

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

TEMPS, RYTHME ET ADDICTION : UNE HERMÉNEUTIQUE DES « CONFESSIONS D'UN MANGEUR
D'OPIUM ANGLAIS »

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT DE PSYCHOLOGIE

PAR

FLORIAN IBARRUTHY

JUIN 2024

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

À mes parents qui m'ont transmis le savoir-être, l'abnégation, la rigueur, la patience et l'originalité sans lesquels ce travail n'aurait pu voir le jour.

Au Professeur Thiboutot de m'avoir introduit et guidé dans le monde de la recherche existentielle et à la Professeur Gilbert pour sa vision méticuleuse et humaine. À eux deux pour la confiance qu'ils m'ont témoigné dans cet effort de formation de l'esprit.

Au Docteur Issa Bilal, pour la richesse de nos échanges festifs et réflexifs.

Au cœur de ces remerciement se trouve Claire mon épouse qui, au-delà de son regard clinique et de son esprit de chercheur avisé, m'a soutenu et a fait des sacrifices qui ont affecté à vie mon être.

À Jo et Marie Jo, pour leur relecture bienveillante et rigoureuse.

À la Médecin Chloé Marvaud, pour son expertise clinique et scientifique passionnée. Et à toute l'équipe de l'ANPAA 40 pour le rayonnement de son élan vital.

À Arlette Joli qui a orienté mon cheminement du sens commun vers une existence phénoménale. Son expérience philosophique et sa posture bienveillante émancipée de toute autorité me permettent, aujourd'hui, d'assumer l'intégration des méditations philosophiques à ma posture clinique.

Merci à chacun d'entre vous de m'avoir pris au sérieux et orienté dans une profonde évolution existentielle, vers une plus grande liberté.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
RÉSUMÉ	v
ABSTRACT	vii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 L'ŒUVRE SELON DES INTUITIONS THEORIQUES	4
1.1 Perspective théorique	4
1.2 Les mystères des confessions	10
CHAPITRE 2 DEMARCHE DE RECHERCHE.....	16
2.1 Une phénoménologie limitée	17
2.2 L'herméneutique.....	20
2.3 La tâche de l'herméneutique	22
2.4 L'art du dialogue interprétatif.....	28
2.5 Une herméneutique des « Confessions d'un mangeur d'opium Anglais ».....	30
CHAPITRE 3 UNE EXISTENCE A LA MARGE	33
3.1 Rencontre avec un mangeur d'opium.....	35
3.1.1 Une vie	35
3.1.2 Une œuvre	37
3.2 Un rapport unique aux limites	45
3.2.1 Solitude et confession.....	45
3.2.2 L'autre comme limite, entre seuil et obstacle	47
3.2.3 Ses ressources pour faire face	52
3.3 Un monde d'opium, de morale et de rêves	55
3.3.1 Les rêves.....	57
3.3.2 Une interprétation des rêves.....	63
3.4 Dette, succession et mélancolie.....	69
3.4.1 Une question d'héritage	69
3.4.2 Le marqueur mélancolique de son existence	73
CHAPITRE 4 UNE DIFFICILE INSCRIPTION DANS LE TEMPS.....	78
4.1 Les marques temporelles comme accès au monde vécu	81
4.1.1 Le temps dans l'œuvre, une apparition sentie	82
4.1.2 Une tentative d'inscription dans le temps du monde	83
4.1.3 Des événements marquants	85

4.1.4	Un flux continue entre conservation et changement.....	88
4.2	Un temps vécu entre immédiateté et horizon des événements	90
4.2.1	Approche du sentiment d'« harmonie » vécu par l'opiomane anglais.....	90
4.2.2	Les figures temporelles du mangeur d'opium	93
4.3	Opium, douleurs sensorielles, imite/liberté	99
4.3.1	L'affirmation de soi troublée	99
4.3.2	L'histoire de l'opium et des douleurs sensorielles	100
4.4	Autorité du corps	105
4.4.1	Être au monde et maladie	106
4.4.2	Refoulement et affection de sa temporalité dans la maladie	108
4.4.3	Chronicité de sa maladie : la liberté à l'épreuve du corps et du temps	109
CHAPITRE 5 UNE EVOLUTION RYTHMIQUE.....		114
5.1	Une vie au rythme des crises	116
5.1.1	Le rythme	117
5.1.2	Des crises	119
5.2	Au travers des crises, le cycle de l'existence.....	123
5.2.1	Les limites perçues, esquisse de sa liberté	124
5.2.2	L'existence : cycle et coïncidence	126
5.3	Un dilemme sensible.....	131
5.4	Vers une nouvelle forme d'habitation du monde.....	144
5.4.1	L'union du plaisir et de la douleur dans le temps.....	144
5.4.2	Maladie et absence de santé dans les crises	147
5.4.3	Maladie et dévoilement existentiel	149
5.4.4	Philosophie de la douleur selon De Quincey	151
5.4.5	Les Confessions, un tiers temps thérapeutique.....	153
CHAPITRE 6 DISCUSSION		157
6.1	L'œuvre et l'addiction	159
6.2	Limites.....	163
6.3	Ouverture à une anthropologie philosophique de l'addiction	167
CONCLUSION		171
BIBLIOGRAPHIE.....		175

RÉSUMÉ

Les patients souffrant d'addiction sont confrontés au dilemme de l'arrêt ou non de leur consommation. Cette ambivalence est aussi problématique pour les cliniciens, les chercheurs, l'entourage et plus largement l'ensemble de la société, qui se trouvent également pris dans la rechute. Nous tentons ici de sortir de cette impasse en comprenant le phénomène d'addiction par l'inscription de l'individu dans le monde, à travers une vie, rythmée par des intentions et les coïncidences du quotidien. Que disent le rapport au temps et au monde dans le mouvement vers la liberté ?

Une herméneutique du récit autobiographique « Confessions d'un mangeur d'opium anglais » de Thomas De Quincey, par l'univers qu'il décrit, nous permet notamment d'aller au-delà de la dichotomie méthodologique entre objectivisme et subjectivisme. Cette réalité narrée est le point de départ et le fil conducteur de notre recherche. Le cadre théorique de l'approche existentielle nous permet d'analyser cette relation au monde.

Pour De Quincey, le problème de la consommation d'opium se manifeste particulièrement dans les limites physiques et des impasses relationnelles marquantes. Son sentiment d'impuissance induit une absence de perspective et une forme de passivité. Faute de traverser les périodes de crise, il semble les mettre en suspend ou les éviter. Poussé par la crainte de la mort et par son entourage, il se réapproprie son histoire de vie avec l'écriture. Ainsi, il dépasse ces cycles de rechutes, en acceptant une liberté limitée. Il passe alors d'un mode d'existence marginal, isolé, à une manière d'être qui implique l'autre plus ouvertement – notamment son lecteur.

La trame narrative et le monde de l'œuvre nous placent au plus près de la subjectivité de De Quincey et au plus près de son humanité. Nous y voyons l'addiction comme un déplacement de la dépendance fondamentale de l'être humain au monde, vers une dépendance pathologique. L'inscription, temporelle et sociale, est un marqueur significatif de ce déplacement. Cette mise en perspective nous incite à envisager les thèmes de l'existence, de la temporalité et de la rythmicité dans un cadre plus large que celui des manifestations objectives du phénomène de l'addiction. De plus, la démarche herméneutique utilisée dans cette recherche présente des points communs avec la clinique du psychologue, ce qui interroge sur le rôle de la posture pour sortir des impasses cliniques.

Les défaillances et altérations décrites dans l'œuvre éclairent les enjeux anthropologiques de l'addiction. Temps, Rythme et Existence ouvrent un nouvel espace de compréhension des patients dans leur mouvement d'émancipation et offrent un champ d'investigation plus large pour les psychologues.

Mots clés : Addiction; Ambivalence; Temporalité; Psychologie; Herméneutique; Anthropologie philosophique.

ABSTRACT

People suffering from addiction face the dilemma of whether or not to stop their consumption. This ambivalence is also problematic for loved ones, the clinicians, researchers, and society as a whole, who are also caught up in the cycle of relapse. Our aim is to break free from this impasse by understanding the phenomenon of addiction through the inhabitation of the world, through the rhythm of a life shaped by intentions and coincidences of everyday life. What does the relationship to time and the world say in the movement towards freedom ?

An hermeneutic of the autobiographical narrative "Confessions of an English opium eater" by Thomas De Quincey, through the universe it describes, allows us to go beyond the methodological dichotomy between objectivism and subjectivism. This narrated reality serves as the starting point and the guiding thread of our hermeneutical research. The theoretical framework of the existential approach enables us to analyze this relationship to the world.

For De Quincey, the problem of opium consumption is particularly evident in physical limitations and significant relational deadlocks. His sense of powerlessness leads to a lack of perspective and a form of passivity. Failing to navigate through these periods of crisis, he seems to suspend or avoid them. Driven by the fear of death and his entourage, he reappropriates his life through his writing. Thus, he transcends these cycles of relapses by accepting limited freedom. He then moves from a marginal, isolated mode of existence to a way of being that more openly involves the other – notably his readers.

The narrative places us closest to De Quincey's subjectivity and humanity. We see addiction as a shift from the fundamental dependence of the human beings on the world, towards a pathological dependence. Temporal and social inscription are significant markers of this shift. This perspective encourages us to consider themes of existence, temporality and rhythmicity within a broader framework than just the objective manifestations of the addiction. Furthermore, the hermeneutical approach used in this research shares similarities with the clinical approach psychologists, which raises questions about the role of posture in overcoming clinical deadlocks.

The failures and alterations described in the work shed light on the anthropological issues of addiction. Time, Rhythm and Existence open up a new space for understanding patients in their journey towards emancipation and provide a broader field of investigation for psychologists.

Keywords : Addiction; Ambivalence; Temporality; Psychology; Hermeneutic; Philosophical Anthropology.

*« Tel petit chagrin, telle petite jouissance de l'enfant,
démensurément grossis par une exquise sensibilité,
deviennent plus tard dans l'homme adulte, même à son
insu, le principe d'une œuvre d'art »*

(Baudelaire, 1966, p. 486)

INTRODUCTION

« Comment un être raisonnable en est-il venu à se soumettre de lui-même à ce joug de misère, à encourir volontairement une servitude aussi humiliante, à se charger sciemment de cette chaîne aux septuples tours ? » (De Quincey, 1964, p. 91). Cette question c'est Thomas De Quincey qui se la pose en introduction de son récit autobiographique, « Confessions d'un mangeur d'opium anglais », écrit en 1821. Il y explore les paradoxes de sa vie, à travers la dépendance envers cette substance. Selon lui, sa consommation d'opium est problématique dans des moments critiques, elle est notamment synonyme de perte de contrôle. Il se dit sous le joug de l'opium, servilement et dans l'humiliation.

Cette simple phrase introductive laisse effectivement déjà entrevoir le point nodal de ses difficultés, qu'il situe dans l'irrationalité de sa conduite. Il ne comprend pas comment lui, un être raisonnable et même érudit, a pu en être réduit à une telle conduite. De Quincey manifeste ici la conscience de l'effet négatif de ces comportements sur son quotidien. Pourtant, il continue de consommer. Il est ambivalent. D'un côté, il ne veut plus ressentir les souffrances liées à l'opiomanie et d'un autre il ne peut pas se résoudre à abandonner les promesses de légèreté que cette substance lui laisse entrevoir. Car si l'opium est source d'atroces souffrances et de servilité, il est également une panacée, un remède à ses maux et une source de plaisir fantastique.

Dans l'œuvre, il se confesse à propos du couple qu'il formait avec l'opium. Un couple complexe et sans doute difficile à assumer puisqu'il le narre sous cette forme bien particulière de récit. L'autobiographie est confession : elle libère la parole et constitue également une démarche de recherche personnelle et de partage pour son auteur. Il y retrace son existence depuis l'adolescence jusqu'au moment présent pour apporter un sens à cette ambivalence. Ce cheminement dévoile l'histoire de ce couple. Construit dans l'adversité, sur des moments idylliques, ils tentèrent de traverser ensemble plusieurs tempêtes, mais De Quincey fini par se confesser pour mettre un terme à cette histoire et aller de l'avant.

Or, si cette problématique faisait son quotidien au XIXe siècle, force est de constater qu'elle nous préoccupe tout autant aujourd'hui. En témoignent les plans nationaux mis en place par le Canada, le Québec et la France pour trouver des solutions à cet enjeu sociétal (Gouvernement du Canada, 2019; Santé et services sociaux Québec, 2020; MILD&CA, 2018). De nombreux articles scientifiques traitent d'ailleurs

de l'importance actuelle de ce phénomène qu'est l'addiction (Bodnar, 2018; Cacciali, 2016; Colbeaux, 2016; Zilberman et al., 2018).

Les deux cents dernières années n'auraient donc pas permis d'empêcher que cette conduite qui dépasse l'entendement ne survienne de nouveau. Les soignants éprouvent toujours des difficultés à la stopper lorsqu'elle s'installe. Pourtant, De Quincey nous promet le contraire, il dit être parvenu à se libérer de cet asservissement. Alors comment se fait-il que malgré l'évolution de nos connaissances, nous ne parvenions pas à éviter que ces conduites addictives surviennent ? Ceci est d'autant plus surprenant qu'aujourd'hui, nous avons accès à une multitude de travaux de recherche grâce aux évolutions technologiques. Comment comprendre et expliquer le paradoxe de cette impasse réflexive et clinique ? Que veut dire ce dilemme entre arrêt ou maintien des consommations ? Est-il possible de sortir de ces impasses comme il le prétend ? Des moments clés du cheminement de De Quincey peuvent-ils éclairer cela ?

Ces interrogations habitent notre réflexion de psychologue et nous incitent à tenter une approche différente. Peut-être même que tout le problème de ce travail se situe ici, dans le conflit entre la singularité de l'individu et l'universalité des généralisations. De Quincey ne parle pas de généralités. Il confie son vécu propre. Ses confessions sont un témoignage et décrivent un monde particulier. D'ailleurs, lorsque nous parlons de « conduites addictives », nous faisons référence au concept général d'addiction. Or pour De Quincey et plus largement, pour les patients que nous rencontrons, il ne s'agit pas de l'addiction au sens générique de l'expression, mais de leur propre existence, située, incarnée. Les « Confessions » nous font plonger dans le particulier. Dans ce sens, elles constituent une ouverture sur le vécu. Le récit est universellement accessible, mais cette universalité n'est pas synonyme d'objectivité. C'est sur un plan existentiel et herméneutique, parce qu'il est adressé au lecteur, qu'il peut prétendre à l'universalité.

En gardant ces éléments à l'esprit, nous allons aborder ce récit autobiographique. La première lecture permettra de dégager les enjeux majeurs de ses confessions. Dans le second chapitre, la démarche herméneutique sera présentée. Elle permettra de cheminer au plus près du mangeur d'opium, dans sa manière d'être-au-monde et ainsi dans sa singularité. Ensuite, avec le troisième chapitre nous découvrirons que son dilemme est alimenté par des moments marquants de son existence. Sa temporalité apparaîtra alors comme une clé de compréhension fondamentale que nous explorerons en détail dans le chapitre quatre. Cet approfondissement soulignera un rapport au monde marqué de crises. L'analyse des variations du rythme des crises, dans le chapitre cinq, sera une des voies pour transcender l'ambivalence.

Nous aurons alors deux apports. D'une part, une compréhension concrète de sa relation à l'opium et, plus largement, de sa condition d'Homme confronté à des dilemmes existentiels entre plaisir et souffrance. D'autre part, ces thèmes de temporalité et de rythme identifiés au cours du développement prendront un sens anthropologique. Ils ouvriront un champ d'investigation théorique et clinique transculturel et transnosographique. Ainsi, des lignes directrices pour une posture liant recherche et pratique clinique seront dégagées. Elles permettront aux psychologues d'aider les patients à traverser les impasses propres à ce phénomène qu'est l'addiction.

CHAPITRE 1

L'ŒUVRE SELON DES INTUITIONS THEORIQUES

Dès les premières lignes, l'auteur inscrit cette autobiographie dans une démarche de recherche. Il dit vouloir apporter un sens au mélange de plaisirs et de souffrances vécus tout au long de son existence. C'est, selon lui, la raison pour laquelle il retrace sa vie en interrogeant son comportement et celui de l'Homme en général. Avec la forme confessionnelle, il met en avant sa propre conduite tout en dédouanant le produit. Et il effectue cette responsabilisation en prenant autrui à témoin. Mais que cherche-t-il réellement lorsqu'il se confie, lorsqu'il raconte et décrit sa vie « d'opiomane » ? Son salut passe-t-il nécessairement par une reconnaissance ou une approbation externe ? Quoiqu'il en soit, selon Thomas De Quincey, décrire son milieu de vie et l'évolution de son rapport à l'opium et au monde était nécessaire pour que les lecteurs puissent comprendre le sens de son opiomanie et l'absoudre, se réconcilier avec lui. En effet, en suivant son récit, nous serons en mesure de mettre des mots sur son vécu d'opiomane. Ces « Confessions » constitueraient un travail de la liberté dont l'intrigue propose au lecteur un voyage dans le temps, rythmé par les événements marquants de son existence. Et la thèse propose l'étude de l'univers de cet opiomane dans une approche existentielle. Le premier chapitre constituera, à proprement parler, l'entrée en relation avec De Quincey. Nous y verrons les grandes lignes de son histoire de vie et comprendrons comment il lie sa manière d'être à son passé et à ses perspectives. Dans le second chapitre, c'est son intimité qui transparaîtra dans sa temporalité. Cependant, il nous faudra mettre en perspective cette découverte avec la manière dont il habite le monde. Voici donc le point de départ du troisième chapitre. Ses « fautes » confessées le renvoient à différentes périodes de crise qui semblent ponctuer sa vie. C'est l'étude de ce flux de moments critiques qui permettra d'apporter un sens à la résolution de ses conduites addictives.

1.1 Perspective théorique

À l'image de la démarche de De Quincey, le cheminement suivra le devenir du personnage principal, car notre approche de l'œuvre prend racine dans une perspective existentielle. Cela signifie que nous aborderons le récit en portant notre attention sur la description qu'il fait de son monde ambiant, son univers. Dans la continuité des réflexions que De Quincey fait à propos de son opiomanie, nous présumerons que ses conduites addictives s'inscrivent dans la problématique historique globale de son rapport au monde. Avec cette approche, développée originellement par le psychiatre Ludwig Binswanger

(1971), il s'agira d'appréhender l'existence confessée de De Quincey dans son ensemble, afin d'être au plus près de son vécu.

Son point de vue paraît effectivement déterminant puisque, selon ses dires, l'opium provoquait une apocalypse de son univers intérieur. Dès les premières prises et jusqu'au terme de la rédaction des Confessions, c'est tout son « monde » qui était ébranlé par l'opium. Son état d'esprit ainsi que ses sensations physiques étaient affectés par la substance. Une compréhension complète et intégrée de cette problématique nécessite ainsi de dépasser la dichotomie corps/esprit. L'approche existentielle prend alors tout son sens puisqu'elle offre une opportunité d'appréhender ce qui se joue entre l'individu et le monde, ou encore entre De Quincey et l'opium. En explorant l'œuvre, sa manière d'être prendra un sens à nos yeux et les travaux de Ludwig Binswanger seront un support pour expliciter nos intuitions¹.

Cette « analyse existentielle » proposée par Binswanger est inspirée principalement des travaux des philosophes allemand Edmund Husserl (Binswanger, 2019) et Martin Heidegger (1927 ; Binswanger, 1958). Binswanger propose une intégration de ces théories phénoménologiques à la clinique psychiatrique. Il confronte et conjugue ces postures philosophiques à la réalité de sa pratique clinique. Ce qui est remarquable dans son approche, au-delà du fait qu'elle s'intéresse à la vie humaine en tant qu'existence, c'est qu'elle est une herméneutique, ce qui renvoie directement à la démarche de recherche que nous avons choisie et qui sera développée ci-après (Bertrand et Thiboutot, 2012).

En guise d'introduction à l'analyse existentielle, portons notre attention sur nos propres sensations. Remémorez-vous le moment où vous avez entendu pour la dernière fois une personne sortir un trousseau de clés. Dépendamment de votre histoire de vie et de votre actualité, cet événement aura une teinte bien particulière pour vous. Ce bruit pourra raviver une sensation agréable. Celle annonçant le retour au domicile de votre père. A contrario, cette stimulation auditive pourrait vous crisper, car elle vous rappellerait le son que faisait chaque matin le trousseau de clés des surveillants du centre pénitentiaire dans lequel vous aviez passé plusieurs mois. Notre histoire de vie confère à ce moment, dans cette situation, un sens particulier que nous pouvons saisir avec une connaissance intime de l'histoire intérieure de notre vie. Toute autre personne étant témoin de cette situation ne percevra pas nécessairement ce bruit comme pouvant susciter telle joie ou telle tension. Pour cela, autrui devra explorer votre histoire de vie. En questionnant votre contexte historique, il aura accès à l'ouverture et à la résolution du sens de

¹ Intuition : Conjugaison de l'intelligence conceptuelle avec l'intelligence instinctive (Bergson, 1907).

l'événement pour vous, individu étranger. Ici il est clair que le monde intime d'autrui sera accessible par l'étude de son parcours – toujours déjà déployé comme sens, non pas des faits bruts. Il s'agira ainsi d'explorer les détails des événements de vie tout en gardant un œil sur la dynamique globale de son cheminement personnel. Les prochains paragraphes énonceront les enjeux de cette tentative d'appréhender de l'homme dans son unité.

Binswanger précise avant tout qu'avec cette approche il tente de répondre à « l'exigence de la recherche « de l'homme tout entier » » (Binswanger, 2016a, p. 139). Dans cette thèse, c'est la présence de De Quincey dans son environnement vécu que nous allons approcher et décrire pour mieux le comprendre. Car pour Binswanger, lorsque l'homme est perturbé, c'est toujours en totalité, et pas seulement l'une de ses fonctions particulières (capacités organique ou psychique). L'être humain serait plus, ou autre chose, que la somme de ses fonctions. Si un caillou vient se loger dans ma chaussure lorsque je marche, je serai affecté physiquement et toute ma démarche sera modifiée. L'affection dépasserait même ce niveau corporel puisque, tant que le caillou sera présent sous mon pied, ce sera tout mon rapport au monde qui changera. C'est la totalité de mon horizon de présence et d'expérience qui sera transformé. J'habiterai un univers peuplé de nouvelles limites auxquelles mes aspirations devront s'ajuster. Je ne pourrai par exemple plus courir ou sauter comme j'en avais l'habitude. De là, et en limitant son analyse à «[...] ce que l'on peut trouver réellement dans la conscience ou en d'autres termes, à ce qui est immanent à la conscience [...] », Binswanger propose d'appréhender l'existence humaine comme un tout physique-psychique et historique (Binswanger, 1971, p. 92). Il souhaite dépasser les catégorisations et décompositions de l'individu par la recherche d'une compréhension globale et unitaire de l'humain. Il s'agit d'une interprétation de la présence humaine dans son environnement. Cette approche constitue alors une forme de rappel. Il souligne que la clinique est une affaire éthique avant d'être l'application de résultats de données de recherche. De Quincey se rappelle-t-il de son unité ou se vit-il comme étant morcelé? Quelle éthique, quel rapport aux autres, au monde, nous confie-t-il?

