in the authentic way, it can likewise be in the deprived mode of fleeing and of unauthenticity. Returning to the Heideggerian concept of authenticity, Sartre enriches – it seem to us – by underlining the impossibility for the existent of being what it is. Thus, unlike the unauthentic self that cannot but flee towards that which we might call a false self, the authentic or true self takes on its existence, and therefore also takes on both the contingency of its being and its freedom. Hence, we will try to show that it is possible phenomenologically to resume and go deeper into the Winnicottian conception of the true and false self.

Key-words: self, existential phenomenology, Heidegger, Winnicott, Sartre.

1. Introduction

Il y a quelque temps encore, la psychiatrie utilisait volontiers le terme d'aliénation pour désigner "les troubles graves et prolongés de l'activité psychique" (Postel, 1993, p. 23). On sait que le célèbre médecin français, Philippe Pinel (1745-1826), préférait parler d'aliénation mentale plutôt que de folie². Il ne s'agit toutefois pas d'une innovation et, comme le précise Pinel lui-même dans son article de l'*Encyclopédie méthodique*, l'expression d'*alienatio mentis* ou aliénation de l'esprit se trouve déjà dans le discours médical de la Renaissance et dans l'oeuvre d'Ambroise Paré à la fin du XVIème siècle. Cependant – peut-être en raison d'une certaine méfiance de la psychiatrie contemporaine envers le vocabulaire proprement philosophique –, le terme d'aliénation est actuellement tombé en désuétude et pas plus les psychiatres que les psychologues n'envisagent leurs patients comme des aliénés. Il nous semble néanmoins que ce concept d'aliénation – sans parler de la nécessaire collaboration du philosophe et du psychiatre – mérite d'être réhabilité.

On sait l'importance qui est la sienne dans les philosophies de Hegel, Feuerbach, Marx, Lukacs. Mais il est également possible de conférer au concept d'aliénation une signification *phénoménologique* dans la mesure où il permet de souligner une possibilité fondamentale de l'existence, à savoir la possibilité pour celle-ci de devenir étrangère à elle-même au point de perdre la liberté qui la distingue des autres êtres. Or, n'est-ce pas précisément cette possibilité que réalisent certains phénomènes dits psychopathologiques? La psychose n'est-elle pas avant tout un devenir étranger à soi-même, *eine Entfremdung* comme disent les allemands, de telle sorte que le malade n'est plus lui-même?

² On sait que, selon M. Foucault, Ph. Pinel n'a pas libéré les fous de leurs chaînes, bien au contraire. Le médecin participerait à ce nouvel enfermement de la folie dans des asiles et à cette objectivation de la liberté des fous que l'on tenait autrefois pour étranger à l'Être, et que l'on tient désormais pour "étranger par rapport à soi, aliéné", Loin d'être méprisable, cette dernière perspective mérite peut-être d'être réexplorée (Foucault, 1972, p. 535).

De ce point de vue, tout se passe comme si un faux soi, une fausse ipséité ou faux *self* – nous préférons à vrai dire ne pas traduire ce dernier terme afin de conserver la proximité linguistique de l'anglais et de l'allemand, du *self* et du *Selbst* – s'était imposé et dominait le malade.

Cette expression de faux *self* fait naturellement référence à la distinction – à la fois énigmatique et féconde – opérée par Winnicott entre un vrai *self* (*true self*) et un faux *self* (*false self*). Il faut bien reconnaître en effet que cette distinction, même si elle est, comme vous le savez, au cœur de la pensée de Winnicott, soulève bien des interrogations et que Winnicott, à rebours de tout esprit de système, ne cherche guère à en lever l'équivocité. Toutefois, il nous semble possible d'éclairer cette notion, non pas grâce à une nouvelle exégèse du *corpus* winnicottien, dont nous ne sommes pas spécialiste, mais en l'envisageant dans une perspective phénoménologique à partir des notions heideggérienne et sartrienne d'authenticité.

2. *Self*, intégration, personnalisation et réalisation

Nous pouvons prendre pour point de départ ce que Winnicott déclare lui-même, dans une lettre bien connue, adressée cinq jours avant sa mort à sa traductrice, Jeannine Kalmanovitch, le 19 janvier 1977.