Binswanger parvient donc à cette compréhension existentielle de l'être humain en marquant une rupture par rapport à la vision dichotomique (cartésienne) de l'être humain. L'homme est insécable. C'est ce que nous avons vu dans les exemples précédents. Binswanger fait toutefois le choix d'étayer sa pratique sur deux concepts. Il pense qu'il est nécessaire de différencier « le mode de fonction de l'organisme physique-psychique d'une part, et l'histoire spirituelle de la vie d'autre part » (Binswanger, 1971, p. 53). Nos fonctions vitales comme l'ouïe ou le toucher – bruit des clés, douleur provoquée par le caillou – dans notre histoire

de vie, prendront une signification bien particulière. Les fonctions vitales font partie de notre histoire de manière distincte, elles participent à notre relation au monde et aux hommes sans pour autant être cette histoire. D'un point de vue phénoménologique existentiel, la césure n'existe pas réellement, elle n'apparaît qu'a posteriori, de manière secondaire. Lorsque nous souffrons du pied, nous pouvons situer la douleur localement, mais c'est bien tout notre être qui est douleur, qui est ébranlé. Et dans le temps, il se peut que nous modifiions notre quotidien du fait des limites imposées par ces fonctions vitales car, « il n'y a pas une histoire de la vie sans un organisme humain, et il n'y a pas d'organisme sans l'histoire de la vie » (Binswanger, 1971, p. 53). Cette nuance serait donc nécessaire et elle permettrait aux cliniciens d'avoir des points de repères pour structurer les suivis avec leurs patients. Cette distinction témoigne du fait que ces deux concepts sont inconciliables même s'il s'agit toujours d'un seul et même être humain « relié abstraitement par ces deux concepts », avec un organisme qui fonctionne et une histoire qu'il vit. Pour le dire autrement, Binswanger dégage l'intérêt d'aborder l'individu dans deux perspectives bien distinctes et complémentaires. Sa temporalité historique et son actualité fonctionnelle. Imaginons que je reçoive un patient dont le motif de consultation initial est une phobie des bruits métalliques et notamment du bruit des clés. Dans l'ici et maintenant il souffre, mais pour comprendre le sens de ce symptôme, je dois explorer son histoire de vie. Ici, en l'occurrence, nous découvrirons qu'à la suite d'une incarcération, il fut traumatisé par le bruit des clés des surveillants. L'état psychologique actuel et ses fonctions organiques doivent nécessairement être pris en compte, mais il faut également les mettre en perspective avec son histoire de vie. C'est dans cette conjugaison que se situe l'unité de l'être et le sens de son vécu pour Binswanger. Comment De Quincey est-il donc affecté par son histoire et ses fonctions vitales dans tout son être?

Si nous reprenons les exemples précédents, les souvenirs sont ramenés à la mémoire par des sensations. En outre, selon Binswanger ces relations entre histoire de vie et fonctions vitales ne peuvent être saisies dans aucune autre origine qu'elles-mêmes puisque ces deux concepts sont sentis. L'expérience d'un événement, c'est par la sensation que nous en prenons connaissance et c'est en elle que s'enracine tout savoir sur le phénomène. Par exemple, lorsque vous lisez ce texte et compte tenu de votre propre histoire de vie, vous vous sentez peut-être concentré, stimulé, perdu, ou bien happé par l'intrigue confessionnelle. Et ces sentiments peuvent être accompagnés d'une tension posturale particulière. Si pendant votre scolarité vous avez eu de mauvaises expériences en étudiant des textes littéraires, alors vous aurez peut-être un réflexe de retrait en lisant ces lignes. Il s'agirait d'une tension liée à l'aversion contractée au cours de votre adolescence envers la littérature. En ce sens, le vécu est une interface entre l'interne et l'externe

et elle aurait à faire aussi bien avec les fonctions vitales que l'histoire de vie. Le savoir sur l'événement que vous vivez est enraciné dans les sensations. Cette dernière symbolise alors l'unité de l'être. Elle est un trait d'union qui permet de dépasser les frontières conceptuelles que sont le corps et l'esprit, ainsi que les fonctions vitales et l'histoire de vie énoncées par Binswanger. D'ailleurs selon lui, c'est avant tout en portant son attention sur lui-même que l'être humain aurait accès aux principes de la sensation. Pour cela il propose un double mouvement. D'une part, un approfondissement de la fonction vitale, par l'exploration. Par exemple par la conceptualisation tirée des perceptions externes et internes comme le font la neurologie et les autres disciplines médicales. Et d'autre part, un approfondissement de l'histoire intérieure de la vie, par une quête « du rapport affectif entre les contenus des expériences vécues » par la personne (Binswanger, 1971, p. 62). Pour le dire autrement, Binswanger précise que la découverte de la sensation nécessite d'explorer à la fois son histoire de vie et son fonctionnement physico-psychique. Ces investigations permettraient à l'individu de se comprendre dans sa singularité et dans son unité. La question n'est alors plus de savoir comment la personne s'exprime, mais comment s'exprime sa présence², dans ses possibilités et limites. Au regard de votre histoire, quelle est l'ambiance de votre monde vécu ? Comment vous expliquez-vous avec le monde, avec les événements qui se présentent à vous (Binswanger, 2016a, p. 123) ? Et qu'en est-il pour De Quincey ? Que sent-il ? Se sent-il capable ou limité ? Les confessions sont-elles en rapport avec ces enjeux ?

À ce propos, Binswanger montre que nous attribuons toujours déjà un sens aux événements que nous vivons. Notre perception est motivée, guidée par l'histoire de vie. Par sens, il entend « [...] une manière de comprendre et d'expliquer le monde « du point de vue » d'un individu [...] » (Binswanger, 2016a, p. 133). L'individu est distinct du monde, il en est différent. La personne est alors considérée comme un opposé dialectique à l'environnement dont la tendance est au dépassement de cette opposition. Cela signifie que je suis à la fois un être à part entière, séparé du monde et qu'en même temps je suis dans et avec le monde. Je suis engagé dans un mouvement continu d'union et de séparation. Partant de là, le sens ne se retrouve pas dans l'événement en lui-même, mais dans la situation. L'événement n'inclut pas l'individu. Il advient à l'individu. La situation est la conjugaison de l'individu avec l'événement. L'être au monde est en situation. Cette dernière n'étant pas une simple configuration spatio-temporelle, mais un être dans une certaine configuration : « un être dans une configuration déterminée, et ce qui est là dans et avec cette configuration, c'est de nouveau l'individu » (Binswanger, 2016a, p. 133). Son approche, comme notre

² Binswanger entend par le terme présence la vie de l'être humain dans son unicité et ses unités respectives individuelles, historiques, en relation au monde environnant.

démarche, ne se limite donc pas à un sujet dépourvu de monde ou à une simple conscience, mais à une existence humaine dont la réalité concrète peut être comprise uniquement en situation. Dans ces conditions, il n'y aurait pas de simples événements sensibles existant en soi et pour soi. Nous vivons des événements qui nous affectent et nous leurs donnons un sens en situation. Un sens qui ne vaut que pour nous dans cette situation, c'est-à-dire pour nous-mêmes et notre monde. Le dévoilement de ce sens est par exemple recherché lors de situations bien particulières, comme les procès en justice, la psychothérapie et même dans la confession. C'est précisément ce que De Quincey tente de nous faire entrevoir dans son œuvre, comment son addiction n'a eu de sens que dans sa manière d'être dans le monde, en situation.

Il s'agit alors de comprendre ce que dit telle ou telle situation de l'individu, de son rapport au monde, de sa trajectoire individuelle. Pour répondre à cette question, il est nécessaire d'aller au-delà des faits. Les dates de l'histoire de la vie sont des données assurées et déterminées, mais elles ne permettent pas d'avoir un jugement conclusif sur une existence (Binswanger, 2016b, p. 69). Selon Binswanger, cela signifie que pour comprendre, nous devons nous en « tenir strictement aux données de l'histoire de la vie » pour dégager des formes d'être-au-monde (Binswanger, 2016b, p. 71). Ces « données existentielles », qui constitueront notre base de travail, ne sont pas de simples informations catégorisables. Ce sont des éléments qui permettent de se représenter l'horizon ambiant vécu par l'individu. Avoir vécu une incarcération implique une expérience des rituels du détenu, notamment celui des rondes des surveillants et de leur jeu de clés bruyant. Cette donnée ouvre sur un monde oppressant où l'autorité est omniprésente et le sentiment majoré. En connaissance de cause, la situation prend ainsi une coloration particulière. Je me représente plus clairement le monde de cette personne qui vit cela. Si pour moi entendre les clés est synonyme du bonheur de retrouvailles, pour cet autre, il est synonyme de crispation et de tyrannie. Chaque explicitation du monde est liée à la disposition affective de la personne. De fait, nous comprendrons le monde seulement à la lumière du contenu affectif des différentes expériences vécues. Notre sensibilité éclaire l'appréhension du concret de notre quotidien et, pour comprendre le monde d'autrui, il est nécessaire d'user de médiateurs avec le monde sensible d'autrui. Le monde de l'autre pourra par exemple m'apparaître avec le langage, dans la maïeutique, par le dialogue.

1.2 Les mystères des confessions

Revenons maintenant à l'œuvre de De Quincey en gardant à l'esprit les grandes lignes de cette approche existentielle. Tout au long de la narration, le mangeur d'opium donne à son lecteur des indications pour comprendre son monde. Il énonce une multitude de détails qui forment une sorte de grille de lecture. L'œuvre regorge de ces données qui seront le terreau de la réflexion. Ainsi, l'exploration minutieuse des situations que l'auteur rapporte permettra d'être au plus près du sens qu'avaient les événements pour lui, dans leur tonalité affective et, par-là, de mettre au jour ses « formes d'être-au-monde ». Découvrons l'existence que l'autoproclamé mangeur d'opium anglais confesse et voyons quelles interrogations il soulève.

La première lecture de cette œuvre fait vivre différents sentiments allant de l'enthousiasme, qui accompagne notre rencontre avec l'œuvre, en passant par l'inquiétude, la pitié, la tendresse, le rire ou encore la perplexité. Le tout fluctue dans le parcours de ses souffrantes confessions. Cela peut faire penser à de nombreux récits. Cependant, d'emblée, la structure des Confessions interroge. De Quincey déploie un univers particulier et dynamique qui annonce une intention de changement, peut-être même de mutation. Se confesser est intrinsèquement intersubjectif. Par cet acte, l'auteur fait un partage. Il s'expose en allant vers le lecteur, dans un mouvement d'unification, vers l'être-ensemble. Les deux extraits de texte suivant caractérisent cette ambiance, à commencer par ses tout premiers mots :

Je vous présente ici, aimable lecteur, le récit d'une période remarquable de ma vie. Par le tour que je lui ai donné, il constituera, j'en ai la conviction, un témoignage non seulement intéressant, mais aussi, et dans une large mesure, utile et instructif. (De Quincey, 1964, p. 81)

Voilà la convocation faite par De Quincey aux lecteurs de son récit autobiographique. Il indique que ses confessions dépasseront le simple cadre de la confidence intimiste et qu'elles pourraient éclairer le monde propre du lecteur. D'ailleurs, dans l'ensemble du premier chapitre – intitulé « Au lecteur » – De Quincey présente sa posture et indique qu'il va faire un effort d'approfondissement de son histoire de vie. Ces quelques mots donnent déjà le ton du texte. Il appelle une forme de relation. En s'adressant directement au lecteur et en le nommant, De Quincey le met dans une position de convive. Dans notre tentative de compréhension de l'addiction, nous suivons notre hôte puisqu'il invite à passer le seuil de son univers personnel (Jager, 1996). Selon lui, la mise en forme de son texte est faite pour nous. Que veut-il donc dire lorsqu'il nous qualifie d'aimables lecteurs ? Son entrée en relation avec ses inconnus lecteurs aurait pu être toute autre. Il aurait pu entamer directement son récit autobiographique sans adresser la parole au

lecteur, ou en le qualifiant de curieux, d'aventureux. Or, il nous prie d'entrer en étant « aimable », dans une demeure qui serait lieu de dépendance. Cela signifierait-il qu'en évoquant son intimité, il nous implique dans son processus d'émancipation?

La suite de son premier chapitre est consacrée à la présentation de sa posture de narrateur. Il y explique que c'est avec une certaine anxiété et des mots marquants qu'il choisit d'exposer ses blessures morales, « [...] arrachant ainsi ce « voile de pudeur » dont le temps, ou l'indulgence envers la fragilité humaine, avaient pu les revêtir » (De Quincey, 1964, p. 81). Car selon lui :

Le crime et le malheur se dérobent, par un instinct naturel, aux regards du monde ; ils recherchent l'obscurité et la solitude ; et jusque dans le choix d'une tombe, il leur arrive de s'isoler de la foule qui peuple les cimetières, comme s'ils abdiquaient tout droit à la fraternité humaine, comme s'ils désiraient [...] : Exprimer avec humilité leur repentir dans la solitude. (De Quincey, 1964, p. 81-83)

Ici, il nomme la limite qu'il perçoit entre son intimité et le monde commun, partagé avec autrui. Il présuppose ici que ses souffrances étaient liées à des enjeux sociaux. En effet, le fait que De Quincey nous invite à découvrir son monde est une courtoisie coûteuse. Il va « contre nature » et partage son histoire, en exprimant ses « ulcères moraux ». Le lecteur sera au cœur de sa honte et de l'isolement qu'il vit dans son quotidien d'addict. Quotidien dans lequel Thomas De Quincey se vit comme étant un homme à la marge. Un homme qui éprouve des difficultés à être en relation, à vivre en société et à faire part de son vécu. Il perçoit un écart avec le monde. Pourtant, cela révèle De Quincey en tant qu'être en relation et non comme individu séparé ou isolé du monde (May, 1958). Ce rapport unique aux limites paraît fondamental dans ses confessions. À ce moment-là se pose la question des consommations d'opium et plus largement de son rapport à l'opium. Quel rôle prenait la substance dans ce contexte? Comment le bouleversement existentiel associé à ce psychotrope s'inscrivait-il dans cette problématique relationnelle (De Quincey, 1964, p.279) ?

Nous savons que sa consommation pouvait avoir un effet double, mais les souffrances et les plaisirs qu'il vécut avec l'opium ne se limitaient pas à son état de veille. Selon ses dires, sa vie rêvée était tout aussi édifiante. Elle prend une part significative de l'autobiographie. En effet, la description qu'il fait de ses rêves témoigne de l'importance qu'ils avaient dans son existence. Les ressentis qui émergeaient en lui impactaient son quotidien, pas uniquement son sommeil. Ses états de veille et de sommeil étaient indissociés. En ce sens, le rêve faisait partie intégrante du quotidien. Serait-il alors également une modalité

de son existence, une voie d'accès à la vie affective de De Quincey ? De fait, aux travers d'eux nous découvririons davantage l'horizon de l'univers du mangeur d'opium anglais (Binswanger, 1971, p.18).

Les ressentis de sa vie rêvée prennent alors de l'intérêt dans sa quête de liberté ou d'émancipation. Car parmi les enjeux relationnels qu'il rêve, il y aurait une tentative d'affranchissement des dissymétries, des rapports de force. Il veut par exemple s'extraire de situations oppressantes dans lesquelles il serait dépossédé de sa liberté de mouvement. Dans ce contexte tyrannique, son monde se teinte de mélancolie. Il y vit un appauvrissement de ses perspectives, comme si son monde se rétrécissait et que l'avenir était assombri. Les impasses qu'il rencontre participent à l'émergence de ces affects, dont la cure d'opium lui permettait ponctuellement de se défaire (Tellenbach, 1979). Servitude et mélancolie seraient des manifestations fondamentales de son rapport au monde dans le temps et notamment de l'avenir. D'où vient cette absence de perspective chez De Quincey ? A-t-elle un rapport avec le phénomène d'addiction ?

Il met en avant les moments marquants de ses métamorphoses. Dès le titre de son ouvrage, nous avons une indication de l'orientation du texte, une rétrospective qui vise l'avenir. Sa narration est une refiguration de sa réalité passée. Ce point constitue l'ouverture du second chapitre de la thèse, dans lequel nous constaterons que les marques du passé laissent entrevoir l'ensemble de sa temporalité. Ce sont des données existentielles qui offrent un accès privilégié à l'intimité de cet homme. Ses difficultés à s'inscrire dans le temps sont perceptibles entre l'immédiateté de l'ivresse et l'horizon de son monde. Ce dernier s'inscrit dans le temps, entre le passé et l'avenir. La mélancolie, caractérisée par une absence de perspective, identifiée dans le discours de De Quincey serait d'ailleurs une manifestation présente des souffrances de son passé. Qu'est-ce qui peut être souffrance au point d'anéantir sa perception de l'avenir ? Certains moments marquants orientaient sa manière d'être-en-relation et participaient à sa problématique addictive (Jager, 1998). Il s'agit alors de préciser les enjeux de ces événements passés qui impacteront tant son présent.

Au moment des prises d'opium, De Quincey gardait ses aspirations sans parvenir à les concrétiser en actes. Il était actif en ce qui concerne la pensée sans pour autant passer à l'action. La sphère de l'attente et celle de l'activité s'articulaient de manière particulière dans son rapport à l'avenir. Cette tendance était d'ailleurs teintée par une certaine pesanteur affective. Avec Eugène Minkowski (1933) nous saisissons les enjeux du mouvement existentiel décrit par ce mangeur d'opium. En effet, l'intrigue de l'œuvre déploie des formes temporelles spécifiques. Nous nous demanderons comment, dans son devenir, il échange avec

le monde de façon constante. Par exemple, comment comprendre l'alternance entre moments d'activité et de passivité ?

Rappelons qu'au départ, le phénomène d'addiction apparaît lorsqu'il se retrouve face à la douleur. Disons plutôt les restrictions de liberté que lui imposent des douleurs sensorielles. Les souffrances que relate l'auteur sont un vécu, c'est-à-dire qu'elles impliquent l'ensemble de sa corporéité et donc de ses douleurs physiques insoutenables. Or d'après lui, ses malheurs passés sont inscrits au plus profond de son être et les sensations actuelles de son organisme rapprochent des années éloignées temporellement. Les souvenirs de moments où il était limité prenaient une place primordiale dans son rapport au monde. Cette remarque interroge sur la forme d'autorité qu'avait le corps dans son existence. Son cheminement vers l'opiomane était-il simplement une problématique de rapport aux limites imposées, par son corps physique et le corps social ?

Les douleurs sont déterminantes pour comprendre son attitude à l'égard du monde et nous le comprenons par son rapport au temps et à l'espace (Minkowski, 1933). Comment De Quincey pouvait-il s'affirmer et exister du fait de sa souffrance ? Par l'opium, il aurait entrevu la liberté, mais une liberté téméraire qui, dans ce même mouvement, l'aurait conduit à un asservissement. Il devait ainsi s'émanciper doublement, de souffrances existentielles et de la substance. Le mystère est de voir de quelle manière ? Comment se conjugue la temporalité de ce personnage avec son espace ?

Cette coïncidence entre l'individu et l'environnement renvoie à la question du rythme de De Quincey, c'est-à-dire à l'articulation de son vécu temporel avec l'environnement. Chaque partie du texte est marquée par des événements qu'il lie à des tournants de son existence. Et de ces moments se dégagent, dans l'espace et le temps, les formes articulatoires de son existence, le rythme (Maldiney, 1973). Il s'agit alors de comprendre si les moments marquant de son histoire de vie ont une rythmique particulière. En d'autres termes, la question est de découvrir en quoi les rapports conflictuels qu'il décrit mettent en perspective la répétition des consommations (Henri Maldiney, 1973). En effet, dans le troisième chapitre nous nous demanderons si l'opium lui permettait de rythmer sa relation à l'ambiance du monde dans lequel il évoluait.

À distance, nous aurions même l'impression d'être face à des répétitions qui caractérisent sa difficulté à trouver de nouvelles ressources pour faire face aux impasses qu'il rencontre. En prenant son existence dans sa continuité narrative, nous verrons une forme se dégager. C'est un mouvement de libération par

l'instauration d'un nouveau rythme de vie qu'il décrit au travers de sa « coïncidence » avec son environnement (von Weizsäcker, 1958). Il essaye de modifier son comportement, de changer sa manière d'être en relation. Ce faisant, les « Confessions » dessinent un cycle qui représente l'évolution de sa manière d'habiter le monde. Reste à voir quelle était la place de l'opium dans ces cycles. Entre solution et problème, l'usage répété de l'opium correspondait-il à une tentative impuissante de fuite accompagnée d'un espoir d'évaporation du problème?

Nous en venons à ce qui semble être le cœur de la problématique de l'auteur de ces confessions, sa sensibilité. L'ambivalence de l'opiomane anglais se situe à un niveau sensoriel. C'est dans l'instant senti que sa volonté était dépassée par l'envie de consommer, malgré la connaissance des conséquences négatives que cela avait dans son quotidien. Il ressentait un besoin impérieux et irrésistible de consommer. Dans son présent, dans l'ici et maintenant, dans ses sensations, l'ensemble de son rapport au monde était mis à mal. L'œuvre prend ici tout son sens et toute sa place. Nous verrons si, par la confiance, De Quincey trouve des pistes pour franchir ces dilemmes autrement qu'avec l'opium. Quel est ce mystérieux ensorcellement de la raison ?

À présent son ambivalence le place face à l'enjeu vital, car le corps médical lui indique que son avenir est hypothéqué par l'opiomanie. Il se demande alors s'il continue de consommer de l'opium en allant vers une mort certaine, ou bien s'il prend de la distance par rapport à cette relation morbide, ce qui impliquerait de se tourner vers d'autres souffrances, sans aucune assurance d'y trouver un apaisement. En décrivant ce dilemme, De Quincey accomplit sa double démarche de recherche, personnelle et à visée éducative pour l'humanité. Il est au cœur de ses perceptions, tout en ouvrant à un questionnement existentiel commun à tous les êtres humains. Dans son récit, il dit avoir vécu le plus grand plaisir et la plus grande souffrance avec l'opium. Avant ces périodes stupéfiantes, il relate avoir connu des souffrances dès son plus jeune âge et avoir dû lutter constamment pour sa liberté. Cette lutte caractériserait-elle sa vie, une vie rythmée, entre plaisir et souffrance, entre le besoin d'être tourné vers soi et vers l'étranger?

Dans cette problématique apparaît le fait que le mode de vie de De Quincey, sa manière d'être, serait accessible par sa temporalité et sa rythmicité. Ce cheminement nous met face à une triple interrogation à propos du thème de l'addiction chez De Quincey. Que dit cette œuvre de l'addiction comme manière d'exister ? En quoi la temporalité de De Quincey est-elle déterminante dans l'appréhension de sa manière d'être ? Que nous dit cette œuvre du rythme de vie d'opiomane dans sa démarche d'émancipation ?