Quant à cet article, la principale chose concerne le mot *self*. Je me suis demandé si j'étais capable d'écrire quelque chose à propos de ce mot, mais aussitôt que je me suis mis à le faire, j'ai constaté qu'il y avait beaucoup d'incertitude même dans mon propre esprit à propos de ma propre acception du terme. J'ai constaté que j'ai écrit ce qui suit : pour moi, le *self* qui n'est pas l'ego est la personne qui est moi, qui n'est que moi (*the self, which is not the ego, is the person who is me, who is only me*). (Lehmann, 2009, p. 98)

Cette précision nous semble précieuse à plusieurs titres. Même s'il ne nous revient pas de distribuer la louange et le blâme, elle

témoigne tout d'abord de la probité intellectuelle de son auteur qui n'hésite pas à reconnaître sa propre incertitude. En outre, elle revient à admettre, par-delà les tâtonnements d'une pensée qui se cherche, le caractère profondément énigmatique de son objet, au sens où la question de notre identité et ce qui la constitue demeurent éminemment problématiques. De ce point de vue, il serait peut-être maladroit de reprocher à Winnicott l'incertitude de sa conception du *self*, qui témoigne peut-être de son souci de ne pas imposer une clarté illusoire là où nous devons accepter une certaine obscurité. Enfin et surtout, en affirmant que le *self* n'est pas le moi (*is not the ego*), même si le *self* n'est pas quelqu'un d'autre que moi (*is anybody else but me*), Winnicott rejoint à sa manière une thèse fondamentale de la phénoménologie existentielle qui, tout en reconnaissant la "mienneté" du *Dasein*, son "être-chaque-fois-à-moi (*Jemeinigkeit*)", rompt avec la conception dite cartésienne de l'ego *cogito*, c'est-à-dire avec l'idée d'un être qui possède, comme l'écrit Heidegger, "la même-été et la permanence d'un étant subsistant (*die Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen*)". Aussi Heidegger oppose-t-il à la permanence de l'ego subsistant, la constance (*Selbst-ständigkeit*) du *Dasein* qui trouve son fondement dans la structure temporelle du souci et la résolution (Heidegger, 1993, p. 267, Â§64). Il est vrai, cependant, que la perspective de Winnicott est sensiblement différente dans la mesure où il s'efforce de remonter au début du *self* qui, rappelle-t-il, "est une somme de débuts" (Winnicott, 1965n[1962]/1970, p. 10, note 1). Ainsi, alors que Heidegger dans *Sein und Zeit* ou Sartre dans *L'Être et le néant* décrivent un existant en pleine maturité, Winnicott adopte un point de vue ontogénique afin de saisir le processus de "maturation" au terme duquel émerge un être qui est à la fois intégré et personnalisé. Remontant même avant même la naissance du nourrisson, Winnicott écrit, "on peut avec certitude dire de la *psyché* (distincte du *soma*) qu'il y a un cours personnel (*going along*), une continuité de l'expérience vécue (*continuity of experiencing*)", antérieure à la distinction moi et non moi (*me et not-me*). Comme on le sait, c'est dans cette continuité d'être (*continuity*

of being), que Winnicott situe "les débuts du *self*" qui désigne alors, avant même leur intégration, les processus qui assurent la croissance vitale du fœtus³.

Ainsi, loin d'être originairement un ego substantiel – notons au passage que le terme latin ego sous la plume de Winnicott désigne simplement, semble-t-il, le champ problématique du vrai et du faux *self*, du moi (*me*) et du non-moi (*not-me*) – dont l'unité et l'identité seraient fixées dès la naissance, le nourrisson pour Winnicott est un être dont l'intégration est en cours⁴. Winnicott remarque à ce propos, dans un article de 1945, intitulé "Le développement affectif primaire", qu'il n'y a pas "nécessairement intégration entre un enfant endormi et un enfant éveillé", et ajoute que "chaque fois que l'on peut faire un rêve et se le remémorer, c'est précieux parce que cela représente une rupture de la dissociation"⁵. Il s'agit par conséquent, en partant de l'environnement et d'un potentiel inné dont relève "le *self* central ou authentique", de saisir comment le nourrisson acquiert une réalité psychique personnelle, un schéma corporel personnel et devient capable de se situer dans l'espace et dans le temps⁶. En d'autres termes, de

³ Winnicott, 1958f/1969, p. 132. Winnicott écrit également: "le vrai *self* provient de la vie des tissus corporels et du libre jeu des fonctions du corps, y compris celui du cœur et de la respiration", "Distorsion du moi en fonction du vrai et du faux '*self*'" (Winnicott, 1965b/1970, p. 126).

⁴ Pour G. Guillerault, la notion de *self* constitue le lieu d'une rencontre possible avec les positions de F. Dolto "qui n'a cessé elle aussi de traquer l'authenticité. Allant, dans cette voie, jusqu'à jouer, elle, de la distinction (lacanienne) du sujet et du moi (quitte à la fonder conceptuellement à sa façon), en opposant ainsi l'authenticité qui serait celle du sujet, à la vanité grimaçante et mensongère du Moi" (Guillerault, 2007, p. 186).

⁵ Le développement affectif primaire", Winnicott, 1958a/1969, pp. 62-64.

⁶ "La théorie de la relation parent-nourrisson", Winnicott, 1958a/1969, p. 368. Notons que cet intérêt pour la vie du nourrisson n'est pas sans écho du côté des phénoménologues comme en témoignent les cours que Merleau-Ponty consacre entre 1949 et 1952 à la psychologie de l'enfant. À cette occasion, l'auteur de *la Phénoménologie de la perception* s'interroge sur la naissance en tant que commencement d'une conscience et sur la constitution du schéma corporel à partir d'un corps buccal et d'un corps respiratoire. Certes, Merleau-Ponty ne cite pas nommément Winnicott

comprendre comment le nourrisson devient un existant (*Dasein*). Même si Winnicott reste relativement elliptique sur la manière dont s'opère l'intégration et, plus largement, la maturation du nourrisson, on sait que ce processus est étroitement lié au portage (*holding*) et aux soins (*handling*) donnés par la mère ainsi qu'à son regard en tant que miroir (Winnicott, 1967c/1976, p. 162). De ce point de vue, l'intégration relève fondamentalement de l'imagination, et le self est dit par conséquent "imaginaire"⁷.

Telle est, pourrait-on dire, l'interprétation par Winnicott du fameux mot de Freud: "*wo es war, soll ich werden*". Mais le *ich* ou je en question désigne plus exactement un *self* (ou *selbst*), c'est-à-dire le résultat d'un processus dont la réalisation n'est jamais garantie. Il suffit pour s'en convaincre de considérer les effets du manque de sommeil chez une personne en bonne santé ou encore les différentes formes de dissociation psychotique. L'intégration (c'est-à-dire l'unification), la personnalisation (c'est-à-dire l'installation de la *psyché* dans le corps), et la relation d'objet sont donc les résultats de processus complexes qui – comme l'accession à l'hétéro-sexualité génitale pour Freud – peuvent toujours être mis en échec, autrement dit demeurer inachevés ou partiels.

3. Empiètements, Vrai et faux *self*

La continuité d'être qui caractérise le *self* peut, d'une manière générale, être mise en danger par ce que Winnicott appelle les empiètements ou envahissements (*impingements*). Ces phénomènes suscitent des réactions plus ou moins violentes qui sont autant de

mais se réfère aux travaux d'Anna Freud et de Mélanie Klein (Merleau-Ponty, 2001, p. 101 et p. 313, p. 355).

⁷ "Certes, on peut décrire en d'autres termes cette partie obscure du processus de maturation. Néanmoins, si nous voulons exprimer le fait qu'un nouvel être humain a commencé à exister et à accumuler des expériences que l'on peut qualifier de personnelles, force nous est de postuler les rudiments d'une élaboration imaginative d'un fonctionnement purement corporel" (Winnicott, 1965n[1962]/1970, pp. 14-15). "L'esprit et ses rapports avec le psyché-soma", Winnicott, 1958a/1969, p. 137.