Pour résumer, les « Confessions d'un mangeur d'opium anglais » seront le point de départ et le fil conducteur de notre réflexion. Cette dernière sera alimentée par les travaux de différents chercheurs scientifiques qui permettront d'étayer notre compréhension de l'existence. Nous pouvons alors réunir l'ensemble de ces questionnements en un seul :

Que disent les confessions de De Quincey de son existence opiomane et plus particulièrement, de son rapport au temps et au monde dans son mouvement vers la liberté ?

CHAPITRE 2

DEMARCHE DE RECHERCHE

Dans ce chapitre (« Aucun point de départ n'est légitime », dit Dilthey (Brogowski, 1997, p. 6). Avec cette maxime à l'esprit nous avons fait le choix, que la démarche de recherche serait effectuée dans une posture spécifique, l'herméneutique littéraire. Ce choix est dicté par les spécificités des phénomènes étudiés. La contextualisation de cette phénoménologie introduira à une définition générale de l'herméneutique. Ensuite, nous détaillerons les tâches de l'herméneutique avec pour référence principale Paul Ricoeur (2013). Pour finir, nous présenterons l'application de ces tâches au travers de « l'art » du dialogue herméneutique et de l'interprétation d'une œuvre littéraire (Gadamer, 1960; Ricoeur, 1983).

Un triple constat méthodologique oriente vers la démarche herméneutique, art de l'interprétation. (1) Tout découle du fait que l'objet d'étude relève du vécu. (2) Une intuition immédiate peut faire percevoir ce vécu, mais elle ne permet pas nécessairement d'en avoir une compréhension éclairée. (3) La perception d'une situation est limitée par la distance qui nous en sépare. Comment appréhender scientifiquement et comprendre un phénomène perçu indirectement ? Il s'agit de parvenir à être au plus près d'un vécu et de l'explicitier, tout en gardant la distance nécessaire à la posture du chercheur en psychologie.

Premier constat, nous n'avons pas d'accès direct au vécu. La vie psychique se situe à un niveau sensible. Il en va de même pour la temporalité et le rythme qui se donnent uniquement de manière médiatisée, au travers de signes, de symboles : les données existentielles. Ils correspondent à des formes de la présence humaine, à des existentiels. Par exemple, Maldiney dit du rythme qu'il serait métaphysique : « [...] il a lieu au-delà des phénomènes physiques, ses éléments fondateurs » (Maldiney, 1973, p. 158). De fait, la logique mathématique des sciences naturelles « [...] ne peut accueillir la vérité du sensible que seul le rythme assure. » (Maldiney, 1973, p. 164). Le rythme apparaît dans le temps, dans le mouvement. Il s'agit donc de parvenir à appréhender un vécu qui varie dans le temps. En d'autres termes, il est à la fois constant, puisqu'un individu est le même et changeant, puisqu'il évolue.

Second constat, ces enjeux relatifs au caractère sensible sont d'autant plus prégnants lorsqu'il est question d'une démarche de recherche en psychologie. Selon Wilhem Dilthey, la vie psychique que nous cherchons à appréhender peut être comprise et non expliquée – contrairement à la nature. L'explication serait la méthode propre aux sciences de la nature tandis que la compréhension caractériserait les sciences

humaines (Brogowski, 1997). Cette vision fonde la distinction qu'il fait entre « Sciences de la nature » et « Sciences de l'esprit ». Par là il souligne la dichotomie qui existe entre objectivisme et subjectivisme, entre chercheur et clinicien. Ainsi, en suivant la pensée diltheynne, notre recherche se situe dans les « Sciences de l'esprit » et notre visée serait la compréhension du phénomène de l'addiction narré par De Quincey.

Dernier constat, le vécu nous place face à une aporie. La distance qui sépare d'autrui ne peut pas disparaître totalement, son vécu sera toujours différent du nôtre. Ceci rappelle d'ailleurs la situation soulignée en introduction. Un écrivain philosophe aurait résolu la problématique de l'addiction il y a deux cents ans et, pourtant, elle demeure une problématique actuelle et internationale majeure. L'écart entre le récit de De Quincey et le vécu des professionnels et patients en addictologie semble tout à fait différent. Dans cette résistance, cette impasse, l'aporie, indique un aspect essentiel de la réalité qui ne peut pas être expliqué « mécaniquement » et que nous cherchons à déchiffrer. C'est effectivement à l'intersection entre comprendre et expliquer que nous nous situons du fait du cadre académique de notre travail.

Nous cherchons donc à être au plus près de la réalité vécue et décrite par De Quincey dans une posture de chercheur. Cette préoccupation prend sa source dans les impasses qui viennent d'être nommées et que la recherche, inspirée des sciences naturelles, à tant de mal à franchir. En effet, la recherche objective trouve les phénomènes une fois qu'elle les a retirés du concret, immobilisés. Elle ne peut les découvrir que comme des phénomènes objectivés, des réalités abstraites. Notre démarche tente de plonger dans la concrétude, d'être au plus près de la quotidienneté vécue. Mais comment réduire la distance, le gouffre, existant entre notre psyché et celle du héros de l'histoire? Peut-on dépasser, conjuguer ou aller au-delà des opposés que sont le vécu individuel et l'universalité? De quelle manière appréhender et rendre compte académiquement de l'aporie d'un phénomène sensible ?

2.1 Une phénoménologie limitée

De prime abord, nous souhaitons être au plus près de la réalité du vécu de De Quincey et ainsi, de la problématique de l'addiction. Or, c'est précisément ce que propose la méthode développée par Edmund Husserl, la phénoménologie. Il s'agit plus précisément de l'approche phénoménologique transcendentale. La description des principes de base de cette dernière sera l'occasion d'en exposer les limites qui ont conduit vers une herméneutique de l'œuvre et non une phénoménologie.

La phénoménologie Husserlienne consiste en un effort de description pour arriver à la source de la signification du monde vécu, par un « retour aux choses elles-mêmes ». Cet effort permet de voir le monde d'une manière réflexive, en tant que phénomène pur, et non plus d'une manière naturelle. Une telle méthode implique la mise entre parenthèses de tous les jugements concernant l'existence du monde, de sorte qu'on ne la présuppose pas, ni ne la nie, ni ne l'affirme. Ludwig Binswanger décrit clairement la visée de cette approche philosophique : « le mode d'expérience phénoménologique des essences est phénoménologique parce qu'il veut montrer la chose en question à partir d'elle-même, sans aucune construction théorique qui lui soit étrangère. » (1971, p. 149). Pour le phénoménologue, lorsqu'il approche la réalité, plus rien n'est établi, il n'y a que la chose, le phénomène. C'est pour cette raison qu'Husserl dit du monde qu'il n'existe pas, il est mis entre parenthèses. Nous avons conscience du monde, de la planète Terre comme entité sphérique, uniquement parce que des scientifiques ont développé une connaissance, une vision globale et objective du monde. Le nouveau-né n'a aucune conscience de tout cela.

Le point de départ de cette méthode est la pensée développée par René Descartes dans son ouvrage « méditations métaphysiques » (ou Méditations sur la philosophie première) (1641). Dans cette œuvre, il tente de passer outre les anciens préjugés et de repartir sur des choses certaines, pour lesquelles le doute n'est plus possible. De la même manière, Husserl cherche un « retour aux choses » par la suspension de tout jugement. Cependant, il apporte un regard critique à l'œuvre de Descartes. Selon lui, il aurait « manqué l'orientation transcendentale » (Husserl, 1931, p. 50). Comme nous le disions, il lui reproche notamment de ne pas remettre en cause l'existence du monde – « L'évidence de l'expérience naturelle ne peut plus être pour nous un fait qui va de soi » (Husserl, 1931, p. 42). De plus, si Husserl valide le fait que nous soyons une conscience, il ne s'en tient pas à cela. Pour lui ce n'est pas parce que je pense que je suis. Le *cogito* est le Moi transcendantal, transcendant dans le sens où il vise quelque chose d'autre que lui-même. Cela signifie que nous sommes une conscience orientée, une conscience de quelque chose. Nous avons tous une intentionnalité et cette dernière est antérieure à la conscience. Même le nouveau-né se transcende, il crie. Et les personnes l'entourant ont bien conscience du fait qu'il est là, il « rayonne » hors de lui dans l'environnement.

Ce Moi transcendantal serait fondement absolu pour trois raisons. Premièrement, il fonde toute expérience, il en est le point de départ. Ensuite, il n'est pas fondé, c'est-à-dire qu'il est premier. Et troisièmement, il est universel, partagé par tous les hommes, tous les êtres humains et de tout temps. On notera qu'Husserl différencie le Moi transcendantal du Moi psychologique, car le Moi psychologique

étudie de manière objective les phénomènes psychiques dans l'attitude du monde, alors qu'Husserl part du Moi pur, du Moi et sa vie psychique, pas de sa vie dans le monde (1931, p 64). Le Moi husserlien est en ce sens idéaliste, il se veut épuré des affections de l'environnement.

La « mise entre parenthèses » et le retour au Moi pur est possible grâce à la réduction phénoménologique. Et cette réduction passe par l'*epochè*. L'*epochè* est un terme grec qui signifie « suspension du jugement ». Il correspond à la « mise entre parenthèse » de la croyance en la réalité extérieure du monde évoqué ci-dessus. Il ne s'agit pas de douter de la réalité du monde. Cette mise entre parenthèses a pour but de ne laisser que le phénomène du monde, qui est une pure apparition. Tout en restant conscient de ce qui est mis entre parenthèses, on suspend sa croyance au sujet des contenus des phénomènes. Ce qui importe c'est ce qui est perceptible, car la phénoménologie est "la science de ce qui apparaît à la conscience". Ici en l'occurrence, lorsque De Quincey évoquera ses conduites addictives, nous ferons dans un premier temps abstraction de nos connaissances en addictologie et en psychologie. Il s'agira alors d'appréhender sa manière d'être et non de constater une névrose, du « craving » ou des schèmes cognitifs particuliers. Le premier principe de cette méthode est donc d'effectuer une suspension de tous jugements et s'en remettre à l'évidence, à ce qui est présenté et rien d'autre. Dans ce sens, lorsque le terme inconscient sera employé, il faudra le comprendre dans sa signification première, en référence à une sorte de synthèse passive (Husserl, 1931). L'inconscient phénoménologie est constaté par le psychologue, il ne renvoie pas à des concepts psychodynamiques. Les rêves qui seront analysés dans le premier chapitre illustrent cela. Nous verrons qu'ils surviennent et cette survenue ne témoigne pas, pour le phénoménologue, d'un acte inconscient portant un contenu latent à l'esprit. Ils seront compris comme de simples événements mettant le mangeur d'opium dans des situations particulières.

Pour Husserl, il existe deux types d'évidences, les évidences imparfaites et les évidences apodictiques, premières en soi. « Les évidences imparfaites sont unilatérales, relativement obscures, indistinctes quant à la façon dont les choses ou les « faits » y sont donnés « eux-mêmes » » (Husserl, 1931, p. 37). Alors que les évidences apodictiques excluent de façon absolue la possibilité de douter de l'existence de la chose ou des vécus, c'est-à-dire, la possibilité de sa non-existence³ (Husserl, 1931, p. 38). C'est ce qui conduit Husserl à faire un retour à soi-même, à la subjectivité transcendentale, un retour à l'*ego-cogito-cogitatum*

³ C'est ce qui présente un caractère d'universalité et de nécessité absolue. Une proposition apodictique est nécessairement vraie, où que vous soyez. La première étant que nous sommes, une « conscience de », toujours orientés.

qui est apodictique et tient par principe le monde avec le moi. L'*ego-cogito-cogitatum* est apodictique lorsqu'on prend cette attitude (de retour à soi) et que la croyance en la réalité du monde est suspendue. Lorsqu'on pratique l'abstention envers les données simplement intuitives, ils ne sont plus que des phénomènes. C'est la démarche phénoménologique fondamentale, c'est l'*epochè* transcendentale. Autrement dit, le monde objectif qui existe pour moi puise en moi-même tout le sens et toute la valeur existentielle qu'il a pour moi. La phénoménologie est ainsi un effort de description dépourvu d'a priori. En pratique, cela signifie que les termes employés ne seront alors pas des concepts, c'est leur sens premier qui primera. Il s'agira toutefois d'être éclairé par rapport aux enjeux qu'ils comportent, comme nous l'avons vu pour l'inconscient par exemple.

Cette méthode réflexive est non dogmatique. Elle est une manière de voir les phénomènes et surtout, de trouver l'homme précisément là où il faudrait le chercher, comme dirait Sartre à la suite d'Husserl, « [...] sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, chose parmi les choses, homme parmi les hommes. » (2012, p. 113). L'approche phénoménologique ne se limite pas à une méthode, mais permet de dégager les phénomènes du monde naturel. Le fait de choisir cette approche n'empêche pas de se référer à d'autres auteurs, elle est un guide pour la réflexion. L'attitude phénoménologique va au-delà des nosologies, des théories explicatives et des cultures. Elle vise un dépassement de l'opposition entre subjectivité et objectivité en recherchant, dans l'expérience, l'unité de sens antérieure à tout dualisme.

Nous souhaitons approcher les conditions du vécu à l'état naissant, mais sommes cependant condamnés à l'appréhender de manière indirecte. Il s'agit alors d'une interprétation. Interpréter prend ici un sens positif puisqu'en psychologie l'interprétation est inévitable, l'accès au vécu est toujours médiatisé. Le médiateur peut être le langage verbal, le langage corporel. Il peut également être médiatisé par des outils techniques, des questionnaires, des scanners, des microscopes, etc. L'enjeu est alors d'appliquer la phénoménologie au quotidien. Ceci correspond à une forme d'interprétation rigoureuse, une phénoménologie herméneutique.

2.2 L'herméneutique

Originellement présentée comme la pratique et la réflexion sur l'interprétation des textes, notamment des textes sacrés, l'herméneutique vient du grec *hermeneutikè*, qui signifie art d'interpréter et *hermeneuein*, qui signifie « parler », « s'exprimer ». Le mot herméneutique fait également référence au dieu grec Hermès, messenger des dieux et interprète de leurs ordres. Nous pouvons dire qu'ici

l'herméneutique recouvre l'ensemble de ces trois points. Elle sera comprise dans la thèse comme l'acte de faire part de l'interprétation d'une œuvre littéraire, donc de l'expérience, nécessairement médiatisée et située, de sa rencontre. Nous parlerons alors d'une tentative structurée de transmission d'un message, mais un message humain anthropologique et non pas divin. Elle se propose comme tâche qui se substitue à toute méthode (au sens opératoire et objectif de l'expression), lorsqu'il s'agit de poser la question de ce qu'une œuvre littéraire permet de rencontrer et de penser.

Richard Palmer, historien de l'herméneutique, définit l'origine de ce mot par sa référence au dieu Hermès. Il pense qu'Hermès comble non seulement les distances ontologiques⁴ et physiques entre les hommes et les dieux, mais également entre le visible et l'invisible, entre le rêve et l'éveil, entre le conscient et l'inconscient, entre le monde des vivants et celui des morts, entre la science et la philosophie, entre les faits et le sens existentiel. Il est le dieu des intersections, des croisées de chemins. Hermès est le dieu qui reconnaît et fait le lien entre les séparations, les limites, les frontières (Palmer, 2002). C'est une sorte de dieu seuil, chargé d'assurer la transmission des messages, donc du lien aussi bien que de la séparation. Hermès est un personnage lié à l'intermédiation, au fait que la réalité ne s'éprouve que de manière partielle et médiatisée.

L'herméneutique renvoie alors à une entreprise ambitieuse, faire le lien entre ce qui paraît dissocié : entre la théorie et la pratique, entre la science naturelle et la psychologie, entre les faits, les phénomènes et le sens existentiel, entre deux personnes ou deux mondes. Elle est censée faciliter les échanges métaphoriques entre ces mondes. « L'interprétation représente une réconciliation entre deux mondes, entre deux domaines qui par nature sont séparés et ne savent pas parler l'un à l'autre » (Jager, 2012). Il s'agit alors de parvenir à « un échange fructueux entre deux domaines » (Jager, 2012; Joli, 2008). Ici en l'occurrence, un pont entre l'histoire narrée d'un mangeur d'opium et la santé publique est recherché. L'herméneutique est vue comme la structuration des mécanismes d'une interprétation de texte qui permet d'accéder à la compréhension de ce qui n'est pas directement perceptible. Tentons à présent d'identifier les enjeux sous-jacents à cette approche et qui étofferont cette étude.

⁴ Qui ont pour objet le sens de l'être dans son essence, en tant qu'être général et en tant qu'être singulier, concret, existentiel.

2.3 La tâche de l'herméneutique

Hermès est le dieu chargé d'assurer la transmission des messages. Il est censé combler les distances entre les hommes et les dieux. Et paradoxalement, nous allons voir avec Ricœur qu'à « [...] tous les niveaux de l'analyse, la distanciation est la condition de la compréhension. » (Ricœur, 2013, p. 74). Pour lui, l'herméneutique prend tout son sens lorsqu'elle est confrontée à une aporie, puisqu'elle permettrait de prendre de la distance par rapport à l'impasse. La puissance de l'herméneutique viendrait ainsi de la distanciation portée par le texte. Il l'envisage comme un effort de redescription qui permet de dégager des aspects jusqu'alors confondus, de préciser les points de difficulté. Selon lui, c'est à ce prix que nous pourrions découvrir la manière dont l'homme a jusqu'à présent réagi à cette aporie, la façon dont il lui a donné du sens avec les ressources dont il disposait pour l'interpréter. Ici en l'occurrence, nous souhaitons comprendre l'addiction, phénomène millénaire qui fait partie du quotidien de notre clinique. Les prochaines lignes proposent de parcourir brièvement l'histoire de l'herméneutique afin d'appréhender ce que signifie interpréter et ce qu'implique la référence au texte dans cette démarche de compréhension.

Selon Ricœur, « [...] la tâche de l'herméneutique [est] de reconstruire l'ensemble des opérations par lesquelles une œuvre s'enlève sur le fond opaque du vivre, de l'agir et du souffrir, pour être donnée par un auteur à un lecteur qui reçoit et ainsi change son agir » (Ricœur, 1983, p. 106). Selon lui, il est question de souligner la manière dont une œuvre porte un monde à travers le temps et de voir comment elle peut affecter son lecteur dans sa manière d'être et d'agir. Ainsi, la rencontre interprétative avec les œuvres d'art apporte une signification. La posture herméneutique s'attache à « voir » l'humanité présente dans l'œuvre, c'est-à-dire ce qui est au-delà de la raison. Le sensible⁵ peut être « atteint » par interprétation, car pour Ricœur, « [...] le récit donne forme à ce qui est informe. » (1983, p. 138).

Cependant, cette mise en « forme » est une médiatisation qui comporte des enjeux déterminants pour l'herméneutique. L'interprétation d'un texte est effectivement doublement délicate : du fait de la polysémie des mots; et du fait de l'absence d'interlocuteur avec qui dialoguer directement. Comme la langue est faite de mots polysémiques, un mot peut avoir une signification différente en fonction du contexte dans lequel il est employé. Par exemple « avoir la banane » peut avoir plusieurs sens. Cela peut vouloir dire que j'ai une banane dans la main ou que j'ai le sourire. La sensibilité au contexte est donc déterminante. Pour Ricœur elle est « [...] le complément nécessaire et la contrepartie inéluctable de la

⁵ Le sensible au sens large, phénoménologique, pas seulement au sens de « sensation » ou de « ressenti » : ceci inclut le social, l'historique, l'agir, etc.

polysémie. » (2013, p.21). Mais la reconnaissance des contextes vient d'un dialogue entre les interlocuteurs par un jeu de question-réponse. L'interprétation est cette activité de discernement.

Or lorsqu'il y a écriture, il n'est plus possible d'effectuer une interprétation par un dialogue direct. C'est ici qu'apparaît l'herméneutique. « Des techniques spécifiques sont alors requises pour élever au discours la chaîne des signes écrits et discerner le message à travers les codifications superposées propres à l'effectuation du discours comme texte. » (Ricœur, 2013, p. 22). Ricœur nomme ici le sens de l'institution de l'herméneutique comme discipline. Elle consiste dans le déchiffrement des caractères scripturaux et ces « techniques » ont été développées dans le temps en précisant l'objet et la portée que peut avoir l'interprétation.

C'est dans cette perspective que Schleiermacher a instauré l'herméneutique en tant que discipline générale (1987). Il fut le premier à discerner une problématique globale ou centrale aux interprétations « régionales », celle des textes classiques de l'antiquité et celle des textes sacrés. Pour lui, il y a une interprétation qui s'élève au-dessus des applications particulières. L'art de comprendre est né « [...] de cet effort pour élever l'exégèse et la philologie au rang [...] d'une « technologie » qui ne se borne pas à une simple collection d'opérations sans lien » (Ricœur, 2013, p. 23).

Schleiermacher problématise le comprendre par une division, avec d'une part l'interprétation grammaticale et d'autre part l'interprétation technique. La première s'appuie sur les caractères du discours qui sont communs à une culture alors que la seconde s'intéresse à la singularité du message de l'écrivain. L'une ne prévaut pas sur l'autre, sans qu'elles puissent pour autant être pratiquées simultanément. Si on considère la langue, c'est-à-dire le côté grammatical, on oublie l'écrivain et inversement si on considère l'écrivain, on oublie la langue. C'est l'opposition entre la perception du commun et la perception du propre. La première interprétation grammaticale est appelée objective et la seconde est appelée technique ou psychologique puisqu'elle tend vers l'intention de l'auteur et c'est en elle que s'accomplit le projet d'une herméneutique selon Schleiermacher.

À la suite de ces travaux, Dilthey ajoute la composante historique à l'interprétation. Ricœur souligne le fait que pour Dilthey, le texte n'est plus vu comme une réalité, mais comme une réalité dynamique, faite d'enchaînements. Dilthey fait une sorte de pacte entre herméneutique et histoire. Il met de côté l'épistémologie, qui tente d'expliquer la nature, et vise plutôt une compréhension dynamique historique de l'intuition psychologique (Ricœur, 2013).

Mais Dilthey avait perçu que le psychisme lui-même ne peut pas être directement senti ou atteint. Il n'est possible de saisir que sa visée, ce dans quoi il se dépasse et s'extériorise. C'est l'intentionnalité, conceptualisée par Edmund Husserl (1931), qui s'extériorise dans des formes, des configurations signifiantes (comme un texte, un geste, un comportement, etc.). Les sentiments, la volonté seraient « déposées » dans les textes et ainsi, « offert au déchiffrement d'autrui. » (Ricœur, 2013, p. 30-31).

Or Ricœur remarque que dans une telle conception, il est possible de se connaître uniquement par l'interprétation des actes qui sont extériorisés. Il voit que la compréhension nécessite un détour et cela le conduit à appréhender le problème plus largement. Il montre que si nous pouvons comprendre des mondes disparus :

« [...] c'est parce que chaque société a créé ses propres organes de compréhension en créant des mondes sociaux et culturels dans lesquels elle se comprend. L'histoire universelle devient ainsi le champ herméneutique lui-même. Me comprendre, c'est faire le plus grand détour, celui de la grande mémoire qui retient ce qui est devenu signifiant pour l'ensemble des hommes. L'herméneutique, c'est l'accession de l'individu au savoir de l'histoire universelle, c'est l'universalisation de l'individu. » (Ricœur, 2013, p. 34)

La compréhension n'est alors plus directement liée à autrui, mais au rapport plus large de l'être au monde. Il ne s'agit plus d'une herméneutique psychologique, c'est-à-dire qui vise celui qui s'exprime dans l'objet-texte, mais d'une herméneutique tournée vers le sens et la référence du texte en lui-même. C'est un tournant majeur puisque l'objet de l'herméneutique est alors déporté du psychisme qui s'exprime dans le texte, vers le sens que le texte déploie, c'est-à-dire vers la sorte de monde qu'il ouvre et découvre. La compréhension viendrait dans le rapport avec ma situation, c'est-à-dire dans l'implication du sens déployé par le texte dans mon monde.

Ce point éclaire et réoriente le sens du terme compréhension. Elle aurait pour première fonction de nous orienter dans une situation. « Le comprendre ne s'adresse donc pas à la saisie d'un fait, mais à l'appréhension d'une possibilité d'être. [...] comprendre un texte, dirons-nous, ce n'est pas trouver un sens inerte qui y serait contenu, c'est déployer la possibilité d'être indiquée par le texte [...] » (Ricœur, 2013, p. 40). La compréhension est alors un état dynamique qui implique une ouverture. L'herméneutique prend ici tout son sens pour cette recherche qui est motivée par des impasses cliniques et tente d'ouvrir ou de réorienter les possibilités des cliniciens. Les Confessions s'inscrivent d'ailleurs totalement dans cette impulsion. Leur interprétation est une explicitation, un développement, de la compréhension qui permet au héros de se réapproprier son devenir, de s'émanciper, d'aller vers de nouvelles possibilités.

Mais après Dilthey, le philosophe Hans-Georg Gadamer reporte l'opposition soulignée entre explication et compréhension vers l'opposition entre vérité et méthode (Ricœur, 2013). C'est un débat entre la distanciation aliénante que proposerait la méthode – qu'illustre le chercheur dans son laboratoire – et l'expérience d'appartenance de la vérité – qui correspond au vécu expérientiel du clinicien. Ricœur souligne qu'il s'agit encore d'un rapport de force, d'une forme de combat. Nous retrouvons la recherche d'objectivation des sciences de l'esprit qui tend vers une distanciation aliénante. Aliénante, car elle constitue en même temps une forme de coupure du rapport à la réalité historique que nous cherchons à appréhender. De là vient la proposition de choix entre la méthodologie qui implique la perte de la « densité ontologique », ou l'attitude de vérité qui implique, quant à elle, de renoncer à l'objectivité des sciences humaines (Ricœur, 2013).

Ricœur dépasse ce choix binaire avec la référence au texte. En effet, par nature, le texte échappe à l'alternative entre distanciation aliénante et participation par appartenance. Car dans le texte il y a introduction positive et productive de la distanciation. Le texte « [...] est le paradigme de la distanciation dans la communication ; à ce titre, il révèle un caractère fondamental de l'historicité même de l'expérience humaine, à savoir qu'elle est une communication dans et par la distance. » (Ricœur, 2013, p. 54). Pour lui, le texte montre que la communication vient et est effectuée grâce à la distance. Le texte permet de prendre de la distance au cœur même de l'historique de l'individu en situation. Lorsqu'un prisonnier lit un livre dans sa cellule de détention, il peut prendre de la distance par rapport à sa situation. Et ceci n'a pas de rapport direct avec l'auteur du livre. Le texte est de fait une mise à distance puisqu'il est détaché de l'auteur, mais dans le même temps, il porte en lui tout un monde dont il ne peut pas être détaché. À ce moment-là, pour l'herméneute ce n'est plus l'intention de l'auteur qui importe, mais la signification que l'œuvre porte en elle. Celui qui contemple une œuvre d'art n'a pas besoin de connaître les aspirations de l'artiste pour être touché par celle-ci.

Précisons que, oral ou écrit, le discours est constitué de deux pôles : celui de sa référence et de son sens. Il est réalisé dans le présent, mais avec un système linguistique qui, lui, est hors du temps et virtuel. Car malgré ce qui vient d'être énoncé, le discours renvoie toujours à la personne qui parle. Au départ il y a nécessairement une personne qui s'exprime et fait référence à quelque chose. Comme le dit Ricœur, le discours « [...] se réfère à un monde qu'il prétend décrire, exprimer ou représenter [...] » (2013, p.57). C'est cela qui constitue le premier pôle du discours pour Ricœur, celui de la référence. Le discours est la

référence qui contient tous les messages échangés et en ce sens il a un monde. Il porte un monde qui est adressé à quelqu'un, un autrui. Il établit un dialogue.

Mais Ricœur souligne que ces traits qui constituent le discours en tant qu'événement « [...] n'apparaissent que dans le mouvement d'effectuation de la langue en discours [...] » (2013, P. 58). C'est dans cette dynamique qu'apparaît le second pôle constitutif du discours, le sens. Il parle d'ailleurs de couple événement-sens, car « Si tout discours est effectué comme événement, tout discours est compris comme signification. Ce n'est pas l'événement, dans la mesure où il est fugitif, que nous voulons comprendre, mais sa signification qui demeure. » (Ricœur, 2013, p. 58). Pour le dire autrement, les « Confessions » suscitent notre intérêt, car, elles dévoilent une signification qui demeure actuelle et qui peut nous aider. Les événements narrés par De Quincey datent d'un temps révolu, et c'est le sens que ces références contiennent qui est recherché. Le texte se laisse recontextualiser par la lecture. Sa signification est affranchie à l'égard de l'auteur et s'adresse à toute personne sachant lire.

Or du fait de cette autonomie du discours vis-à-vis de son auteur, la distanciation est inhérente au texte, elle n'est pas une production méthodologique. « [...] elle est constitutive du phénomène du texte comme écriture ; du même coup elle est aussi la condition de l'interprétation ; la *Verfremdung* (distanciation) n'est pas seulement ce que la compréhension doit vaincre, mais aussi ce qui la conditionne. Il y a alors un rapport moins dichotomique et plus complémentaire entre objectivation et interprétation. » (Ricœur, 2013, p. 67).

Ricœur insiste sur la distinction entre le sens et la référence du discours quand il est écrit. Le sens est un objet idéal et propre au discours. La référence est quant à elle son rapport à la réalité. Le discours s'applique à la réalité et exprime le monde. Il renvoie à l'homme et ses intentions. Lorsque le discours est écrit et devient texte, il devient fiction et fait alors référence, non plus à la psychologie de l'auteur, mais à une référence plus large, à l'être-au-monde. Ce point est important et Ricœur la nomme référence de second degré. « [...] interpréter, c'est expliciter la sorte d'être-au-monde déployé devant le texte. » (Ricœur, 2013, p.70). Selon lui, le texte propose une possibilité de monde distant de la réalité quotidienne dans lequel nous pouvons nous projeter. La fiction est alors un chemin privilégié pour redécrire la réalité. Ce type de distanciation herméneutique peut être, par exemple, caractérisé dans la tragédie. Le monde d'un texte tragique recrée une réalité en atteignant son essence la plus profonde (Ricœur, 2013, p.71). Nous verrons cela dans les Confessions puisqu'elles aussi sont une redescription de la réalité. Détaché de son auteur, le récit fait davantage que porter un monde à part entière, pour Ricœur, il fait fonction de

médiation et affecte le lecteur qui peut se comprendre devant l'œuvre. Il y a trois moments distincts : l'acte de dire ; ce qui est effectué en disant ; et pour finir, ce que crée le fait de dire. Ce troisième niveau de l'acte du discours est fondamental, il correspond à la stimulation provoquée par le texte. Ce troisième temps, l'acte perlocutionnaire, agirait non pas par reconnaissance de l'intention, mais par l'appropriation, la manière dont l'œuvre affecte le lecteur (Ricœur, 2013, p.60).

C'est dans ce thème qu'apparaît la subjectivité du lecteur dans la manière dont il va s'approprier ce monde que l'œuvre déploie. En aucun cas il ne s'agit de s'approprier des intentions qui seraient cachées en arrière du texte. Le monde de l'œuvre est déployé et se laisse voir. « Dès lors comprendre, c'est se comprendre devant le texte. Non point imposer au texte sa propre capacité finie de comprendre, mais s'exposer au texte et recevoir de lui un soi plus vaste [...]. La compréhension est alors tout le contraire d'une constitution dont le sujet aurait la clé. Il serait à cet égard plus juste de dire que le soi est constitué par la « chose » du texte. » (Ricœur, 2013, p. 73). En d'autres termes, je me comprends et me constitue par le texte, dans l'herméneutique du récit. Pour nous il s'agit ici d'un « je » académique, dont la situation est déterminée par le contexte disciplinaire d'études universitaires de psychologie. Cela implique que nous allons vers les « Confessions » avec des préjugés théoriques (par exemple la mise en forme du document) et des questions avec lesquelles nous plongeons dans le texte. Ce « je », donc, dans la thèse, n'est pas un « je » privé et personnel, intime et pleinement subjectif, mais un « je » concrètement situé par la situation d'interlocution dans laquelle nous nous trouvons.

À ce moment-là, l'interprétation herméneutique intervient dans une triade composée par la situation, la compréhension et l'interprétation. L'être est dans le monde, en situation et il comprend, il s'oriente dans un mouvement d'explicitation de cette compréhension. Il interprète. Avec cette triade, le texte devient une dimension fondamentale de la subjectivité du lecteur. « Lecteur, je ne me trouve qu'en me perdant. » (Ricœur, 2013, p. 74). Ceci signifie qu'en lisant, je me détache du monde quotidien, je plonge dans le texte, et en retour, grâce à la distance que cela induit par rapport au monde du quotidien, je me comprends différemment. Les enjeux de mon quotidien peuvent être mieux compris dans ce double mouvement de désappropriation et d'appropriation.

Toutefois, cette herméneutique n'est pas une fin en soi. Comme nous venons de le voir, l'œuvre littéraire ne fait pas que redécrire un monde, elle est également corrélatrice d'un soi qui interprète. Le texte renvoie à un sujet qui interprète et comprend dans le texte son propre rapport au monde. Voyons donc comment

l'Homme peut parvenir à se comprendre devant l'œuvre, à dialoguer avec elle. De quelle manière une herméneutique des « Confessions d'un mangeur d'opium anglais » pourra-t-elle, concrètement, aider à comprendre les impasses réflexives et surtout cliniques rencontrées avec nos patients ? Comment interpréter ?

2.4 L'art du dialogue interprétatif

Un texte, un problème, toute situation peuvent être compris spontanément et peuvent également être étudiés de manière scientifique. La méthodologie scientifique a pour principale spécificité de rechercher à interpréter le monde avec la plus grande objectivité possible. Or, lorsqu'il s'agit d'herméneutique cet effort de distanciation est pensé autrement. La recherche n'implique plus une mise à distance de l'individu, mais l'engagement dans une dialectique. En herméneutique, la distanciation est pensée sur le modèle du dialogue (Gadamer, 1960) et du texte (Ricœur, 1983). Les confessions de De Quincey, en tant que fiction, permettent à l'herméneute d'être introduit dans son monde vécu. Son récit, parce qu'il est autobiographique, ancre la fiction dans le réel.

C'est une opportunité pour élaborer, non pas de nouvelles théories et concepts, mais pour éclairer la vie concrète de cet opiomane. Cette distanciation n'est pas aliénante, car elle implique nécessairement la subjectivité de l'interprète et le détour par l'étranger – ici il s'agit du texte. C'est dans l'échange entre notre point de vue et celui amené par le récit que la problématique de la conduite addictive sera mise en perspective. En herméneutique, donc, c'est l'œuvre qui provoque et stimule l'expérience, invite au voyage et fait voir.

La complexité de cette démarche, qui incite à parler d'art de l'interprétation, réside précisément dans le délicat positionnement du chercheur. Il doit prendre en considération sa propre subjectivité sans pour autant tomber dans un subjectivisme stérile. Le point de vue du chercheur ne devra pas submerger celui amené par le texte étudié. Comme lors d'une rencontre, amicale ou même clinique, l'intention tend vers un dépassement de soi pour aller vers un monde commun accessible uniquement dans l'altérité. Comme souligné dans la partie précédente, le lecteur va vers l'œuvre et se laisse surprendre par elle.

Avec la démarche herméneutique ce sera donc avant tout une attitude que nous allons adopter. Selon, Schleiermacher (1987), la compréhension doit être voulue et recherchée dans une posture bien particulière, car il ne s'agit pas d'un acte spontané. Le chercheur s'engage dans une attitude consciente

qui consiste en un effort d'« aller vers » le thème qui l'intéresse afin de le comprendre. Nous entendons par là une approche dépourvue d'hypothèses préétablies.

L'absence de formulation « d'hypothèses préétablies » ne signifie pas que les questions de recherche n'ont aucun enracinement et aucune orientation. La différence qui est à faire est plutôt entre les « hypothèses » au sens scientifique de l'expression et les « préjugés » au sens herméneutique de l'expression. La fonction constitutive des « préjugés », en herméneutique, permet à la recherche de s'inscrire dans un dialogue, d'être située et orientée dans l'histoire, de se donner des limites. Les « préjugés » sont le point à partir duquel l'œuvre sera appréhendée. De l'interprétation est sensée émerger une mise en perspective de ce point de vue pré-jugé. Le premier préjugé de toute herméneutique est le langage, il est le support de l'herméneutique. Ajoutons que ce travail s'inscrit dans la continuité de la pratique clinique en addictologie et de réflexions passées sur le sujet. Ce point constitue un second « préjugé », auquel il faut ajouter l'approche existentielle. Cette dernière établit une sorte de trait d'union entre clinique et recherche dans cette tentative de mise en mot de la condition humaine. Sans pour autant être conclusif sur la compréhension que nous aurons de l'œuvre, ces préjugés sont déterminants pour notre entrée en relation avec le récit, De Quincey, son monde et sa dynamique dans le monde. Il s'agit donc avant tout de l'initiation d'un mouvement dialectique, car pour Gadamer comprendre c'est comprendre autrement (Dutt, 1998, p. 40).

Avec le dialogue Gadamer nous fait comprendre l'intérêt de la participation à un événement, dans lequel nous allons tendre vers une « fusion des horizons » (1960). Il entend par là que la compréhension met en œuvre la conjugaison de l'horizon de l'interprète avec celui de l'objet, ici littéraire. La notion de « fusion » suggère une métamorphose des horizons qui laisse place à autre chose, à un nouvel éclairage (Grondin, 2005). Gadamer précise que l'intention du dialogue serait l'attente, un désir de découverte et d'apprentissage de l'autre. Dans ce travail, notre attente est de découvrir la vie d'un opiomane qui s'est libéré de l'opium et d'apprendre de cet échange en nous laissant surprendre – car personne ne sait ce qui va émerger d'une conversation à l'avance. La compréhension viendra alors d'un mouvement de va-et-vient entre l'œuvre, notre sensibilité et nos connaissances théoriques. Cet acte permettra d'appréhender ce que toute œuvre figure : le monde dans sa dimension sensible.

L'œuvre propose une manière d'habiter le monde, elle a un pouvoir référentiel, une capacité à décrire une façon d'être. C'est ce qui fait le sens de l'œuvre, et ce qui nous permet de la comprendre (Ricœur, 2013,

p. 9-10). Dans ce sens, le dialogue avec l'œuvre, parce qu'elle a ce « pouvoir référentiel », est un moyen de « comprendre autrement » la problématique de l'addiction, de lui apporter un sens nouveau. C'est donc par cette démarche que notre point de vue de départ sera mis en perspective. Et Paul Ricœur explicite clairement la mise en pratique de ce type de dialogue dans le Tome trois de « Temps et Récit » (1985).

2.5 Une herméneutique des « Confessions d'un mangeur d'opium Anglais »

L'œuvre textuelle fait médiation entre la vie quotidienne pratique et sa refiguration par le lecteur. Ainsi, selon Ricœur, le lecteur est l'opérateur qui assume, par la lecture, l'unité du parcours herméneutique qu'il caractérise par trois phases ; une phase de pré-compréhension, une seconde de médiation et une dernière de « passage à l'action » (1983).

Dans cette première phase dite de « pré-compréhension du monde de l'action » s'enracine l'intrigue de l'œuvre littéraire. Autrement dit, le lecteur, lorsqu'il commence à lire un livre, le fait avec un ensemble de connaissances et d' *a priori*, et ce, « Quelle que puisse être la force d'innovation de la composition poétique dans le champ de notre expérience temporelle » (Ricœur, 1983, p. 108). Comprendre une histoire nécessite, comme vu avec les préjugés (Gadamer, 1960), de comprendre à la fois le langage de l'auteur et la tradition culturelle dans laquelle s'enracine les intrigues. Car si l'action peut être racontée, « c'est qu'elle est déjà articulée dans des signes, des règles, des normes : elle est toujours *symboliquement médiatisée*. » (Ricœur, 1983, p. 113). La littérature serait incompréhensible sans cette pré-compréhension.

Une phase de médiation suit cette pré-compréhension. Elle fait lien entre des événements individuels et une histoire prise comme un tout. Dans notre cas, la médiation correspond au lien entre les différentes scènes narrées par De Quincey et le sens global de ses « Confessions ». En outre, la mise en intrigue, sa quête de sens de son opiomanie permettrait, selon Ricœur, de composer ensemble des éléments qui semblent *a priori* hétérogènes. Et cette médiation se ferait même pour des événements séparés temporellement, car elle combine un temps chronologique – la dimension épisodique du récit – et un temps non chronologique – la dimension subjective du narrateur – qui consiste à « prendre-ensemble » les actions de détail et à en tirer une unité temporelle (Ricœur, 1983, p. 129). Nous verrons d'ailleurs que De Quincey explicite clairement cette phase de médiation en disant aux lecteurs qu'il lie des événements séparés temporellement.

La troisième et dernière phase identifiée par Ricœur marque l'intersection de l'univers du texte avec celui du lecteur. C'est à cet endroit que se situe le travail de la thèse. Il s'agit d'une part, du monde de De Quincey et du contexte de ses confessions et, d'autre part, de notre situation de lecteur et d'interprète. C'est-à-dire une situation académique, disciplinaire, théorique, etc. Ici s'effectue la rencontre du monde configuré par l'œuvre et du monde réel, dans lequel l'action effective se déploie. Lorsqu'il « est restitué au temps de l'agir et du pâtir », le récit prend son sens (Ricœur, 1983, p. 136). L'acte de lecture est ainsi un acte de médiation, l'opérateur ultime qui marque « la refiguration du monde de l'action sous le signe de l'intrigue. »

Selon Ricœur, nous avons donc dans l'herméneutique d'une œuvre littéraire, d'un côté les paradigmes qui structurent les attentes du lecteur et fournissent des lignes directrices pour sa rencontre avec l'œuvre, et d'un autre côté, l'acte de lecture qui actualise et recontextualise le récit de manière passive ou créatrice. Le texte devient donc œuvre dans l'interaction entre texte et récepteur. Il devient œuvre par le lecteur. De fait, comme vu précédemment, l'herméneutique vise « moins à restituer l'intention de l'auteur en arrière du texte qu'à expliciter le mouvement par lequel un texte déploie un monde en quelque sorte en avant de lui-même » (Ricœur, 1983, p. 145). Ce monde des « Confessions », c'est celui que nous allons tenter d'articuler avec notre quotidien en addictologie.

La lecture permettra alors de franchir « l'abîme » qui nous sépare du monde décrit par De Quincey. Car si les textes sont faits de descriptions, le monde du texte se manifeste au-delà des descriptions. Ce monde est une référence métaphorique. Elle permet, toujours selon Ricœur, que soit libérée une capacité de référence à des aspects de notre être qui ne peuvent pas être dits directement. D'ailleurs, De Quincey précise qu'il retrace les souffrances de sa jeunesse pour que le lecteur puisse mieux s'imprégner de son vécu d'homme devenu mangeur d'opium. Ici se déploie l'apport des œuvres de fiction. Elles ont une grande part dans l'élargissement de notre « horizon d'existence », car « elles dépeignent la réalité en l'augmentant de toutes les significations qu'elles-mêmes doivent à leurs vertus d'abréviation, de saturation et de culmination, étonnamment illustrées par la mise en intrigue » (Ricœur, 1983, p. 149).

C'est en ce sens qu'une œuvre peut prendre part à notre compréhension du phénomène de l'addiction. L'herméneutique de l'œuvre est une voie d'accès au monde de De Quincey. Elle permettra d'être au plus près des phénomènes que les professionnels de la santé côtoient au quotidien. L'effort de re-description de l'œuvre, des impasses sur lesquelles avait buté la réflexion, n'apportera pas de réponse spéculative à

la problématique. Ceci ne fera pas non plus disparaître le problème, mais aidera à le voir autrement. Et cette nouvelle description permettra de distinguer des « aspects jusqu'alors confondus, de préciser les points où se noue la difficulté (Ricœur, 2013, p. 9). Dans les faits, cela signifie que lors de l'étude de l'œuvre, notre attention sera retenue par certains moments qui, à nos yeux, sont caractéristiques. De cette « écoute » attentive, nous tenterons, avec l'aide de différents travaux de recherche, de dégager les enjeux relatifs à ces événements narrés par De Quincey. Ce qui nous intéresse dans le texte est ce qui s'articule dans la singularité de De Quincey. Mais comme le dit Gadamer, cette « [...] connaissance historique n'est pas intéressant parce que c'est singulier, mais parce que c'est l'humain » (1998, p. 40). Il s'agit d'une thèse de psychologie, ce qui signifie qu'elle s'attache à une histoire de vie spécifique pour comprendre autrement la condition humaine. Ce mouvement constituera le passage de l'intime vers une compréhension élargie, dans un sens anthropologique, des « Confessions » au travers d'une description conjointe de la mise en intrigue et de notre vécu de lecteur.

Ainsi, nous allons voir ce que dit l'œuvre de De Quincey du phénomène d'addiction, notamment du point de vue de la temporalité et du rythme, dans une perspective existentielle. L'ouvrage étudié est une édition bilingue des « Confessions d'un mangeur d'Opium anglais » (1964). Cette version contient une partie des « Suspiria de profundis » que De Quincey écrit comme une suite à ses « Confessions ». Le choix de la version bilingue s'inscrit dans l'idée d'être au plus près du vécu de l'auteur par une saisie du sens premier de ses mots. Nous ne ferons toutefois pas référence directement au texte anglais dans ce travail.

CHAPITRE 3

UNE EXISTENCE A LA MARGE

Rappelons la citation introductive : « Comment un être raisonnable en est-il venu à se soumettre de lui-même à ce joug de misère, à encourir volontairement une servitude aussi humiliante, à se charger sciemment de cette chaîne aux septuples tours ? » (1964, p. 91). Voilà comment Thomas De Quincey s'interroge sur sa condition et reconnaît clairement que l'addiction serait une déchéance, un problème et une voie difficile et souffrante. Il raconte à partir de son enfance son parcours d'opiomane, des plaisirs qu'il procure aux souffrances qu'il lui infligea. Il fait cela anonymement – il signe son premier manuscrit X. Y. Z. – à une époque où la vente de cette substance était courante en pharmacie, mais où la consommation récréative, bien que populaire, était taboue.