solutions de continuité dans vie de l'enfant (Winnicott, 1958f/1969, p. 132). Ce qui est ici en question, pour Winnicott, ce n'est ni la simple anxiété ni l'angoisse névrotique (*anxiety*) mais cette angoisse primitive ou *primitive agony* que l'on retrouve chez les patients psychotiques et dont Winnicott classe les différentes formes en fonction de la quantité d'intégration épargnée par le désastre⁸. C'est alors que surgit la possibilité d'une "distorsion de l'ego" sous la forme du développement d'un faux *self*. En effet, soit les processus du *self* peuvent rester actifs, sans interruption, suivant le vecteur de la croissance vitale parce qu'ils bénéficient d'un environnement suffisamment bon, soit l'environnement ne l'est pas suffisamment. Dans ce dernier cas, le faux *self* apparaît comme une organisation de défense – qui ne doit pas être confondue avec les mécanismes de défense du moi que décrit Freud et qui sont relatifs aux pulsions du ça – destinée à protéger le noyau du vrai *self*⁹.

Dans l'article de 1960, intitulé: "Distorsion du moi en fonction du vrai et du faux 'self' (*Ego distortion in terms of true and false self*)", Winnicott décrit le vrai *self* à l'aide des concepts de spontanéité et d'identité personnelle: "il est la position théorique d'où provient le geste spontané et l'idée personnelle"; il est la source d'impulsions personnelles auxquelles est lié un sentiment de réalité. Néanmoins, nous dit Winnicott, "il existe un grand nombre d'individus qui sont cliniquement bien portants et dont pourtant l'existence est vécue sous le signe de l'insignifiance et du vide". Le faux *self* est ainsi accompagné d'un sentiment d'irréalité ou d'un sentiment d'inanité¹⁰, comme si l'existence était une comédie dont il serait les acteurs. Tel est le cas du

⁸ "La préoccupation maternelle primaire", Winnicott, 1958a/1969, p. 289. Winnicott, 1989a/2000, p. 325.

⁹ "De la régression au sein de la situation analytique", Winnicott, 1958a/1969, p. 265. "Distorsion du moi en fonction du vrai et du faux '*self*'", Winnicott, 1965b/1970, p. 121. "L'esprit et ses rapports avec le psyché-soma", Winnicott, 1958a/1969, p. 137.

¹⁰ "Distorsion du moi en fonction du vrai et du faux '*self*'", Winnicott, 1965b/1970, p. 126.

petit Iiro, enfant finlandais, qui était âgé de neuf ans et neuf mois au moment où Winnicott le rencontre, et qui était né, au grand désespoir de sa mère avec des mains et des pieds palmés (syndactylie congénitale). Cet enfant étonnait le chirurgien qui l'opérait et qui le "trouvait trop coopérant". Alors que Winnicott lui demandait s'il n'a jamais été fâché qu'on l'opère, l'enfant répondit: "Je ne me fâche jamais", et ajouta: "C'est moi qui ait demandé qu'on continue de m'opérer; c'est bien mieux, pour travailler d'avoir deux doigts au lieu d'en avoir quatre soudés ensemble, comme avant". Or, le recours à la chirurgie orthopédique était surtout une obsession maternelle, tandis que l'enfant lui-même exprimait le besoin d'être aimé tel qu'il était venu au monde, c'est-à-dire avant les interventions chirurgicales. La conduite du petit Iiro relève ainsi de cette soumission (*compliance*) typique de ce mécanisme de "*self-defense*" (L. Dethiville) que constitue le faux *self*¹¹.

Cependant, cette soumission est plus ou moins accentuée, et Winnicott classe les organisations du faux *self* selon leur degré d'éloignement de la santé. Dans les cas les plus graves, comme ceux de schizophrénie latente, le faux *self* est établi *comme* réel au point que les autres le prennent pour la personne réelle, quoiqu'il manque au faux *self* "quelque chose d'essentiel. Le malade, par exemple, est incapable de communiquer de façon vivante et personnelle, et ses propos engendrent un irrésistible ennui. À l'autre extrémité, c'est-à-dire dans l'état de santé, le faux *self* est représenté par une attitude sociale polie, de bonnes manières et une certaine réserve"¹². Le faux *self* est alors un compromis avec les exigences de la vie en société sans que la personne en soit esclave. Winnicott nous propose la comparaison suivante: il y a parmi les acteurs "ceux qui peuvent être eux-mêmes et qui peuvent également jouer un rôle, alors qu'il y a en d'autres qui ne

¹¹ Winnicott, 1971b/1979, p. 24; Winnicott revient en 1970 sur ce cas dans son texte "Sur le corps et le *self*", Winnicott, 1989a/2000, p. 266 et p. 277. Dethiville, 2008, p. 132.