De Quincey se dit dépendant à l'opium depuis l'âge de vingt-huit ans et tente de donner un sens à son comportement en partant de sa condition, bien avant le début de sa consommation d'opium. Il prend le lecteur à témoin et retrace sa vie afin, dit-il, de donner un aperçu de son monde et sa manière de vivre. De plus, le questionnement est personnel, mais il le comprend comme une étude de l'Homme opiomane. Tout au long du texte il alterne entre la première et la troisième personne. Il plonge dans son passé et prend de la distance avec son comportement, à la manière d'un narrateur chercheur, il s'interroge. De cette double posture, De Quincey présente sa vie et ce sujet qui l'a tourmenté quotidiennement pendant de longues années. Il ne comprend pas pourquoi il se met dans une telle condition de « servitude libre » envers cet extrait de fleurs de pavot.

Cet usage serait porteur de sens pour lui, car il s'interroge sur le fondement de son attitude vis-à-vis de cette substance. Cela lui permettrait *a minima* de vivre son quotidien avec ses douleurs⁶. Selon ses dires, la vie était bien moins supportable sans cette prise quotidienne, qui l'aidait à endurer sa souffrance, peut-être même à s'en extraire. Par contre, lors de ses diverses périodes de diminution de consommation, il éprouvait « les tourments d'un homme qui passe d'un mode d'existence à un autre » (De Quincey, 1964, p. 279). L'opium affectait donc l'existence du mangeur dans tout son être, aussi bien au plan physique que psychique. En ce sens, son addiction renvoie à un phénomène existentiel étant donné que l'unité du vécu physique et psychique est centrale dans son exposé. La psychologie du mangeur d'opium est ainsi une

⁶ Il évoque l'évolution de sa consommation en fonction de ses douleurs physiques tout au long de l'ouvrage.

psychologie incarnée. De Quincey vit son histoire dans et avec le monde. Aucun clivage sujet/objet pour l'auteur qui se présente comme un être en relation avec le monde : un être-au-monde et non un *ego* isolé (Hoeller, 1986; May, 1958). En outre, lorsqu'il dit être passé « d'un mode d'existence à un autre », il incite à prendre en compte sa psychologie dans le temps, dans la dynamique de son devenir.

Remarquons également que son discours donne une place importante à ses rêves, notamment à propos des souffrances liées à l'opium. De Quincey intègre sa vie rêvée au phénomène d'addiction et déclare que ses rêves furent la cause directe de ses souffrances les plus aiguës (1964, p. 247). Sa vie onirique semble alors devoir être prise en compte au même titre que son état de veille. Elle serait une voie d'accès privilégiée pour comprendre son vécu, comme lorsqu'il remarque que ses rêves « s'accompagnaient d'une angoisse profonde et d'une sombre mélancolie » qui perdurait à l'état de veille. Veille et sommeil ne seraient jamais totalement séparés (Binswanger, 1971). D'ailleurs, il associe ses rêves aux périodes de crise d'opiomanie.

De plus, parmi les descriptions qu'il fait de son mouvement d'émancipation, un certain nombre d'éléments orientent vers la notion de dette (De Visscher, 2016). En effet, tout au long de son discours De Quincey offre un accès à aux affects qu'il vécut dans certaines de ses relations marquantes. Il présente notamment un fort sentiment de culpabilité : « [...] je devrais comparaître en personne au tribunal » (De Quincey, 1964, p. 231). C'est « l'oppression d'un crime inexpiable » qui l'accable (De Quincey, 1964, p. 273) et il invite le lecteur à l'épargner : « Soyez assez généreux pour que je ne souffre pas dans votre estime [...] » (De Quincey, 1964, p. 209). À cette culpabilité, s'ajoute l'angoisse d'être rejeté dans des abîmes et une humeur mélancolique. Ces ressentis décrits par De Quincey caractérisent la teinte mélancolique de son monde (Tellenbach, 1979). Comme l'ont souligné Pinna, Paulin et Védie (2004), bien que ce terme ait disparu des nosographies actuelles, il demeure une source d'inspiration fertile. Comment comprendre alors ces propos ? De quel crime s'agit-il ? De quelle dette doit-il s'acquitter ? Que signifie cette servitude à l'opium teintée d'une atmosphère mélancolique ? Tel est le fil conducteur que nous suivrons lors du cheminement de l'œuvre.

3.1 Rencontre avec un mangeur d'opium

En nommant son récit « Confessions d'un mangeur d'opium anglais », De Quincey invite à découvrir une intimité secrète qui semble emplie d'aventures frôlant le scandale. Ce titre, bien qu'il suggère, par l'emploi du terme « confession », que l'auteur ait transgressé, laisse toutefois peu entrevoir qu'il payera ses « péchés » de confesseur au prix fort. Ceci sera dévoilé dans l'autobiographie puisque, pour le moment, nous ne connaissons pas cet homme. Dans quel contexte vit-il? Que disent les « racines profondes de son horreur » de l'addiction? Ces interrogations orientent le premier contact avec l'auteur. Au cours de cet aperçu général de l'œuvre, les points ayant particulièrement retenu notre attention seront présentés puis explorés en détail par la suite.

3.1.1 Une vie

Ce « petit homme chétif » doté d'une « énergie véritablement surprenante » naquit à Manchester – en Angleterre – le 15 août 1785. Fils d'un riche négociant en textile, il était le cinquième d'une famille de huit enfants. Sa mère était, selon ses dires, une femme remarquable, mais dure et stricte dans son éducation. Son père possédait, outre une bonne situation financière, une certaine culture et une bibliothèque bien fournie. Ceci permit au petit Thomas d'être, dès son plus jeune âge, initié aux grandes œuvres de son pays (De Quincey, 1964). Chose rare à une époque où moins de soixante pour cent de la population savait lire et où l'accès aux imprimés – journal, roman, poésie, etc. – était difficile (Bensimon, 2001). Cet héritage culturel sera malheureusement le seul qu'il aura de son père, victime de la tuberculose alors que le jeune De Quincey avait huit ans. Ce décès fit suite à ceux de deux de ses sœurs, dont une qu'il affectionnait particulièrement.

Il fut confronté à la mort dès son plus jeune âge et dit avoir vécu une enfance assez solitaire. Nous apprenons dans la traduction commentée que fit Baudelaire des « Confessions » (1966) que De Quincey préférait rester seul ou avec ses sœurs, dormant même avec elles, loin de l'agitation, de l'injustice et de la pauvreté. Il se tenait ainsi loin du « monde », pour rester au sein de la sphère familiale et protectrice. Les câlineries maternelles qu'il obtint de ses sœurs furent d'ailleurs, selon lui, une chance. Il y trouvait peut-être une affection qui lui faisait défaut. Quant à ses moments de solitude, il les passait à lire, se cultiver et rêver. Il considère d'ailleurs sa vie comme celle d'un philosophe et dit que dès sa naissance il fut « [...] destiné à être un intellectuel; et intellectuels, au sens le plus élevé du terme, ont été mes occupations et mes plaisirs, depuis le temps même où je fréquentais l'école » (De Quincey, p. 83). Par exemple, lorsqu'il avait un moment pour lui, il s'amusait à traduire le journal à haute voix en grec. Ceci lui permit de savoir

le lire et l'écrire dès l'âge de treize ans, puis à quinze ans de composer « des vers en mètre lyrique » et de pouvoir converser couramment sans difficulté dans cette langue.

Par la suite, le jeune De Quincey parvint à mettre son expérience précoce de la solitude à profit en brillant au niveau scolaire. Ses compétences lui permirent en effet d'aller étudier à l'université à Oxford, mais ce n'est qu'après une période de plusieurs mois d'errance et de famine – résultant de sa fugue du collège – qu'il put rejoindre cet établissement. Au cours de ce cursus universitaire il fit sa première expérience de l'opium pour soulager une rage de dents. Toutefois, malgré ses aptitudes scolaires, il n'aurait pas fini ses études, ne passant pas ses examens, et partit s'installer dans la région des lacs – dont plusieurs auteurs reconnus de l'époque étaient résidents – pour vivre une vie de « gentleman » studieux. Il effectuait des études philosophiques et travaillait pour divers journaux. Il se maria avec Margaret Sympson, fille d'agriculteur, qu'il rencontra dans cette campagne du nord de l'Angleterre. Le couple et leurs enfants (huit au total en 1832) connurent des périodes de misère et de détresse financière. Ces difficultés les contraignirent à déménager plusieurs fois, et c'est d'ailleurs durant une période où il se cachait de ses créanciers, dans un appartement londonien, que De Quincey écrivit les « Confessions ». Paradoxalement, c'est en se cachant, seul, qu'il entama ses confessions. Ses problèmes bancaires, l'auteur les explique en partie par sa difficulté à être autonome dans les tâches administratives et par son incapacité à finir ses travaux. Cette faiblesse étant due, selon ses dires, à ses prises d'opium quotidiennes. En effet, à partir de l'année 1812, De Quincey connut sa première « crise d'opium » et en consomma, dès lors, d'importantes doses chaque jour. Dans ce contexte, l'ingestion de laudanum⁷ ressemble à une sorte de repli en dehors du monde et peut être même une forme de fuite face à ses responsabilités.

Concernant la première crise, elle survint dans un contexte particulier. Durant l'année 1812, il eut une période de « dépression morale » à la suite d'un événement douloureux qu'il n'explique pas (De Quincey, 1964, p. 209). Selon lui, le fait a peu d'importance et le détailler ne serait d'aucune utilité pour comprendre la crise – prise quotidienne et démesurée d'opium. L'événement aurait été l'occasion permettant la survenue de la crise. Son humeur dépressive était accompagnée de douleurs physiques – à l'estomac – et de la réapparition de ses anciens rêves – de jeunesse. Son vécu lui étant devenu insupportable, il augmenta drastiquement sa consommation de laudanum pendant les trois années qui suivirent. Puis, un beau jour, « d'un seul coup, et sans grand effort » il diminua par huit sa ration journalière : « Instantanément, et

⁷ Teinture alcoolique d'opium.

comme par magie, le nuage d'intense tristesse qui pesait lourdement sur mon cerveau, se dissipa en un seul jour [...] » (De Quincey, 1964, p. 215). Ce serait donc « comme par magie » que l'auteur aurait surmonté sa première crise. Il restait néanmoins un consommateur quotidien, mais était passé de huit mille gouttes journalières à mille. Il connut quatre autres périodes de « crise d'opium » mais, dans ses « confessions » de 1821, il mentionne seulement les deux premières qu'il avait vécues, les suivantes étant postérieures. Il en laissa un témoignage dans la réédition de ses « Confessions » en 1856, qui contient une rétrospective de la suite de sa relation de dépendance à l'opium. « L'écheveau maudit se dévide » et « Levana et la mère des douleurs »⁸.

Au regard de son histoire de vie, nous voyons donc que De Quincey a vécu des événements difficiles ; que ce soit du fait de sa confrontation précoce à la mort ou de ses affections physiques, cet homme à la plume aussi sensible que dure, passe de la romance à la démonstration justifiée. Il critique ouvertement le corps scientifique (médical) puis confie ses mémoires jouissives et souffrantes afin d'éclairer sur la relation de l'homme avec l'opium. Il fait cela avec de rigoureuses descriptions et une constante explicitation de ses intentions. Sa sensibilité, qui semble s'effacer derrière ses protestations et autocritiques, nous touche d'autant plus qu'elle semble avoir affecté son style d'écriture. Il emploie l'ironie comme « instrument d'une rédemption et expression d'un profond Malaise, une façon de se mettre en avant comme de s'effacer totalement » (Lochot, 2014, p. ii). L'ensemble de ces éléments fait des « Confessions d'un mangeur d'opium anglais » un témoignage méthodique et sensible de son vécu. Celui d'un homme sans père et en quête de liberté, qui fait part de ses oscillations entre richesse et pauvreté. Entre le manque d'argent et son sentiment de puissance intellectuelle, il éprouve des difficultés à finaliser ses entreprises, à faire face aux limites qu'il rencontre.

3.1.2 Une œuvre

De son point de vue, le texte a un but de santé publique : s'éclairer sur son propre comportement et en même temps sur celui de l'opiomane en général, sur les effets que peut avoir cette substance sur l'être humain. En d'autres termes, dans ses confessions il s'intéresse à sa singularité historique parce que cela parle de l'humain⁹. Il le fait parce que, d'après ses dires, les auteurs d'ouvrages médicaux sont des

⁸ Ces deux textes font partie de la version de l'œuvre étudiée

⁹ D'une certaine manière et comme souligné par Gadamer en 1998 (p. 40), notre démarche est similaire à la sienne. Nous étudions son histoire parce ce qu'au travers de ces événements singuliers, c'est le vivant et plus particulièrement l'humain qui se manifeste.

adversaires de l'opium et n'en rendent pas compte comme il se doit à la population. Cette ambition exposée dès les premières pages du récit donne le ton de l'ensemble de l'œuvre. Il justifie chacune de ses déclarations par un souci de précision. C'est dans cette optique qu'il commence ses « confessions » en narrant « les souffrances de jeunesse » qu'il vécut et qui furent, selon lui, à l'origine de sa rencontre avec celui qui « détiens les clefs du paradis [...] » : l'opium (De Quincey, 1964, p. 201). A la suite de ces « Confessions préliminaires », il conte « Les plaisirs de l'opium », puis fait une « introduction aux souffrances de l'opium » avant de les dévoiler dans « Les souffrances de l'opium ». Après cet exposé, il rapporte la suite de son histoire de vie dans un chapitre intitulé « L'écheveau maudit se dévide ». Cette partie retrace le quart de siècle qui suivit la première publication des « Confessions ». Et il finit le récit en situant son existence dans son rapport à différentes formes de souffrance dans le chapitre « Levana et les mères des douleurs ». Tous ces chapitres seront étudiés en détails dans le présent travail. Mais avant d'en effectuer une analyse approfondie, nous allons présenter une synthèse de l'anamnèse qu'il expose dans son récit. Cette dernière fera office de point d'ancrage à la suite de notre travail.

L'ensemble de cette œuvre est intéressant mais notre attention fut, dans un premier temps, particulièrement retenue par l'exposition qu'il fait de sa sensibilité dans les relations sociales, et ce, dès ses « Confessions préliminaires ». Il déclare par exemple être fier, lorsqu'un de ses maîtres n'est pas avare de compliments envers lui : « [...] cet enfant pourrait haranguer une foule athénienne mieux que nous ne saurions, vous et moi, parler à une foule anglaise » (1964, p. 97). Dans un autre registre, sa sensibilité et son exigence semblent touchées tout autrement par d'autres maîtres. Selon lui, un de ses enseignants était bien inférieur à lui. « Il est déplorable pour un enfant d'être, et de se savoir, de beaucoup supérieur à ses professeurs sous le rapport soit des connaissances, soit des facultés intellectuelles » (De Quincey, 1964, p. 97). Dans ces deux extraits, l'auteur expose sa perception de relations qui l'ont marqué. Tout au long de la narration, il montre comment ses relations l'ont affecté et comment sa manière d'appréhender les rapports avec autrui, notamment les figures d'autorité, orienta toute sa vie, à commencer par sa fugue.

C'est effectivement une impasse relationnelle avec un adulte qui l'incita à faire ces premiers pas d'homme « libre ». Il s'agissait d'une liberté bien particulière puisqu'il fugua et ceci introduit le récit des « souffrances de [sa] jeunesse » (1964, p. 95). Il explique qu'après le décès de son père, il fut confié aux soins de quatre tuteurs. Les trois premiers ayant donné toute autorité au quatrième, il dut négocier avec ce dernier pour arriver à ses fins, c'est-à-dire aller directement à l'université et quitter le pensionnat de Manchester précocement. Seulement cet homme était, aux yeux de notre mangeur d'opium en devenir, têtue, hautain

et ne supportait pas qu'on remette en cause son autorité : « [...] ce qu'il exigeait, c'était une soumission inconditionnelle » (De Quincey, 1964, p. 99). La soumission étant inenvisageable pour le jeune De Quincey, il décida, pour l'avènement de sa dix-septième année, de s'enfuir du pensionnat. C'est ainsi qu'aussi rêveur que déterminé, il prit la route avec un volume de poésie dans une poche, des pièces d'Euripide dans l'autre, quelques effets personnels et « la Providence pour guide » (De Quincey, 1964, p. 107).

Le point que De Quincey identifie comme celui de départ de ses souffrances serait alors lié à une question de soumission ou, pris en sens inverse, une question de liberté. Ce mouvement marque symboliquement une sorte de désaffiliation, une sorte de refus ou de difficulté à s'inscrire dans la succession générationnelle. Il n'accepte pas l'autorité accordée par la société à ce tuteur. Cette question est d'ailleurs la problématique centrale de son ouvrage – la servilité volontaire d'un individu à une « chaîne aux septuples tours ». La Providence, que De Quincey présente comme son guide, l'aurait alors reconduit, bien des années après sa fugue, vers des enjeux relationnels de soumission servile, de dépendance, analogues à ceux de sa jeunesse. Car en suivant la providence, le brillant helléniste devint dépendant au laudanum et le resta pendant la majeure partie de sa vie. L'articulation existentielle des contraires que sont liberté/dépendance se place ici au cœur de la recherche.

Cependant, avant la soumission à l'opium, l'auteur fut confronté à d'autres problématiques. Après sa fugue, il dit avoir connu, pendant un certain temps, une vie paisible faite d'errances, dans plusieurs contrées du nord du Pays de Galles. Celles-ci le conduiront à s'installer dans une petite maison au loyer modeste à Bangor. Cette halte confortable qui, selon ses dires, aurait pu être un agréable séjour de plusieurs semaines s'arrêta brusquement à cause d'un incident. Il raconte que sa susceptibilité fut heurtée par les propos d'un Évêque, qui lui furent rapportés par sa logeuse, et qui le concernaient indirectement. L'homme de foi, lorsque son ancienne servante lui dit qu'elle hébergeait un jeune homme, la mit en garde contre le grand nombre d'escrocs qui passent par la route sur laquelle se trouve sa maison. De Quincey rapporte avoir été mis hors de lui par ces mots et son impulsivité le poussa à quitter la maisonnée sur le champ. Il déclare avoir réussi, par « des pensées plus sereines », à ne pas aller exprimer directement à l'Évêque ses ressentis. Toutefois, il paya au prix fort cet emportement. En effet, ne retrouvant pas de logement aussi bon marché, il fut rapidement sans le sou; se nourrissant d'un repas par jour et couchant à la belle étoile la plupart du temps.

Les passages précédents montrent un Thomas De Quincey aux prises avec ses ressentis dans des relations dissymétriques vécues comme injustes. Il semble avoir éprouvé des difficultés à se contenir, à refréner ses envies et cette manière d'être le conduisit à la précarité puis, indirectement, à l'opiomanie. Lorsqu'il souligne l'importance de ces événements pour son futur de « mangeur », De Quincey dit peut-être que ce trait de caractère – l'impulsivité – aurait un lien avec sa prise d'opium. Serait-ce cette impulsivité qui rendait son quotidien difficilement supportable sans laudanum? Cette tendance à réagir spontanément affectait-elle négativement sa relation au monde? Quoiqu'il en soit, gardons ce fait à l'esprit pour la suite de notre découverte de l'œuvre¹⁰.

Le fruit de la sensibilité et l'impulsivité du narrateur l'ayant conduit à quitter la maisonnée de Bangor, il devint malgré lui un frugal vagabond. « L'action stimulante exercée sur mon jeune estomac par l'air de la montagne et les marches continuelles ne tardèrent point à me faire cruellement souffrir de ce maigre régime [...], pendant tout mon séjour au Pays de Galles, je vécus de mûres, de baies ou de cueilles, ou de l'hospitalité qu'on m'offrait au hasard de ma route [...] » (De Quincey, 1964, p. 115). Cet épisode de l'existence de l'auteur fut marqué par de brèves rencontres. À ce moment-là, sa manière d'être en relation n'impliquait pas de réel engagement, simplement de la légèreté. Puis, par des moyens qu'il n'exprime pas, à la suite de cette période de vagabondage gallois, De Quincey réussit à gagner Londres. « C'est alors que commence la dernière phase de mes longues souffrances [...] » (De Quincey, 1964, p. 119).

Ce séjour londonien ne dura que quelques mois mais, au moment d'écrire ses « Confessions », il en portait encore les stigmates. En effet, il était sans argent et vivait dans une maison abandonnée qui abritait une pauvre enfant solitaire et occasionnellement un homme qui lui donnait de quoi manger. Cette période fut terrible pour le jeune homme en quête de liberté et d'éducation. Il confie avoir vécu d'atroces souffrances à cause du froid hivernal et de la faim, notamment au niveau de l'estomac – nous verrons d'ailleurs que ces douleurs stomacales seront présentes tout au long des « Confessions » et orienteront l'ensemble de la thèse. Dans ce contexte, il parvenait difficilement à rester éveillé, le jour il vacillait entre sommeil et veille, la nuit il ne pouvait fermer l'œil et lorsqu'il était emporté par le sommeil, il faisait de bouleversants cauchemars. De Quincey dit même que, par moment, pour faire abstraction de sa condition il se raccrochait à sa fonction de « protecteur » de la petite fille. Il évoque également la relation qu'il entretenait avec une belle-de-jour qui lui aurait sauvé la vie. Leur relation fut si marquante qu'il narre avec nostalgie

¹⁰ Cela rappelle que plusieurs travaux (Bodnar, 2018; Zilberman et al., 2018) et le DSM 5 (2013) identifient l'impulsivité comme une caractéristique présente dans les conduites addictives

leur dernière rencontre et le futur commun qu'ils n'ont pu connaître. Sa mémoire fut à tel point marquée par cette relation qu'il porta leur histoire prématurément avortée tout au long de sa vie. Ses rêves lui remémoraient la jeune femme. Et cette période londonienne prit fin lorsqu'il parvint, après maintes tentatives, à se faire prêter de l'argent et put enfin réaliser son souhait, aller à l'université. En d'autres termes, il parvint à traverser une période de crise en s'endettant, ce qui symboliquement rappelle la problématique de son autobiographie. L'endettement correspond en effet, à une dépendance envers quelqu'un, à être redevable.

Si ce symbole rappelle la problématique de la dépendance, nous voyons également dans cette période que De Quincey disposait de certaines ressources personnelles. Bien qu'il se considère comme une personne fragile et de faible constitution, le fait d'avoir survécu à l'hostilité de cet environnement montre que le narrateur devait, au contraire, avoir une résistance remarquable. D'autant plus qu'à cette époque, bien que la croissance démographique fût forte, la mortalité était élevée, notamment dans les villes. Dans ces lieux proliféraient des maladies pulmonaires comme la tuberculose (Hobsbawm, 1962). Cette période fut tellement marquante qu'il rapporte que les souffrances physiques et oniriques qu'il vécut en ces moments d'extrême détresse ressurgirent lors de sa première « crise » d'opium en 1812.