¹² "Distorsion du moi en fonction du vrai et du faux '*self*'", Winnicott, 1965b/1970, p. 119.

peuvent que jouer un rôle et qui sont complètement perdus lorsqu'ils ne sont pas dans un rôle, quand on ne les apprécie pas ou qu'on ne les applaudit pas". De même, certains malades n'ont pas la possibilité d'être eux-mêmes¹³. Il faut donc distinguer les cas pathologiques où le faux *self* domine l'existence individuelle et les cas non pathologiques où le faux *self* est un rôle que l'on embrasse et que l'on quitte selon les circonstances. Selon les cas, le *self* est donc plus ou moins gravement clivé entre un faux *self* et un vrai *self*. Dans le cas d'un clivage extrême, le vrai *self*¹⁴ est totalement coupé de la réalité extérieure.

4. Faux *self* et inauthenticité

Nous voudrions à présent introduire les concepts phénoménologiques d'authenticité (*Eigentlichkeit*) et d'inauthenticité (*Uneigentlichkeit*)¹⁵. Dans un premier temps, nous essayerons de replacer l'idée de faux *self* dans la problématique heideggérienne de la déchéance et de la dictature du on. Puis, dans un deuxième temps, nous nous placerons du point de vue de la conception sartrienne de l'inauthenticité comme désir d'être. Dans *Être et temps*, Heidegger affirme que le *Dasein*, en raison de sa constitution, "d'abord et le plus souvent *n'est pas soi-même* (*Dan das Dasein zunächst und zumeist nicht es selbst ist*)" (Heidegger, 1986, §25, p. 157). L'authenticité, l'être-soi-même authentique (*das eigentliche Selbstsein*) est alors "une manière d'exister (*eine Weise zu existieren*)" (Heidegger, 1986, p. 323). Mieux: l'authenticité est la possibilité pour le *Dasein* d'être ce qu'il est, c'est-à-dire un être-au-monde qui, en tant qu'éclaircie ou clairière de l'être (*Lichtung*), est le là de l'être (*Da-sein*). Mais si le *Dasein* peut exister sur le mode de l'authenticité, il peut également exister sur le mode privatif de la fuite et de l'inauthenticité. Dans ce dernier cas, le *Dasein* se fuit lui-même en

¹³ "Distorsion du moi en fonction du vrai et du faux '*self*'", Winnicott, 1965b/1970, p. 128.

¹⁴ Winnicott, 1989a/2000, p. 321.

¹⁵ Il nous faut reconnaître que le terme d'authenticité traduit de manière discutable le substantif allemand "*Eigentlichkeit*".

tant qu'être-là, en tant qu'ouverture à l'être. L'inauthenticité, en effet, est étroitement liée chez Heidegger à la déchéance (*Verfallenheit*) du *Dasein*, autrement dit à son immersion dans le monde de la préoccupation et à sa chute sous l'emprise des autres (*in der Botmäßigkeit der Anderen*), autrement dit sous la domination anonyme du "on"¹⁶. Dès lors, le *Dasein* s'enferme dans le on-dit (*Gerede*) et dans ce que Merleau-Ponty appelle de son côté "la parole parlée" (Merleau-Ponty, 1985, p. 229). Le *Dasein* se réjouit et s'amuse comme on se réjouit et s'amuse, trouve révoltant ce qu'on trouve révoltant, etc. (Heidegger, 1986, p. 170).