Mais le premier usage du laudanum fut, comme exposé précédemment, à visée thérapeutique. De Quincey l'employa pour calmer une cruelle rage de dent en 1804 alors qu'il était étudiant à l'université. Un usage médical qui devint un souvenir indélébile. « Quel bouleversement de l'âme jusque dans ses profondeurs ultimes! Quelle apocalypse de mon univers intérieur! [...] Je possédais une panacée [...] un remède pour tous les maux humains » (De Quincey, 1964, p. 175). Et une fois la visée thérapeutique atteinte, il continua à user du toxique, de manière récréative, pendant huit années. Il explique ce comportement par le fait que l'opium l'ouvrait à un « abîme de volupté divine » et garde un souvenir idyllique de ces premières années de relation à l'opium (De Quincey, p. 173-175). Remarquons que dans cette citation, il associe déjà les extrêmes que lui feront vivre ses consommations d'opium. D'un côté il évoque l'abîme qui renvoie à une image descendante sans fond et de l'autre, la « volupté divine » qui décrit une dynamique ascendante infinie.

Cette période merveilleuse prit fin à la suite d'un événement douloureux – non précisé – qui précipita De Quincey dans sa première « crise » d'opium. Il ressentit de nouveau les « effrayantes irritations de son estomac » qu'il avait connues au cours de sa jeunesse. Ces dernières étaient associées à une vie onirique

fournie, ainsi qu'aux « effets d'une dépression morale » (De Quincey, 1964, p. 209). À ce moment de son existence, l'opium était selon lui le seul remède, la dernière issue possible pour apaiser ses souffrances, pour soulager ses maux. Et sans s'en apercevoir, l'auteur remarque être passé d'un usage thérapeutique à un usage problématique de l'opium. Cette situation paradoxale l'amène à voir l'opium, non plus comme solution, mais comme problème. Après avoir attribué cet épisode à son état de santé moral et physique, il montre que cette crise de trois ans fut causée par le laudanum. Le remède lui aurait permis à la fois de soulager sa douleur et de maintenir sa souffrance, comme si l'opium était ce qui soigne et ce qui blesse.

Ce phénomène décrit par De Quincey correspond au terme grec *pharmakon*, qui désigne ce qui, dépendamment de son utilisation, peut avoir la fonction de « remède » ou de « poison ». Le *pharmakon* n'aurait pas de caractère propre et ses effets peuvent continuellement virer de sens (Le Poulichet, 2011). De là, l'opium apparaît comme un *pharmakon* pour De Quincey, à la fois poison et remède. Grâce à cette substance, il vivrait « la restauration d'une forme d'homéostasie » par une suppression de la douleur physique et morale ; mais dans un second temps, des souffrances ressurgiraient du fait de l'usage de l'opiacé¹¹. Le Poulichet souligne d'ailleurs cette fonction de l'opium en rapportant les propos de Cullen : « L'opium abrite, comme bien d'autres, le plus et le moins, il est à la fois un stimulant et un sédatif. Lorsqu'on l'administre, à nouveau le positif s'inverse et se négative » (2011, p. 489). Et effectivement, l'auteur paraît passer continuellement de l'un à l'autre. Cela renvoie à la narration elle-même qui, en dépit des efforts de l'auteur pour mettre à jour les moments marquants de son rapport à l'opium, n'indique pas clairement un point de changement entre la fonction de remède et celle de poison.

De Quincey lui-même n'aurait pu identifier de point charnière dans cette labilité. Nous savons simplement que la différence est dans son rapport au monde étant donné que la substance reste identique. Remarquons également que ce changement de rapport il le vit seul, sa consommation est solitaire. Il ne suit aucune prescription médicale, il n'a pas de cadre externe accompagnant son usage. Est-ce du fait de cette absence de cadre que De Quincey serait entré dans « l'addiction » ? L'opium lui était à la fois indispensable et intolérable. Il était son compagnon le plus fidèle mais le plaçait dans une impasse.

¹¹ Notons ici que notre référentiel pour différencier la douleur de la souffrance est l'article de Paul Ricoeur « La souffrance n'est pas la douleur » de 1992. Il dit notamment que le terme douleur renvoie à des ressentis localisés dans le corps et que le terme souffrance correspond aux affects ouverts sur le rapport à soi, à autrui. Il précise que douleur pure et souffrance pure seraient des cas limites et que l'une irait rarement sans l'autre.

Désespéré, la dépendance corporelle et psychologique poussait De Quincey à consommer quotidiennement et de manière incontrôlable l'extrait de fleur de pavot.

Mais en reprenant le fil de sa narration, nous voyons qu'il parvint tout de même à sortir de cette impasse, par magie. Un jour, sans effort particulier et d'un seul coup, il s'aperçut d'une diminution par huit de sa consommation journalière. « Instantanément, et comme par magie, le nuage d'intense tristesse qui pesait lourdement sur mon cerveau, se dissipa en un seul jour, [...] » (De Quincey, 1964, p. 215). Aussi surprenant que soit son discours, nous comprenons que sa « dépression morale » serait moins présente à son esprit. Il aurait emprunté une sorte de raccourci, hors de la réalité et du temps, lui permettant de faire l'économie d'un effort de transition d'un état à l'autre. Cependant, s'il dit être sorti de sa première crise, le mangeur d'opium n'est pas rassasié pour autant et continue de consommer quotidiennement le laudanum à raison de mille gouttes par jour. Il ne perçoit plus de problème de consommation à ce moment-là. Pourtant il consomme encore d'importantes quantités d'opium. Il reste dépendant, mais le vit autrement. Il n'est plus en crise. Ce qui différencie les périodes de crise des moments de répit vient essentiellement de son ressenti.

D'ailleurs, cette période de « rémission » ne dura pas et la morosité vint de nouveau colorer le quotidien de De Quincey. Au cours des périodes de dépression morale successives, l'auteur ne parvenait pas à travailler et était « incapable de tout effort suivi » (De Quincey, 1964, p. 243). Ce fut la lecture d'un livre qui le tira de sa torpeur. Cette rencontre littéraire l'éveilla et lui fit ressentir « [...] un plaisir et une joie inconnus depuis des années » (De Quincey, 1964, p. 243). La stimulation inhérente à cette joie l'incita à reprendre ses travaux d'écriture, mais il déchantait au moment d'écrire la préface de son ouvrage. « [...] je me sentis absolument incapable d'accomplir cette tâche » (De Quincey, 1964, p. 245). Car « Le mangeur d'opium ne perd rien de sa sensibilité ou de ses aspirations morales; [...], mais ce que son intelligence conçoit comme possible dépasse infiniment non seulement sa capacité d'exécution, mais même son pouvoir d'initiative » (De Quincey, 1964, p. 245). L'auteur était donc dans une situation où finir ses travaux lui était trop coûteux. Plus précisément, il n'arrivait pas à introduire son propos, à le préfacer. En parallèle, il ne pouvait se résoudre à arrêter de consommer de l'opium. Son incapacité à achever son action, dans la dépression et l'opium, est dépeinte ici.

Il lui fallut attendre « des motifs extérieurs » – comme des demandes pressantes de son entourage – pour qu'il entame sa « lutte » contre l'opium. « [...] ces motifs m'ont fourni un soutien moral que des intérêts

purement personnels pourraient fort bien ne pas apporter à un esprit affaibli par l'opium » (De Quincey, 1964, p. 279). À ce moment-là, il entama un sevrage au cours duquel « [...] même quatre mois après, [il] était agité, convulsé, frémissant, palpitant, complètement brisé [...] » (De Quincey, 1964, p. 277). Les conséquences de son abstinence n'entravèrent toutefois pas sa tentative et il parvint à contrôler sa consommation. C'est sur cette note positive qu'il finit ses « Confessions » en 1821.

Vingt-sept ans plus tard dans la version revue et augmentée de ces dernières, il confia que son impression d'en avoir totalement fini avec l'opium était erronée : « [...] je compris que l'effort qui me restait à accomplir me coûterait infiniment plus d'énergie que je ne l'avais escompté [...] » (De Quincey, 1964, p. 281). La dépendance était encore bien présente, mais lorsqu'un tiers, un éminent médecin lui annonça que son pronostic vital était engagé, il décida « [...] en conséquence, de renoncer totalement à celui-ci [l'opium], dès que je serais libre de consacrer à cette tâche une attention et une énergie sans réserve » (De Quincey, 1964, p. 283). Son ultime bataille avec l'opium commença alors un jour où un « concours de circonstances assez favorable vint permettre pareille tentative » (De Quincey, 1964, p. 283). De Quincey, mangeur d'opium depuis plus de quarante ans, se lança dans une traversée qu'il savait périlleuse. « Ce jour-là, je commençai mon expérience, après avoir, au préalable, décidé en moi-même de ne pas fléchir, mais de « tenir jusqu'au bout » malgré tous les « coups » possibles » (De Quincey, 1964, p. 283). Et en effet, il connut un sevrage souffrant dont l'évocation des symptômes permet de saisir la violence :

[...] une irritabilité et une excitation extrêmes de tout l'organisme; l'estomac [...] accompagné de très vives douleurs; une agitation incessante, la nuit comme le jour; quant au sommeil, je le connaissais à peine [...]; la mâchoire [sic] inférieure constamment enflée; la bouche ulcérée; et beaucoup d'autres symptômes angoissants [...], il me faut en mentionner un [...], de violents éternuements. (De Quincey, 1964, p. 285)

Il était aux prises avec d'atroces souffrances, sans doute liées à ce qui est de nos jours défini par le terme sevrage (DSM 5, 2013). Et les tourments dont fait part De Quincey, ses douleurs physiques et morales, marquent un tournant dans sa vie. Comme il l'avait déjà souligné dans la première version des « Confessions », l'arrêt de sa consommation revêt un sens plus large que celui de l'usage de ce *pharmakon*. « Pendant toute la période où je diminuais ma dose d'opium, j'ai éprouvé les tourments d'un homme qui passe d'un mode d'existence à un autre » (De Quincey, 1964, p. 279). Les périodes de réduction de consommation montrent que la substance avait un effet sur l'ensemble de son existence. Il ne s'agissait pas simplement d'arrêter de consommer le laudanum, c'est toute sa vie qui devait changer. Les événements du quotidien prenaient alors un tout autre sens. Un mal de ventre devenait un obstacle

infranchissable sans le remède. Il devait donc se réinventer pour parvenir à traverser le problème. Pour le dire autrement, au travers des crises, c'est sa manière d'être dans et avec le monde qui devait changer.

En résumé, les confessions relatent l'histoire de vie d'un homme qui grandit dans un contexte fait de studieuses rêveries et de drames familiaux, qui tenta de s'affranchir de l'autorité et vécut les joies et les souffrances d'une certaine liberté dès son adolescence. De Quincey fait de l'enjeu de la dépendance à l'opium la problématique centrale de ce récit autobiographique. Mais cette problématique de dépendance renvoie-telle à une impasse ou une dépendance plus fondamentale qui n'aurait pas été élaborée ? Quel est le sens de l'existence d'un homme qui dû fuguer et se réfugier dans l'opium pour parvenir à ses fins ?

3.2 Un rapport unique aux limites

« Quelle apocalypse de mon univers intérieur ! » (De Quincey, 1964, p. 175). Voilà comment De Quincey qualifie l'effet qu'a l'opium sur lui. La signification de cette citation est intrigante parce qu'il donne une connotation positive au terme apocalypse. En ce sens, la fin du monde correspond, pour lui, à une délivrance. Son rapport au monde devait donc s'apparenter à une voie sans issue ou une voie limitée. Cela incite à explorer les descriptions de son quotidien, afin d'éclairer l'attirance qu'il eut pour l'état apocalyptique. En guise d'introduction, l'attention sera portée à deux situations du premier chapitre de l'œuvre qui mettent en évidence un décalage social. Ces deux événements seront mis en perspective par la forme du récit en lui-même – la confession. Cela conduira à l'étude d'autres situations, présentes dans le second chapitre, dans lesquelles il est confronté à ses limites par des rapports de force.

3.2.1 Solitude et confession

De Quincey rapporte, avec émotion, qu'il passa les derniers instants avant son évasion de l'internat à contempler un portrait dans sa chambre. « [...] accroché au-dessus de la cheminée ; les yeux et la bouche étaient si beaux, le visage tout entier rayonnait d'une bonté et d'une sérénité si divines, que j'avais mille fois posé ma plume et mon livre, pour lui demander une consolation, comme un dévôt devant son saint patron. » (De Quincey, 1964, p. 103-105). Dans sa chambre d'étudiant, De Quincey se nourrissait et se réconfortait avec ce tableau et ses livres d'étude. Le portrait était une figure marquante de son quotidien, une sorte de point de repère, un « saint patron ». « J'allais au portrait, je le baisai, et je sortis doucement, refermant la porte à jamais. » (De Quincey, 1964, p. 103-105). Ainsi, nous comprenons mieux l'émotion de cet instant de fuite. L'événement présente son isolement et son sentiment de solitude quotidien. S'il se tourne vers une peinture, c'est bien parce qu'il est seul dans son entreprise. Mère, tuteurs et maîtres

ne veulent pas l'accompagner dans son souhait de sauter une classe. Ce moment représente peut-être, émotionnellement et symboliquement, sa prise de distance par rapport à la société, sa marginalisation. La seconde situation limite est sa première prise d'opium. Elle fait également penser au fait qu'il soit en marge de la société mais dans un sens inattendu. De Quincey explique qu'il en prit pour soulager une rage de dents. Le contexte historique est toutefois particulier. Au début du XIXe siècle, l'odontologie était peu développée alors que le laudanum était, lui, accessible librement en pharmacie et à bas coût. Il n'est donc pas surprenant de voir De Quincey choisir ce remède contre sa « rage de dents ». C'est même un acte plutôt banal, car à cette époque l'opium coûtait moins cher que la bière. De Quincey rapporte que chaque samedi les pharmaciens disposaient les flacons de laudanum en nombre sur leur comptoir afin de répondre plus rapidement à la demande de tous les ouvriers qui venaient se servir pour leur consommation récréative de fin de semaine. Il est donc surprenant que De Quincey eut attendu plus de vingt jours avant de s'en procurer pour se « soigner ». C'est comme s'il vivait là encore en décalage avec la population générale, replié dans ses études universitaires. Le fait qu'il soit étudiant à cette époque le maintient dans une vie sociale mais cet ancrage semble fragile.

La forme des confessions rappelle également cette marginalité, mais dans une dynamique inverse. Elle l'invite et l'oblige en même temps à briser cet isolement en se tournant et dévoilant sa réalité à autrui. L'utilisation du terme de « confession » pour nommer son œuvre semble, dans ce premier chapitre adressé au lecteur, prendre alors son sens. Le mot confesser, du latin *confessare* est défini comme l'aveu de ses péchés devant un tribunal, ou comme l'acte de faire une déclaration, l'action de se confier¹². Il fait l'aveu, devant témoins, des fautes qu'il aurait commises. Il viendrait soulager un fardeau qu'il porte. Ceci met en jeu les notions de responsabilité et de culpabilité, non sans une certaine ambivalence.

[...] les accusations que je porte contre moi-même n'équivalent pas à un aveu de culpabilité [...]. La faiblesse et le malheur n'impliquent pas nécessairement le crime [...]. Je ne me reconnais donc pas coupable ; et, même si je m'avouais tel, peut-être pourrais-je encore me résoudre à rédiger les présentes confessions, en considérant le service que je puis ainsi rendre à tous les mangeurs d'opium. (De Quincey, 1964, p. 83-85)

L'auteur se défend d'un tort que nous ne connaissons pas dans le détail, mais qui est très présent à son esprit : il fut mangeur d'opium. Il présuppose que l'état qu'il s'apprête à décrire serait jugeable négativement et que, de fait, il serait jugé ainsi. Il s'empresse d'ailleurs de dire qu'il s'est totalement

¹² Confesser. Larousse trois volumes couleur, Tome 1 (p.4714, ed. 1965) Paris.

débarassé du comportement qu'il estime inapproprié : « [...] la victoire que j'ai remportée sur moi-même est incontestable [...] » (De Quincey, 1964, p. 85). Ce premier chapitre est donc une invitation à découvrir l'univers d'un homme qui fait l'effort de confier son intimité en partageant une bataille, avec et contre lui-même qu'il aurait déjà remportée.

Reprenant maintenant la première phrase de son texte, les mots « aimable lecteur » auraient une signification, une tonalité affective pour l'auteur. La honte ressentie par De Quincey lui fait présupposer un inévitable jugement négatif. Il présume la répétition d'une situation qu'il connut, une situation dans laquelle il n'aurait pas obtenu la reconnaissance d'autrui. Ces mots peuvent alors être vus comme une tentative d'attendrissement du lecteur afin de prévenir un jugement négatif. Et il serait dans la justification lorsqu'il présente le grand nombre de consommateurs d'opium qu'il y aurait en Angleterre à cette époque. Il prendrait, à ce moment-là, un rôle de témoin pour, comme il le dit, rendre service à tous les consommateurs. Ainsi, en se justifiant et mettant en avant l'intérêt de sa démarche pour l'humanité, il ne serait plus coupable mais acteur bienveillant tourné vers son prochain. La confession, entre solitude et appartenance, constituera effectivement le cœur de notre compréhension de sa problématique d'opiomanie.

3.2.2 L'autre comme limite, entre seuil et obstacle

La seconde partie de son récit, consacrée à ses « Confessions préliminaires », constitue comme il le dit lui-même « [...] le récit des aventures de jeunesse qui se trouvent à l'origine de l'habitude contractée plus tard par l'auteur de consommer de l'opium » (De Quincey, 1964, p. 91). Autrement dit, elles montrent les événements qui l'ont orientés vers l'opiomanie. Son discours à la troisième personne est ponctué dès le départ par une justification. Comme un accusé, il prend la position de l'avocat ou du scientifique qui veut défendre sa cause, son point de vue. Il démontre en trois points pourquoi la suite de son récit est consacrée à l'histoire de sa jeunesse. Il souhaite tout d'abord donner une « réponse satisfaisante » à la question « Comment un être raisonnable en est-il venu à se soumettre de lui-même à ce joug de misère, à encourir volontairement une servitude aussi humiliante, à se charger sciemment de cette chaîne aux septuples tours? » (De Quincey, 1964, p. 91) ; puis, il veut exposer la clé de certains aspects des rêves qui l'oppressèrent dans ses moments les plus souffrants et enfin, il espère « créer un intérêt d'ordre personnel à l'égard de l'auteur de ces Confessions, indépendamment de leur contenu [...] » (De Quincey, 1964, p. 91). Cette partie commence donc dans une dynamique semblable à la précédente, le narrateur justifie sa

démarche et explicite son souhait de s'assurer la sympathie du lecteur. C'est alors dans une ambiance teintée par des craintes que nous continuons de suivre l'auteur dans la lecture de ses confessions.

Les difficultés relationnelles avec ses tuteurs furent déterminantes pour De Quincey. Ces dernières le décidèrent à fuguer de l'école dans laquelle il était pensionnaire, afin de pouvoir aller directement à l'université. Il dit à propos de ce moment : « Il arriva, ce matin qui devait me lancer dans le monde, ce matin qui a, par la suite, et sur tant de points importants, donné sa tonalité à ma vie entière. » (De Quincey, 1964, p. 101). La fugue est présentée comme un tournant. Le contexte de cet événement est quant à lui bien particulier. De Quincey était aux prises avec le tuteur responsable des prises de décisions. Et malgré l'argumentaire développé pendant de nombreux échanges avec ce dernier, il ne parvint pas à le faire changer d'avis : il devait rester au lycée et attendre un an pour aller à l'université. Or, ce refus lui était insupportable et il décida de se lancer lui-même dans le monde. Il rompu les liens en quittant l'internat et en bafouant l'autorité du tuteur pour parvenir à ses fins. Selon lui, un homme ne le connaissant pas, et n'ayant de légitime que le titre, ne pouvait pas interférer dans ses choix de vie raisonnés. Car c'est bien de cela qu'il s'agit : face à l'échec du dialogue, l'auteur laissa son envie de liberté primer dans sa prise de décision. Puisqu'il avait le sentiment de ne pas obtenir la reconnaissance méritée, il décida tout bonnement de s'en passer. Cependant peut-on vraiment entrer dans le monde quand, par la fugue, on y entre par une porte dérobée?

Une anecdote heureuse, qui aurait pu mettre en péril ses projets, ponctue le récit de son départ et semble condenser les enjeux de son entreprise. Un jeune domestique qui, avant l'aurore, porta en secret la « malle d'un poids énorme » de De Quincey de sa chambre chez un commissionnaire, la fit malencontreusement tomber dans les escaliers. La description de cette situation est intense, dans le sens où les émotions s'y succèdent et s'entremêlent, passant de la crainte à la joie, de la tension à la détente nerveuse. Et ces mouvements passionnels il les partage avec le domestique. À posteriori, cette situation représente une synthèse du vécu affectif de De Quincey au moment de sa fugue. Un mélange de peur, d'excitation, et de joie apparaissant dans la défiance. En résumé, l'insoutenable soumission à une autorité qu'il juge illégitime l'aurait conduit, malgré l'attachement qu'il avait pour le lieu, à prendre une décision radicale pour tenter de s'émanciper. Il fugua, il s'affranchit par une rupture relationnelle brutale, par une libération en forme d'arrachement. Il s'avérera cependant que cet arrachement fut davantage une ouverture vers une impasse souffrante que vers une « libération ».

Les métaphores complémentaires du seuil et de l'obstacle, présentées par le psychologue Bernd Jager, caractérisent ce rapport à l'autorité et aux limites de De Quincey (1996). Selon lui, la limite peut être comprise comme frontière repère ou comme obstacle. Il contraste la limite en deux notions distinctes, une limite-obstacle (qui devrait être dépassée, vaincue et repoussée) et une limite-seuil (qui devrait être reconnue, respectée et cultivée). La barrière ou l'obstacle correspondrait aux limites avec le « monde inhabité », tandis que le seuil correspondrait aux limites dans le « monde habité ». Le seuil ne peut être franchi seul, l'individu doit être invité à passer de l'autre côté. Le convive sonne à la porte et attend que l'hôte vienne lui ouvrir. À contrario, un voleur perçoit la porte comme un obstacle à dépasser pour atteindre son but. Dépendamment de notre intention, la limite pourrait ainsi être vécue comme un obstacle ou un seuil. Dans le récit, De Quincey parle d'abord de limites-obstacles, pas de limites qui, en étant reconnues et symbolisées, sont susceptibles d'ouvrir sur une activité émancipatrice et créatrice. Selon lui, ses tuteurs l'empêchent de se réaliser, ils représentent un obstacle et la fugue une solution pour le franchir.

Ces enjeux relationnels, relatifs aux limites imposées par le statut social, sont présents à plusieurs reprises dans le récit de sa jeunesse. En effet, outre la relation difficile qu'il entretenait avec ses tuteurs, il connut d'autres situations analogues. C'est le cas pour le professeur dont il se moquait quotidiennement avec ses deux camarades de classe. Selon lui, il n'avait pas suffisamment de compétence pour être leur enseignant, lui-même et les deux autres élèves maîtrisant mieux la matière. Nous voyons par contre – dans le cas exposé en première partie – que lorsqu'un de ses maîtres – qu'il estimait pour sa compétence – le validait ou faisait son éloge, il éprouvait du respect envers ce dernier. Dans ces deux cas, il semble que pour De Quincey, l'enjeu relationnel d'autorité, cristallisé dans le statut social, revête une certaine importance. Il respecte les professeurs à condition que ces derniers accomplissent leur tâche comme il se doit.