Mais il faut souligner que cette existence inauthentique sous l'emprise du "on", loin d'être inconfortable, offre au *Dasein* une relative sécurité et tranquillité d'esprit. Si, en un sens, les autres lui ont confisqué son être ainsi que ses propres possibilités, il est tout aussi vrai de dire qu'ils l'ont déchargé de son être (*Seinsentlastung*). Heidegger écrit à propos du *Dasein* déchu: "La prétention qu'à le 'on' de nourrir et de mener une 'vie' pleine et authentique procure au *Dasein* une *tranquillisation* (*Beruhigung*) pour laquelle tout va 'pour le mieux' et pour qui toutes portes restent ouvertes". De ce point de vue, la déchéance apparaît à la fois comme une aliénation (*Entfremdung*) et une tentation (*Versuchung*). Car exister comme "on" existe permet au *Dasein* d'échapper à l'angoisse (*Angst*), et lui permet de penser qu'il mène une existence pleine et authentique (Heidegger, 1986, p. 170 et p. 225). À l'opposé, l'authenticité est pour le *Dasein* la possibilité d'assumer son être au lieu de le fuir et, en particulier, d'assumer son être dans sa possibilité la plus propre qui n'est autre pour Heidegger que la mort. La mort est en effet une possibilité constitutive du *Dasein*, "celle de l'impossibilité de l'existence en général" qui dévoile au *Dasein* son être le plus propre (Heidegger, 1986, pp. 317-318). Ainsi, échappant à

¹⁶ Heidegger, 1986, p. 223. Il faudrait distinguer la déchéance dans la quotidienneté et la chute dans l'inauthenticité car l'existence quotidienne n'implique pas nécessairement que le *Dasein* se perde dans le "on" (Heidegger, 1993, §38).

l'emprise du "on", le *Dasein* est placé devant la totalité de son propre être singulier et devant la possibilité d'être soi-même (Dastur, 2003, pp. 11-30).

Nous voyons ainsi se dessiner une incontestable parenté entre Winnicott et Heidegger. 1) L'un et l'autre reconnaissent la possibilité d'exister sur un mode inauthentique en fonction d'un faux *self* qui n'est autre pour Heidegger que la puissance anonyme du "on": le *Dasein* se soumet alors docilement aux exigences de la société à laquelle il appartient. 2) Pour Winnicott comme pour Heidegger, ce mode d'existence est le résultat d'une fuite, d'une organisation de défense, qui trouve sa source dans l'angoisse dont le paradigme est fourni par l'angoisse suscitée par la mort. 3) En outre, si l'angoisse éprouvée par le *Dasein* n'est évidemment pas un accident mais une disposition affective constitutive du *Dasein*, rien n'interdit de penser qu'une telle disposition puisse être réveillée chez le nourrisson par des défaillances de l'environnement. 4) Enfin, l'existence authentique suppose que le *Dasein* assume sa mortalité dans l'angoisse, thèse que retrouve Winnicott à sa manière lorsqu'il envisage, d'un point de vue thérapeutique, la nécessité d'une régression qui permette au malade de repartir et de développer son vrai *self*.

Si nous nous envisageons à présent la conception sartrienne de l'authenticité, une parenté semble pouvoir également être établie entre cette dernière et la pensée de Winnicott. En effet, à l'instar de Heidegger, l'ontophénoménologie sartrienne envisage l'existant comme un être qui ne cesse de se fuir, c'est-à-dire de fuir le mode d'être qui est le sien. Car, confronté à la contingence et à la vacuité ontologique de son être, l'existant est hanté par le sentiment d'être superflu et inconsistant. Aussi l'existant est-il en proie à un désir d'être rigoureusement contradictoire dans la mesure où, en tant que pour-soi ou conscience de soi, il poursuit le rêve irréalisable d'une existence qui serait tout à la fois justifiée et qui aurait la consistance, la densité ontologique de l'être en soi. Afin d'explicitier cette thèse, on peut

s'appuyer sur la description – célèbre non sans raison – du garçon de café dans *L'Être et le néant*. Sartre y écrit:

Considérons ce garçon de café. Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client (...). Toute sa conduite nous semble un jeu (...).

Sartre demande alors: "Mais à quoi donc joue-t-il". Et répond: "Il ne faut pas l'observer longtemps pour s'en rendre compte: il joue à *être* garçon de café" (Sartre, 1976, p. 95).

Si l'on y prend garde, la conduite du garçon de café est loin d'être exceptionnelle, bien au contraire. Car elle illustre la tentation permanente pour l'amant de jouer à être amant, pour l'affligé de jouer à être affligé, pour le soldat de jouer à être soldat, etc., sans parler de la femme qui joue la féminité ou l'homme la virilité et inversement. Ainsi, le garçon de café incarne le désir proprement ontologique, qui hante l'existant, de lever l'inconsistance et la contingence de son être. En jouant à *être* garçon de café, le garçon de café aspire, d'une part, à être ce qu'il est. Il cherche à se donner l'être massif de la chose qui est ce qu'elle est, sans cette distance à soi qui est constitutive de l'existence et qui interdit à tout existant de coïncider avec lui-même. D'autre part, en accomplissement la fonction qui est la sienne, en répondant avec empressement aux appels des consommateurs, il peut avoir – ne serait-ce que brièvement – l'illusion d'une existence justifiée, et, ce faisant, de suspendre sa contingence comme son néant d'être. Ainsi, tout comme le magistrat qui s'exprime, s'habille et se tient comme un magistrat, le garçon de café se donne une identité que l'on peut dire factice dans la mesure où, même s'il est de fait employé comme garçon de café, il "en fait trop" et caricature pour ainsi dire le rôle – socialement préétabli par le "on", sommes-nous tenté d'ajouter – qui est le sien.

Cette conduite du garçon de café n'est pas la simple manifestation de son conformisme; mais, plus profondément, elle répond au désir d'échapper à l'angoisse existentielle qui l'habite. Contrairement à l'acteur qui joue un rôle tout en ayant pleinement conscience qu'il ne s'agit que d'un rôle et qu'il l'abandonnera à peine le rideau tombé, le garçon de café veut *être* garçon de café. Il entend par conséquent ignorer le mode d'être qui est le sien et qui lui interdit d'être garçon de café au sens où cette tasse *est* tasse. Son projet relâve de la mauvaise foi, qui est en l'occurrence un mensonge à soi de l'existant quant à son mode d'être. Ainsi pouvons-nous retrouver chez Sartre la conception winnicottienne du faux *self* dans cette fuite ontologique de l'existant que son désir d'être aliène et condamne à une existence inauthentique.

5. Conclusion

Pour des raisons au fond faciles à comprendre, les adolescents se conduisent bien souvent de manière relativement maniérée. Dans cet âge de transition, entre l'enfance et la maturité, ils éprouvent ainsi le besoin pressant de se conformer à des modèles (*mimésis*): ils marchent, s'habillent, s'amusent comme les autres marchent, s'habillent ou s'amusent, et leur absence de naturel provoque facilement la gêne des adultes qui ne savent plus très bien comment leur adresser la parole. Il va de soi qu'une telle manière d'être n'est pas réservée aux adolescents. On retrouve *mutatis mutandis* une inauthenticité comparable dans certaines conduites pathologiques. Ainsi, Karl Jaspers souligne le caractère "factice, théâtral, forcé" (Jaspers, 2000, p. 424) de la conduite hystérique et, quelques années plus tard, le psychiatre suisse L. Binswanger (1881-1966), lorsqu'il envisage le maniérisme de la schizophrénie, recourt à son tour aux concepts d'authenticité et d'inauthenticité¹⁷. Il définit alors le maniérisme comme un "ne-pas-

¹⁷ Binswanger, 2002. De même Binswanger décrit le délire d'un schizophrène comme une forme de déchéance (*Verfallenheit*) dans laquelle le malade est en proie à des

pouvoir-être soi-même (*Nicht-Selbstseinkönnen*)", lié à la recherche d'un support, d'un point d'appui dans un modèle de comportement dicté par le "on". Sans doute les trois cas évoqués – de l'adolescent, de l'hystérique et du schizophrène – sont-ils bien différents les uns des autres. Ils n'ont évidemment pas la même gravité et ce n'est que dans le dernier que l'on peut parler d'un clivage (*Spaltung*) psychotique. Mais à chaque fois l'inauthenticité de la conduite impose l'idée qu'un faux *self* s'est substitué au vrai self et que l'existant n'est pas lui-même.