D'ailleurs, cette sensibilité à l'égard des professeurs semble recouvrir un champ plus large, qui englobe les dissymétries relationnelles, le rapport de verticalité entre lui et l'autorité. La verticalité, comme l'horizontalité, sont des images métaphoriques qui seront un support à la description au vécu. L'horizontalité évoque symboliquement l'intersubjectivité et la réciprocité, à l'image d'une mère prenant soin de son enfant. Il y a une relation duelle hospitalière et soutenante. Elle renvoie également au rapport au corps, à ses possibilités et limites, à l'horizon comme limite atteignable. La verticalité quant à elle renvoie à une forme de perte de l'autre. Au « high » de l'addict, du manique, ou même du montagnard. Symboliquement, la verticalité renvoie à une perte de l'horizon et d'une réciprocité authentique. Elle

témoigne d'une forme de perte de contact avec la réalité et le monde. Par exemple lorsque je suis « high », il y a une sensation d'élévation et peut être même de perte de contact avec le corps et son horizon de possible. La verticalité peut également être descendante, comme nous le verrons dans la partie sur les rêves avec la sensation de chute. Horizontalité et verticalité sont des métaphores complémentaires qui permettent de rendre compte de certaines dimensions de l'existence (Jager, 1971). Ceci dit, détaillons le rapport de verticalité que De Quincey décrit entre lui et l'autorité dans l'exemple suivant : « Je ne sais si le lecteur a remarqué, comme je l'ai souvent fait moi-même, qu'il n'est pas en Angleterre de classe plus orgueilleuse (en tout cas de classe où l'orgueil soit plus évident) que les familles épiscopales » (1964, p. 109). Cet extrait caractérise l'estime qu'il porte à cette classe sociale, et peut être même de manière sous-entendue, à d'autres classes sociales « supérieures » au peuple. Son rapport aux limites-seuil est problématique, car il ne semble pas les accepter. Ces limites sont vécues comme injustes ou illégitimes. L'utilisation du mot orgueil¹³, qui renvoie à une estime exagérée, un amour excessif de soi-même et qui fait que l'on se juge supérieur par rapport aux autres, illustre l'a priori de l'auteur envers les classes sociales qui limitent sa liberté. Les gens orgueilleux sont tournés vers leurs propres besoins et ne se soucient pas de ceux d'autrui. Cet aperçu du monde de l'auteur dévoile sa manière de se représenter son environnement social et de l'impact que cette appréhension eut sur son histoire de vie. Car dans l'extrait concernant les familles d'évêques, la situation aboutit à un départ soudain et irrémédiable de la maison de Bangor. La représentation que le futur mangeur d'opium se faisait de son monde et les ressentis y étant associés l'incitèrent à quitter son habitat locatif. Cette solution lui semblait la plus adéquate. Il cherchait peut-être là encore à fuir, non plus l'autorité de ses tuteurs, mais celle d'une classe sociale. Il voulait coûte que coûte prendre ses distances avec ce monde fait de dissymétries relationnelles et d'injustice. Ces limites étaient vécues comme des obstacles à sa liberté et lui semblaient infranchissables par le dialogue.

Au-delà du regard qu'il portait sur les classes sociales, remarquons que De Quincey avait une fine connaissance des conventions sociales en général, ainsi qu'une certaine capacité à observer les manières d'être d'autrui. Cette conscience lui permit d'ailleurs à plusieurs reprises d'être hébergé en échange de ses services d'écriture pour des lettres d'amour ou administratives. Il souligne sa compétence en la matière dans un passage où il fut hébergé par de jeunes gens qui, en l'absence de leurs parents, profitèrent des talents de l'auteur.

¹³ Orgueil. (2018). Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales [En ligne]. Page consultée le 08 juin 2018. <http://www.cnrtl.fr/definition/orgueil>

Devant leur confusion et leur rougeur, pendant qu'elles me dictaient les lettres, ou plutôt me donnaient des indications générales, point n'était besoin d'une grande pénétration pour deviner que leur désir était de les voir rédigées en termes aussi tendres que le permettait la pudeur féminine. Je réussis à tempérer mes expressions de manière à concilier ces deux sentiments ; et elles furent aussi contentes de la façon dont j'avais rendu leur pensée qu'étonnées, dans leur candeur, d'avoir été si vite devinées. (De Quincey, 1964, p. 115-117)

Ses aptitudes lui permettent ici de survivre en « monnayant » l'hospitalité des jeunes gens. Toutefois, en écrivant (anonymement) pour d'autres, il n'est pas vraiment l'auteur. Même *Les Confessions*, au départ, ont été publiées sous XYZ. Les aptitudes à l'observation et la conscience de normes sociales qu'avait le narrateur faisaient partie intégrante de son monde ambiant mais avaient un usage limité par sa marginalité. D'ailleurs, ceci eut une influence déterminante dans son manque de ressources. Puisqu'il ne trouva « aucun moyen d'éviter les dernières extrémités de la misère [...] » (De Quincey, 1964, p. 137). Il lui était inconcevable de demander assistance à sa famille et d'employer ses talents vers une activité rémunérée. En effet, De Quincey considérait la littérature comme un art et n'imaginait pas pouvoir en faire un travail. Quant à la famille, il lui était impossible d'avoir recours à elle, car il redoutait que ses tuteurs ne le forcent à retourner à l'école qu'il avait quittée.

Un tel retour, même accepté de plein gré, m'eût paru déshonorant : imposé au mépris de mes désirs et sans égard pour tous mes efforts, il aurait été une humiliation pire que la mort, qu'il eût, d'ailleurs, inévitablement entraînée. (De Quincey, 1964, p. 137-139)

Ce passage du texte met brutalement en évidence comment l'auteur vit certaines de ses relations sociales et son rapport à l'autorité de manière extrême. Pour lui, un retour à l'école d'où il avait fugué aurait été mortel. Ceci dépasse sa propre volonté, il aurait vécu la situation comme une mort symbolique invalidant ses efforts d'émancipation. Il s'infligea alors quatre mois de souffrances en errant dans Londres, puis en « vivant » dans une maison abandonnée avec une petite fille dont il était la seule personne-ressource. Tout cela afin d'éviter une possible humiliation. Il a une attitude de refus catégorique face à ces limites. Nous voyons donc trois réactions extrêmes, la fugue, le départ de la maison de Bangor, et enfin l'errance londonienne pour éviter le sentiment de honte.

Ses fuites étaient une manière de trouver son salut dans un monde fait d'obstacles, et contrastent nettement de la manière dont il se présente. Selon lui, il est un homme raisonné prenant de la distance avec ses émotions et se souciant davantage du devenir de l'humanité.

Il est rare que je pleure. Mes pensées, sans cesse tournées vers les intérêts majeurs de l'humanité, m'entraînent chaque jour, je dirai même à chaque heure, dans des abîmes insondables, « trop profonds pour les larmes ». De plus, l'austérité de mes habitudes intellectuelles s'oppose aux sentiments qui provoquent les larmes [...], tous les esprits qui ont étudié, et aussi assidûment que moi, de pareils sujets, ont dû très tôt, pour se protéger contre un complet découragement, bercer et entretenir en eux quelque croyance rassurante en des compensations futures et en un sens caché des souffrances humaines. (De Quincey, 1964, p. 135)

Cet extrait montre que les émotions ou ressentis de l'auteur seraient trop profonds pour mener à des pleurs. Or la manifestation des émotions à une fonction intersubjective (Dewitte, 2006; Trevarthen, 1993). Lorsqu'un individu pleure, son comportement appelle et provoque une réaction chez autrui. Que ce soit de la compassion, de la consolation, la fuite ou l'indifférence, le pleur adresse quelque chose. De fait, que dit De Quincey ? Que les larmes seraient si grosses qu'elles ne pourraient s'écouler par ses canaux lacrymaux ? Qu'il ne souhaite pas impliquer autrui dans son intimité ? Que dans ce type de profondeur, l'expression des émotions serait différente de ce que connaît le lecteur ? Que la raison étoufferait le cœur et isolerait les affects ? Quoiqu'il en soit, d'après ses dires, il se devait tout de même d'avoir une visée autre que son propre intérêt immédiat pour pouvoir tenir le rythme de ses études et ainsi, paradoxalement, ne pas s'attarder aux souffrances humaines.

Pour reprendre, les deux premières parties de l'œuvre correspondent à un approfondissement de l'histoire intérieure de la vie de l'auteur. En prenant le lecteur à témoin, le narrateur commence ses aveux, ses confessions, en justifiant sa démarche, comme s'il présupposait et anticipait le jugement futur du lecteur. Il met en scène son ambivalence concernant sa responsabilité – dans l'opiomanie – ainsi que sa culpabilité. Il fait également remarquer que, la question de l'émancipation, de la liberté touche l'intégralité de son monde. Et de cet ensemble de situations se dégage une certaine lourdeur. Tous ces éléments l'oppressent dans sa vie quotidienne. Lorsque ce sentiment d'oppression lui est insupportable, De Quincey peut avoir des réactions extrêmes. Ce fut le cas dans les trois extraits de texte où il marque une rupture relationnelle brutale pour s'extraire des limites qu'il rencontre.

3.2.3 Ses ressources pour faire face

Dans un tel contexte, il rapporte avoir survécu grâce à un soutien extérieur. Dans ses Confessions, la première consolation fut apportée par un personnage fictif, le portrait de femme qui était dans sa chambre, à l'école. Il explique que dans les moments de solitude et de tristesse, il pouvait se consoler en la contemplant. Plus tard, lorsqu'il était dans sa période d'errance londonienne, il fut sauvé par son amie

Ann, la belle de jour. Dans un moment où, plus affaibli que jamais, il fit un malaise et, alors qu'il se voyait mourir, elle lui apporta un verre de porto salvateur. Ce geste, il ne l'oublia jamais et « [...] aujourd'hui encore, je ne puis passer sans un serrement au cœur, et sans rendre intérieurement hommage à l'âme de cette malheureuse jeune fille [...] » (De Quincey, 1964, p. 133). Sorti du contexte, le geste peut sembler anodin, mais en situation et au moment de la lecture du passage intégral, nous pouvons saisir l'urgence et l'intensité de la situation pour l'auteur. Plus loin, juste avant d'évoquer les plaisirs de l'opium, il rend un vibrant hommage à une autre femme, sa femme Margaret, qui l'accompagna tout au long de ses souffrances de mangeur d'opium. Il dit qu'après d'elle, il trouvait du réconfort, elle était un soutien indéfectible et d'une affection fidèle. Elle se tenait au pied de son lit, « [...] se privant de sommeil pour demeurer à mes côtés pendant les longues heures de la nuit [...] » (De Quincey, 1964, p. 167).

Ces trois moments de l'œuvre montrent que l'auteur peut également trouver chez autrui, ou dans les représentations qu'il s'en fait, des alliés et un moyen de supporter les difficultés qu'il rencontre, le « poids de la vie ». Contrairement aux situations de crise évoquées précédemment, ici il n'y aurait pas de rapport de force et il semble rechercher la proximité et le soutien de son entourage proche pour supporter et traverser des moments de souffrance. De ce point de vue, la relation avec ces figures féminines était sans doute consolatrice. À ce propos, le dernier chapitre de la thèse traitera la question de l'intersubjectivité et nous y verrons que la relation à l'autre serait à la fois la genèse et la solution de ses problématiques, dans l'articulation des limites-obstacles et des limites-seuils.

Seulement avant cela, l'œuvre met en évidence que pour faire face à ses souffrances physiques et morales, l'auteur eut recours à l'opium. Après avoir perdu contact, malgré lui, avec Ann et avant de rencontrer Margaret, De Quincey vécut sa fameuse rage de dents. Sans autre solution que de se tremper le visage dans de l'eau froide tous les matins, il garda cette douleur constante pendant une vingtaine de jours. La découverte fortuite de l'opium lui fut salutaire. De là naquit la relation idyllique décrite plus haut et qui dura huit ans. Au cours de cette période, il goûta aux effets physiques, psychiques et relationnels du laudanum. L'opium, dans l'immédiateté de son action, l'isolait de toutes les souffrances, le mettait hors de tout ordre social et physique. Il lui permettait de survivre. L'opium était une panacée, « [...] un remède pour tous les maux humains » (De Quincey, 1964, p. 175). Il l'introduisit :

[...] au suprême degré ordre, règle et harmonie. [...] L'opium, [...], communique à toutes les facultés, actives ou passives, sérénité et équilibre; quant au caractère et aux sentiments moraux général, il se contente de leur impartir cette sorte de chaleur vitale approuvée par la raison, et qui serait toujours, sans aucun doute, l'apanage de l'organisme humain [...] (De Quincey, 1964, p. 179)

L'opium procure à De Quincey un retour au calme, une forme d'apaisement salubre ou de suspension aussi bien physique que moral. Et il profitait de ces bienfaits dans deux contextes particuliers. Régulièrement lors des soirées d'opéra ou le samedi soir pour profiter du moment de « repos du pauvre » – au marché, en observant ou en prenant part aux discussions que les gens avaient à propos du quotidien de leurs foyers familiaux. Cette prise représentait pour lui une parenthèse dans son quotidien d'étudiant studieux, une transition entre le monde du travail et ses moments de détente, le monde festif (Jager, 1997). Il n'en prenait pas toutes les semaines mais une à deux fois par mois. Et sous l'effet de l'opium, il pouvait sentir que ses affects parlaient, plus que ses idées. Cela survenait donc au marché, en se mêlant à des groupes de personnes, à l'opéra en tant que spectateur, ou bien en exacerbant son penchant pour la solitude et la rêverie (De Quincey, 1964, p. 199). Ainsi, il usait de l'opium pour transformer son quotidien, pour prendre de la distance avec le monde des livres et des études. L'ivresse laudanique constituait une mise en suspend de son travail et en même temps l'introduisait aux joies de l'intersubjectivité familiale, aux mouvements harmoniques de l'opéra italien, ou bien à ses phantasmes.

Ce point marque une limite dans notre développement. Nous comprenons mieux ce qu'implique le terme apocalypse pour De Quincey lorsqu'il parle de son opiomanie. Son monde ambiant fut, dès sa jeunesse fait de souffrances. Il présente ses transformations existentielles en situant leurs origines dans des conflits relationnels, puis des douleurs physiques. Ce contexte confère à l'opium une fonction d'apaisement. Il crée une apocalypse. Il semble mettre un terme aux difficultés, à sa manière d'être à soi et aux autres. Cependant, et c'est sur ce point qu'apparaît une limite, dès le début du récit l'auteur expliquait que pour comprendre son opiomanie, il fallait également porter notre attention à ses rêves. Il dit que le sommeil lui apportait de cruels tourments et non « répit et forces renouvelées ». Ses rêves furent la cause directe de ses souffrances les plus aiguës et prirent une place prépondérante dans la partie consacrée aux souffrances de l'opium. Comment comprendre la vie rêvée que De Quincey décrit ? Pourquoi leur donne-t-il une place si importante ? Serait-ce une voie d'accès privilégiée vers la signification de l'opiomanie ?

3.3 Un monde d'opium, de morale et de rêves

Les rêves « [...] furent la cause immédiate et directe de [s]es souffrances les plus aiguës. » (De Quincey, 1964, p. 247). Il expose plusieurs rêves pour expliciter le sens de cette phrase dans son parcours d'opiomane. Nous allons donc les interpréter au regard des éléments relevés précédemment. Cette analyse sera effectuée au travers d'un exposé du travail de Binswanger, ce dernier ayant étudié le rêve dans l'article « Rêve et existence » – paru en Allemand en 1930 – retraduit par F. Dastur en 2012. Cette approche sera brièvement mise en perspective avec l'approche psychanalytique du rêve publiée par Freud pour la première fois en 1900 (2013). Cet exercice de comparaison semble nécessaire du fait de la popularité de l'approche freudienne du rêve et de l'importante correspondance qu'ils entretinrent tout au long de leur vie (Binswanger et Freud, 1995).

Les tourments oniriques du mangeur d'opium commencèrent par un changement ressenti dans son organisme et survenu à l'état de veille. Il aurait retrouvé la faculté – qu'il avait pendant son enfance – de projeter sur l'obscurité toutes sortes de fantômes, ce qui fut un véritable supplice. « [...] la nuit, tandis que je demeurais éveillé dans mon lit, d'immenses cortèges défilaient avec une splendeur funèbre; ou alors, des frises déroulaient d'interminables histoires dont la tristesse et la solennité me touchaient [...] » (De Quincey, 1964, p. 247). Et en même temps qu'apparurent ces visions éveillées, il nota qu'un changement s'opéra dans ses rêves. « [...] un théâtre semblait tout à coup s'ouvrir et s'illuminer dans mon cerveau, m'offrant chaque nuit des spectacles d'une magnificence plus que terrestre » (De Quincey, 1964, p. 247-249). De cette nouvelle faculté créatrice de l'œil, il aurait développé une sympathie entre l'état de veille et son état de rêve. Ceci se caractérisait par la pénétration, dans ses rêves, de ce qu'il projetait sur l'obscurité visuellement. Le problème pour lui était que tout ce qu'il projetait, même les images sympathiques, « [...] se déployait et prenait, sous l'ardente alchimie de mes rêves, un éclat insupportable qui tourmentait mon cœur » (De Quincey, 1964, p. 249). Le passage des images dans le monde onirique était associé à une intensification intolérable. D'ailleurs, la seconde caractéristique de ses rêves était qu'ils survenaient toujours accompagnés « [...] d'une angoisse profonde et d'une sombre mélancolie totalement inexprimable. Chaque nuit, j'avais l'impression de descendre – non pas métaphoriquement mais littéralement – dans des gouffres, des abîmes sans soleil, des profondeurs sans fin, d'où il paraissait inconcevable d'espérer remonter » (De Quincey, 1964, p. 249). L'horizon de ses possibilités semble ici bouché et son champ d'action nul (Jager, 1971). Il poursuit ce passage en expliquant que même après son réveil, il avait la sensation de ne pas être remonté de ces profondeurs. Il dit même que : « [...] les mots ne sauraient traduire, même de loin, l'état d'abattement qui se manifestait lors de ces visions somptueuses,

et finissait par me plonger dans des ténèbres totales qui n'étaient pas sans rappeler les dépressions conduisant au suicide » (De Quincey, 1964, p. 249). La troisième caractéristique marquante pour l'auteur était que la spatialité et la temporalité étaient fortement affectées. L'espace comme la durée se dilataient, s'amplifiaient, ils tendaient vers l'infini. Par moment il y avait également une sorte de suspension, d'interruption. De fait, une nuit pouvait lui en paraître une centaine d'années, voire des millénaires, qui dépassait de beaucoup « [...] les limites de l'expérience humaine » (De Quincey, 1964, p. 249). La remémoration des incidents les plus minimes de son enfance est la quatrième et dernière caractéristique des rêves de De Quincey. Il revivait des scènes dont, à l'état de veille, il n'aurait pas eu le moindre souvenir, mais qui une fois endormi, « [...] défilaient sous mes yeux, en des rêves semblables à des intuitions, revêtus de tous les incidents éphémères et de tous les sentiments qui les avaient accompagnés, je les *reconnaissais* immédiatement » (De Quincey, 1964, p. 251).

De ces quatre caractéristiques, se dégage avant tout une prédominance de l'angoisse pour chacune des quatre caractéristiques. Ses rêves s'apparentent davantage à des cauchemars qu'à des moments idylliques. Nous retrouvons également une tonalité affective de tristesse, notamment dans les deux premières caractéristiques – splendeur funèbre, histoires dont la tristesse et la solennité le touchaient, mélancolie, dépression. Et dans chacune des quatre spécificités de ses rêves d'opiomane, il y a des thèmes ascendants ou descendants, que ce soit littéralement – abîme, profondeur –, par des dynamiques sensibles – scintillement, illumination – ou bien par des thèmes horizontaux – allongement, défilement. Tout ceci apparaît dans une confluence entre la veille et le sommeil. La séparation entre le monde propre et le monde commun était floue, ce qui le perturberait. Nous retenons donc que, sur fond d'angoisse et de tristesse, l'auteur subissait le surgissement des images rêvées et qu'elles étaient caractérisées par des mouvements d'oscillations ascendantes et descendantes. La dynamique des rêves sera importante dans leur signification. Gardons ces éléments à l'esprit pour la découverte et l'analyse concrète des rêves que l'auteur a confessé. Précisons qu'afin d'être au plus près des phénomènes décrits par De Quincey, nous citerons les rêves en essayant, compte tenu de la longueur de certains, de les couper le moins possible.

3.3.1 Les rêves

Le premier type rêve s'inspirait de la guerre civile. Avant l'endormissement :

[...] je projetais des images sur le fond lisse des ténèbres, et je voyais surgir une foule de dames, et peut-être une fête, avec des danses. Et j'entendais une voix, ou bien je me disais à moi-même : « Voilà des dames qui appartiennent à la malheureuse Angleterre de Charles I. Voilà les épouses et les filles des hommes qui, en temps de paix, se réunissaient et s'asseyaient à la même table, unis par le mariage ou par le sang. Et pourtant, après un certain jour d'août 1642, ils n'ont jamais plus échangé de sourires et ne se sont plus rencontrés que sur les champs de bataille [...], ils ont, d'un coup de sabre cruel, tranché tous les liens de l'affection et noyé dans le sang le souvenir des amitiés anciennes ». Les dames dansaient, et elles paraissaient aussi ravissantes qu'à la cour de Georges IV. Pourtant dans mon rêve, je savais qu'elles étaient ensevelies depuis près de deux siècles. Le spectacle s'évanouissait tout à coup ; un claquement de mains, et voici que résonnaient les mots qui faisaient trembler mon cœur : Consul *Romanus* ; aussitôt apparaissaient devant moi avec majesté, drapé dans leur magnifique manteau de campagne, Paul-Emile ou Marius, entourés d'une compagnie de centurions, la tunique écarlate hissée à la pointe d'une lance et accompagnée par l'*alalagmos* des légions romaines. (De Quincey, 1964, p. 253-255)

Dans ce rêve, tout commence par un moment de fête, de danse et de partage, mais ceci se passe dans un contexte difficile, sous le règne tyrannique de Charles I. Puis, la révolution civile marque une rupture, tous les liens affectifs sont coupés. Nous passons d'un contexte jovial à la guerre et la tristesse des séparations. En réaction à de la tyrannie, une révolte radicale serait instaurée. Les dames continuent pourtant de danser, mais, De Quincey s'aperçoit que malgré leur apparence, elles sont déjà mortes depuis deux siècles avec une vision descendante d'ensevelissement. Puis, d'un coup, il y a une seconde rupture annonçant l'arrivée de la légion romaine qu'il perçoit comme « solennelle et effrayante » (De Quincey, 1964, p. 253). Cet extrait met en évidence ce qui semble être un thème descendant marqué par deux ruptures brutales et une tonalité affective tendant vers la tristesse. Ceci rappelle les périodes de vie évoquées précédemment dans lesquelles il subissait l'action d'une autorité. Par exemple, la tyrannie du tuteur, qui fut interrompu par la fugue, une prise de position soudaine et radicale. Il s'agit d'une forme de révolution de ses relations au monde et à l'autorité. Et, comme dans son rêve, nous constatons que cette révolution ne fut pas synonyme de libération, mais qu'elle était accompagnée de nouvelles difficultés, de nouveaux rapports dissymétriques et descendants.