Comme nous avons essayé de le montrer, la phénoménologie de l'existence nous offre certains éclaircissements, notamment en rapportant l'inauthenticité à une fuite ontologique de l'existant vis-à-vis de son être même. N'est-ce pas en effet le sentiment aigu de son inconsistance comme de sa contingence qui est la source du maniérisme adolescent? Cependant, dans le cas de la psychose, une telle approche semble insuffisante: les troubles qui affectent l'existant sont beaucoup plus graves et remettent en question jusqu'à son identité. C'est ici, nous semble-t-il, que l'intuition winnicottienne nous semble précieuse: tournant le dos à l'égologie traditionnelle, Winnicott interroge la manière dont s'opère l'intégration du nourrisson qui est confronté, dès la vie intra-utérine, à des angoisses extrêmes auxquelles il réagit en développant un faux *self*. Aussi l'authenticité est-elle pour Winnicott une manière d'exister qui suppose que l'existant parvienne, le cas échéant à l'aide d'un thérapeute, à surmonter l'angoisse de l'existence elle-même. C'est pourquoi, ce dont a besoin le nourrisson ce n'est pas seulement d'un sein qui lui donne le lait mais aussi et surtout d'une mère protectrice, c'est-à-dire d'une *a good enough mother*.

À travers cette première réflexion semble s'esquisser une articulation possible de la phénoménologie de l'existence et de la psychanalyse winnicottienne: alors que les perspectives de Heidegger et de Sartre relèvent de l'ontophénoménologie et décrivent les

personnes ou à des puissances étrangères et souligne la spécificité de ce mode d'existence inauthentique. Binswanger, 1993, pp. 21-22.

déterminations ontologiques d'un être en pleine maturité mais dont l'être n'en est pas moins en question dans son être, celle de Winnicott est ontogénique ou ontogénétique, au sens où il s'efforce de saisir l'ontogenèse d'un être immature que l'on pourrait considérer, en langage heideggérien, comme un *Vor-Dasein*, un pré-existant.

Références

- Binswanger, L. (1993). *Délire* (trad. fr. J.-M. Azorin et Y. Totoyan). Grenoble: J. Millon.
- Binswanger, L. (2002). *Les trois formes manquées de la présence humaine* (trad. fr. J.-M. Froissart). Paris: Le Cercle Herméneutique.
- Dastur, F. (2003). Existence et mortalité. In F. Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*. Louvain: Éditions Peeters.
- Dethiville, L. (2008). Donald W. Winnicott. *Une nouvelle approche*. Paris: Editions Campagnepremière.
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.
- Guillerault, G. (2007). *Dolto/Winnicott. Le bébé dans la psychanalyse*. Paris: Gallimard.
- Jaspers, K. (2000). *Psychopathologie générale* (trad. fr. A. Kastler et J. Mendousse). Paris: Bibliothèque des Introuvables.
- Lehmann, J-P. (2009). *Comprendre Winnicott*. Paris: A. Collin.
- Heidegger, M. (1986). *Être et temps* (trad. François Vezin). Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant*. Paris: Verdier.
- Postel, J. (1993). *Dictionnaire de psychiatrie et de psychopathologie clinique*. Paris: Larousse.
- Sartre, J-P. (1976). *L'Être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Winnicott, D. W. (1969). *De la pédiatrie à la psychanalyse* (trad. fr. J. Kalmanovitch). Paris: Payot.

- Winnicott, D. W. (1969). Le traumatisme de la naissance et l'angoisse.
In D. Winnicott (1969/1958a), *De la pédiatrie à la psychanalyse*
(trad. fr. J. Kalmanovitch). Paris: Payot.
- Winnicott, D. W. (1970). Intégration du moi au cours de
développement de l'enfant. In D. Winnicott (1970/1965b),
Processus de maturation chez l'enfant (trad. fr. J. Kalmanovitch).
Paris: Payot.
- Winnicott, D. W. (1970). *Processus de maturation chez l'enfant* (trad. fr. J.
Kalmanovitch). Paris: Payot.
- Winnicott, D. W. (1976). Le rôle de miroir de la mère et de la famille.
In. D. Winnicott (1976/1971a), *Jeu et réalité. L'espace potentiel*
(trad. fr. C. Monod et J.-B. Pontalis). Paris: Gallimard.
- Winnicott, D. W. (1979). *La consultation thérapeutique de l'enfant*. Paris:
Gallimard.
- Winnicott, D. W. (2000). *La crainte de l'effondrement et autres situations
cliniques*. Paris: Gallimard.

Enviado em 20/06/2010

Aprovado em 30/07/2010