Dans la continuité du premier rêve, De Quincey présente l'architecture particulière d'un second type de rêves. Il lui rappelait des peintures de salles gothiques faites par Piranesi et les décrit comme suit :

[...] sur le sol, on voyait toutes sortes d'engins et de machines, roues, câbles, poulies, leviers, catapultes, etc., donnant une impression de formidable puissance et de résistance vaincue. On apercevait, grimant le long des murs, un escalier que Piranesi lui-même montait en tâtonnant. Suivez encore un peu cet escalier du regard, et vous verrez qu'il se termine tout à coup, brusquement, sans aucune balustrade; celui qui était parvenu au sommet ne pouvait avancer d'un pas sans tomber dans les profondeurs ouvertes sous ses pieds. Quoi qu'il doive advenir par la suite du pauvre Piranesi, vous supposez du moins que ses peines arrivent nécessairement ici à leur terme. Mais levez les yeux; une série de marches encore plus hautes vous apparaîtra ; et voici de nouveau Piranesi, cette fois au bord même de l'abîme. Levez encore les yeux, et contemplez un escalier plus ancien encore, et toujours le pauvre Piranesi engagé dans sa laborieuse ascension. Et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'escalier inachevé se perde, ainsi que Piranesi, dans les hauteurs obscures de la salle. C'est avec cette même faculté de croître et de se reproduire indéfiniment que procédait l'architecture de mes rêves. (De Quincey, 1964, p. 255-257)

Ce second type de rêve part du sol. Ce dernier est peuplé d'engins et de machines synonymes, selon lui, de puissance et de réussite. Mais il s'élève ensuite par une multitude d'escaliers qui, à chaque fois, le mettent devant un seuil paraissant infranchissable car il est isolé. À l'image du fugueur qu'il fut, Piranesi est seul dans ce tableau et un pas de plus équivaldrait à la chute. Cette dernière est d'autant plus terrible qu'elle n'est pas synonyme de disparition des peines et des problèmes. Il semble que ces élévations par les différents escaliers mènent, au-delà de l'impasse, vers une obscurité sans fin. De la tristesse paraît se dégager ici – « le pauvre Piranesi ». Nous avons donc au départ un sentiment de puissance, une élévation, mais cette dernière conduirait vers l'obscurité et l'infini. De plus, l'ascension est entrecoupée de ruptures à chaque escalier. Une fois le sol et la technique quittés, l'auteur se retrouvait dans un univers hostile dont il devait, seul, franchir les obstacles pour s'élever vers de sombres hauteurs (Jager, 1996). Ses rêves présentent l'inquiétante faculté de pouvoir « croître » et « se reproduire indéfiniment ». Ils engendrent eux-mêmes leur succession.

À la suite de cette période de rêves architecturaux, De Quincey narre des rêves de lacs et d'étendues d'eau argentée. Il associe ce cycle onirique à des migraines – douleurs physiques qu'il n'avait jamais connues auparavant. Il craignait même d'avoir un épanchement de sérosité dans la boîte crânienne et précise que ces rêves s'étalèrent sur une période de deux mois. Cela rappelle par ailleurs que De Quincey habitait le Westmorland, pays des lacs. Mais les lacs ne furent pas éternellement calmes.

Et voici que les eaux changèrent de caractère : les lacs limpides, brillants comme des miroirs, devenaient maintenant des mers et des océans. Il se produisit en même temps un changement terrible qui se manifesta avec lenteur, se déploya tel un parchemin pendant des mois entiers et me promit des tortures permanentes, qui, par le fait, ne me quittèrent plus jusqu'à la fin. Le visage humain s'était, souvent déjà, immiscé dans mes rêves, mais jamais d'une manière despotique, et sans m'infliger de tourments particuliers. À présent, commençait à se développer, ce que j'ai appelé la tyrannie du visage humain. Peut-être certains épisodes de ma vie à Londres en étaient-ils responsables. Quoi qu'il en soit, c'était maintenant sur les eaux mouvantes de l'océan que la figure humaine commençait à paraître; la mer semblait pavée d'innombrables visages tournés vers le ciel, des visages suppliants, courroucés ou désespérés, et qui surgissaient par milliers, par myriades, par générations, par siècles; mon agitation était infinie, mon esprit ballotté se soulevait avec l'océan. (De Quincey, 1964, p. 259-261)

Avec ce troisième rêve De Quincey subit de nouveau des changements incontrôlables. L'auteur dit vivre un « changement terrible » et imprévisible. Mais cette fois-ci, il se fait lentement et laisse à l'auteur tout le temps d'angoisser, en imaginant ce qui va arriver, sans pouvoir y changer quoi que ce soit. À cela s'ajoute l'apparition de visages qui le tyrannisent. Ceci est d'ailleurs accompagné par une amplification des mouvements de l'océan. Concernant les visages, ils sont tournés vers le ciel et regardent dans une direction paraissant inatteignable. Ils supplient, désespérés. Cela fait échos aux confessions et à la culpabilité dégagee dans le récit. Il y aurait une sorte de morale, d'idéal qui ne se montre pas et pourtant dont la pesanteur transparaît dans l'atmosphère. Elle mène à un désespoir partagé, « par milliers », et dans le temps, « par générations ». Dans ce contexte, l'esprit de l'auteur est ballotté par le mouvement de l'océan. Nous avons donc encore un mouvement ascendant qui tend vers une hauteur inatteignable où domine le désespoir et la souffrance. L'impuissance est ici transgénérationnelle. Contrairement à ses rêves qui s'engendreraient eux-mêmes, sans limites, ici il y aurait une limite infranchissable pour toutes les générations successives. Nous repensons à sa quête de liberté par rapport à l'opium et avant cela, sa relation aux figures d'autorités. Il y aurait dans ces rêves une sorte de distorsion entre un idéal et des limites.

La quatrième période de rêve concerne ses rêves orientaux et paraît être, à sa lecture, la plus marquante émotionnellement. Selon lui, ces derniers furent inspirés par le Malais, un homme qui vint chez lui, sans doute par hasard, et qui ne parlait aucune langue connue par De Quincey. Sans savoir quoi lui dire et ne voulant pas perdre la face devant sa servante, il lui donna une importante quantité d'opium et l'homme l'avalait en une seule prise puis reprit sa route. De Quincey s'inquiéta pour l'individu qui avait ingurgité une quantité léthale d'opium et craignait de le retrouver dans la rubrique nécrologique du journal. Il n'en fut rien, mais dès lors, ses rêves le transportèrent dans des paysages asiatiques qu'il redoutait. « [...] j'ai

souvent pensé que si j'étais contraint de quitter l'Angleterre pour aller vivre en Chine, avec les mœurs, le mode de vie et les décors de la vie chinoise, je perdrais la raison » (De Quincey, 1964, p. 261). Pour lui, l'Asie méridionale est le siège d'images et d'associations terrifiantes.

À elle seule, l'antiquité de l'Asie, de ses institutions, de son histoire, de ses croyances, est si impressionnante que pour moi, l'extrême vieillesse de la race et du nom anéantit tout ce qu'il peut y avoir de jeunesse dans l'individu. Un jeune Chinois m'apparaît comme un être antédiluvien ressuscité. [...] Le fait que l'Asie méridionale est – et cela, depuis des millénaires – la partie du globe où le grouillement de la vie humaine est le plus intense, contribue beaucoup à faire naître de pareils sentiments : l'Asie est la grande *officina gentium*, où l'homme pousse comme une herbe folle. [...] Je préférerais vivre avec des fous ou des bêtes sauvages. Tout ceci [...] doit se graver dans l'esprit du lecteur s'il veut comprendre l'horreur inimaginable que ces rêves de fantasmagories orientales et de tortures mythologiques faisaient pénétrer en moi. Sous l'effet conjugué de chaleur tropicale et de rayons solaires perpendiculaires, je rassemblais toutes les créatures [...]. Des singes, des perroquets, des cacatoès, me regardaient fixement, me conspuaient, me faisaient des grimaces, me poursuivaient de leurs bavardages. Je me précipitais dans des pagodes; et pendant des siècles, je demeurais immobilisé dans leur sommet ou dans leur chambre secrète; j'étais l'idole; [...]; on m'adorait, on me sacrifiait. Je fuyais [...] : j'avais commis un acte, disaient-ils, qui faisait frémir l'ibis et le crocodile. J'étais enseveli, pendant des milliers d'années [...]. Je subissais les baisers cancéreux des crocodiles, je gisais, confondu, avec toutes sortes d'êtres innommables et visqueux [...]. Je ne donne ici au lecteur qu'un léger aperçu de mes rêves orientaux, dont le monstrueux décor m'emplissait toujours d'une stupéfaction telle que l'horreur y semblait pour un temps disparaître au profit du seul étonnement. Mais tôt ou tard, se produisait un reflux de sentiments qui, à son tour, engloutissait cet étonnement, et me laissait moins terrifié que plein de haine et d'abomination pour ce que je voyais. [...] planait une sensation d'éternité et d'infini qui me causait une oppression semblable à celle de la folie. (De Quincey, 1964, p. 261)

Ces longs rêves orientaux commencent dans l'angoisse par les associations d'images terribles. Puis, De Quincey passe par la peur, le dégoût et l'horreur pour, après l'étonnement, laisser place à de la haine. Le thème principal semble être le l'image suscitée par le peuple d'Asie qui horrifie le mangeur d'opium. Il représenterait quelque chose de trop humain, symbolisé par le « poids » de l'histoire du peuple. Une autre image à dynamique descendante est représentée par les rayons de soleil perpendiculaires qui écrasent l'auteur sous une chaleur tropicale. Paradoxalement, De Quincey se dit horrifié par le peuple oriental, berceau de l'opium. Ce contexte est étouffant, il pousse l'auteur à la fuite. Toutefois, contrairement aux rêves caractérisés par des mouvements ascendants, ici, la limite ne serait plus inatteignable, elle serait écrasante. Et il s'agit du poids des générations, de toute une culture et même de tout un monde. La masse paraît tellement imposante, que la fuite semble impossible. Il vit même un allongement du temps et est figé. La « sensation d'éternité » renvoie également au thème de la dé-temporisation. Cette dernière dit-il,

lui ferait vivre un sentiment pareil à la folie. Or, elle rappelle également les souffrances de l'opium et l'incapacité qu'éprouvait De Quincey à effectuer toute action. Notons aussi les notions d'idolâtrie – verticalité ascendante – et de sacrifice – descendant – avec un sentiment de faute – acte qui faisait frémir les crocodiles. Pour reprendre, nous retrouvons un sentiment descendant d'oppression infinie avec une privation de liberté – la fuite semble impossible –, la notion de faute, sur fond d'angoisse avec des variations d'étonnement et de haine. Ces points placent une fois de plus le contexte dans le domaine relationnel étant donné que la faute, le sacrifice, l'idolâtrie impliquent autrui, un cadre, des limites voire une Loi symbolique.

À la suite de l'exposition de ces voyages oniriques orientaux, De Quincey introduit le rêve suivant en situant sa perception de la mort en été. Ce passage rappelle, là encore, le thème précédent de l'infini et son contraire la limite, la finitude. En effet, cette période de l'année est plus émouvante que les autres saisons pour lui et il donne trois raisons à cette sensibilité particulière. Selon lui, en été le firmament visible paraîtrait plus élevé et éloigné, plus infini. En second lieu, il dit qu'en saison estivale, la lumière et les transformations du soleil qui décline et disparaît, sont bien plus propres à symboliser et à caractériser l'infini. Et pour finir, il pense qu'en été, l'abondance de vie incite à penser en même temps à son opposé, la mort. C'est pourquoi il dit : « [...] je trouve impossible de bannir la pensée de la mort quand je me promène seul par les interminables journées de l'été ; et la mort de tout être vivant [...] hante et assiège du moins mon esprit avec plus de persistance en cette saison de l'année » (De Quincey, 1964, p. 267). Ce fait ainsi qu'un autre qu'il ne décrit pas auraient selon lui été la cause immédiate du rêve qui suit.

La scène se déroule un dimanche de Pâques – il précise, jour de résurrection – aux premières heures du matin. Il se tient au seuil de sa porte et aperçoit le paysage qu'il voyait habituellement de cet endroit, mais agrandi par la puissance du rêve. Les montagnes étaient plus hautes et les prairies plus vastes. Les seuls êtres vivants étaient des moutons reposant tranquillement dans le cimetière et plus particulièrement autour de la tombe d'une enfant qu'il avait tendrement aimée. « Ils étaient tels que je les avais vus ce même été, un peu avant le lever du soleil, le jour où cette enfant mourut » (De Quincey, 1964, p. 269). Et en ce jour de résurrection, il se dit, à haute voix dans le rêve, qu'il allait s'éloigner et laisser ses anciennes peines et arrêter d'être malheureux.

Puis, je me retournais comme pour ouvrir la porte de mon jardin; et j'aperçus aussitôt à ma gauche un paysage tout différent, que la puissance du rêve conciliait et harmonisait pourtant avec le premier. C'était un paysage oriental; là aussi, c'était le dimanche de Pâques, aux premières heures du matin. À une très grande distance, une sorte de tâche sur l'horizon [...]; et à moins d'une portée de flèche, assise sur une pierre, à l'ombre des palmiers de Judée, il y avait une femme; je la regardais : et c'était... Ann! Elle fixait sur moi un regard intense; au bout d'un moment, je lui dis : « Ainsi, je t'ai enfin retrouvée! » J'attendis, mais elle ne répondit pas un mot [...]. Son regard était tranquille, mais avec une expression extraordinairement solennelle et je la contemplais avec un peu de crainte. Tout à coup, son visage s'estompa; comme je me tournais vers les montagnes, je vis des volutes de brouillard nous séparer. En un instant, tout s'était évanoui; d'épaisses ténèbres survinrent, et en un éclair, je me retrouvai très loin des montagnes, me promenant avec Ann sous les réverbères d'Oxford Street, tout comme nous le faisons dix-sept ans plus tôt [...] (De Quincey, 1964, p. 269-271)

Avant même de commencer le récit de ce rêve, l'auteur dit qu'il aurait eu des prédispositions pour faire ce type d'envolée onirique notamment du fait de son vécu des moments de deuil estival. Or là, l'événement se déroule à Pâques. La résurrection, allant du sol vers le ciel, dessine un mouvement ascendant. Dans ce début de rêve, nous sentons une ambiance positive malgré l'évocation de l'enfant décédé. Mais alors qu'il se dit prêt à laisser aller ses anciennes peines, l'auteur se retrouve face à son amour disparu depuis dix-sept ans et qui est dans l'horreur d'un décor oriental. D'un seul mouvement, en se tournant vers la gauche, il est passé d'un moment d'espoir et d'excitation à une absence de dialogue puis l'apparition d'un brouillard ténébreux, pour finir par se retrouver dans les rues de Londres dans la nostalgie de ses promenades vieilles de dix-sept ans. Sans autre explication que le silence, l'espoir de résurrection a laissé place au désespoir. Une tristesse sans réelle perspective puisqu'il ne lui restait plus que son souvenir nostalgique de ses promenades. Encore une fois, nous constatons la succession de mouvements contraires dans ce rêve face auxquels l'auteur paraît bien impuissant.

Les derniers rêves récurrents qu'il rapporte commençaient quant à eux par une musique angoissante. La scène se déroule au matin d'un jour solennel :

[...] jour de crise et d'ultime espérance pour la race humaine qui subissait alors quelque mystérieuse éclipse et se débattait dans quelque terrible fatalité. Quelque part, je ne sais où [...] certains êtres, je ne sais lesquels – étaient les acteurs d'une bataille grandiose, comme une puissante symphonie; je m'y sentais engagé par une sympathie d'autant plus insupportable que le lieu, la cause, la nature du conflit comme son dénouement possible demeuraient des plus confus. [...] j'avais le pouvoir de décider de l'issue, et, en même temps, j'étais incapable de m'y résoudre. Ce pouvoir, je le possédais, si je réussissais à m'élever jusqu'à le vouloir, et pourtant, je ne le possédais point [...]. « À une profondeur inexplorée par la sonde », je gisais inerte. Alors, tel un cœur, l'émotion s'amplifiait. Un intérêt supérieur était en jeu [...]. Puis c'étaient des alarmes soudaines, des allées et venues précipitées, le

piétinement d'innombrables fugitifs s'éloignant de la bonne ou de la mauvaise cause – je ne sais; ténèbres et clartés; tempêtes et visages humains; et enfin, m'apportant la certitude que tout était perdu, des formes féminines et des traits, qui pour moi, avaient plus de prix que l'univers tout entier, [...] : c'était alors des mains qui s'étreignaient, des séparations qui me déchiraient le cœur, suivis d'adieux éternels! (De Quincey, 1964, p. 271-273)

D'emblée la pesanteur de la musique annonce le ton de cette ultime bataille inconnue. Dans cette dernière, l'auteur se sent engagé involontairement. Cette lutte de la « race humaine » le concerne par « sympathie », mais il ne se sent pas responsable des enjeux du conflit. Il a un pouvoir de décision qu'il ne peut se résoudre à utiliser. Il n'arrive pas à se décider et pour cela, il dit qu'il devrait s'élever, mais il n'en aurait pas la volonté. Au lieu d'être dans un mouvement ascendant, il reste au sol, inerte. Suite à cette inaction s'ensuivent séparations et déchirements. Au-delà de la dynamique du rêve et de sa tonalité affective, nous pensons à l'opium. En effet, un parallèle criant apparaît entre cette bataille contre un ennemi inconnu et dont l'issue dépend de la capacité de l'auteur à agir volontairement et sa dépendance à l'opium, dont il veut arrêter la consommation. Toutefois, cette décision lui paraît par moments trop coûteuse. Que ce soit dans le monde du rêve ou dans le monde commun, il ne parvient pas à passer à l'action, à s'élever et se retrouve « déchiré » par son inaction.

3.3.2 Une interprétation des rêves

L'emploi des notions de monde propre et monde commun renvoie directement à la théorisation existentielle faite par Binswanger du rêve. Dans la continuité de ses travaux sur l'analyse existentielle, il précise les enjeux de la vie onirique et tente de la montrer dans ses fondements. Il cerne l'existence et ses modalités telles qu'elles apparaissent dans le rêve, comme des structures existentielles. Il entend par là des éléments qui représentent l'horizon vécu par l'individu. C'est pour ces raisons que Binswanger a développé une herméneutique existentielle du rêve. Selon lui « L'interprétation du rêve » de Freud (1900) est un simple déchiffrement des apparences, une herméneutique des symboles. « La psychanalyse fait du rêve une parole, mais pas encore un langage, et sa technique n'est pas la compréhension, mais la déduction : recouplement, confirmation, coïncidence, etc., mais « l'acte expressif n'est jamais reconstitué dans sa nécessité » (Misrahi, 1959, p. 100). Selon Binswanger :

Le sujet du rêve n'est pas une objectivation du sujet rêvant, ce qu'il est encore pour Freud, mais la subjectivité onirique elle-même, en tant qu'instance constituante de cette autre expérience de la réalité qu'est le rêve. Le véritable sujet du rêve, c'est donc « le rêve lui-même, le rêve tout entier », car tout dans le rêve dit « je » [...]. (Binswanger, 2012, p. 29-30)

Cela signifie que pour Binswanger, tout ce qui apparaît dans le rêve, toutes les images sont des figures de l'existence, de l'individu dans sa manière d'être au monde. Elles ne sont pas un texte à déchiffrer mais bien un événement qui apparaît au rêveur. Car contrairement à ce que pensait Freud (1900), ce ne serait pas une production de l'inconscient propre à l'être humain, à la subjectivité humaine. Pour Binswanger, nous serions au contraire visités par l'événement. Le rêve serait un événement qui surgit. En d'autres termes, il prend le rêve comme une forme de réalité qui nous arrive. Lorsque je rêve, je suis en situation, les événements m'arrivent. Et la manière dont les enjeux relationnels sont rejoués dans ce vécu onirique serait une voie d'accès vers les enjeux personnels du rêveur. D'ailleurs, De Quincey les vit comme de réels événements. Il est en situation, bloqué pendant « des millénaires ». De plus, l'état émotionnel dans lequel ils le placent perdure à son réveil. Cette réalité est singulière mais il la partage par la narration. Ces éléments concrets et théoriques permettent de saisir la différence entre les deux approches du rêve et rappellent le sens de la psychologie existentielle. Le récit des rêves du mangeur d'opium, comme celui de son quotidien, nous offre un accès ou dévoile sa manière d'être en relation au monde. Et ce serait dans la coexistence du vécu individuel avec les événements que se trouve le sens existentiel de ses rêves.

Plus concrètement, la réflexion de Binswanger part de l'analyse d'une expression courante qui, a priori, ne concerne pas directement le rêve : « tomber des nues », c'est-à-dire être surpris par une arrivée inopinée. Il montre qu'existentiellement l'expression renvoie à une perte d'appui, à une vie « totalement déracinée ». Il voit dans cette forme d'existence « [...] une « direction significative », la verticale, et un contenu, l'effroi » (Misrahi, 1959, p. 96). Contenu et direction forment un tout unique et indissociable. Pour Binswanger, le langage symbolise ici une réalité existentielle commune à tout être humain, « [...] la capacité d'être dirigé du haut vers le bas, et le caractérise en conséquence comme la chute » (Binswanger, 2012, p. 39). Il cherche à déterminer qui tombe ou s'élève, et montre que c'est en tant qu'homme et non pas en tant que somme de déterminations physiques qu'on « tombe des nues ». La « chute » ici est donc davantage morale et symbolique que physique à proprement parler. La personne qui la prononce voit son existence ne plus reposer sur des bases solides. Ces dernières sont « faibles », elles ont même peut-être disparu totalement. La personne n'est alors plus en accord avec son monde. Il y a une rupture, comme si le sol s'était dérobé sous ses pieds. Et Binswanger analyse cette situation ainsi :

Ce suspens de notre existence ne prend pas nécessairement la forme d'une direction vers le bas, il peut aussi signifier une libération et la possibilité d'une élévation; mais si la déception persiste en tant que telle, nous passons du suspens au vacillement, à l'affaissement et à la chute. C'est à cette structure ontologique essentielle que puise le langage, mais, comme nous

allons le voir, l'imagination du poète y puise aussi, et plus encore le rêve. (Binswanger, 2012, p. 40)

« Tomber des nues » permet ici de saisir une symbolique du vécu de l'individu – la chute. Selon Binswanger, cette dernière transparaîtrait également et de manière plus nette encore dans le rêve. Les dimensions dynamiques – verticalité, clarté, profondeur, etc. – sont présentes dans les différents rêves de De Quincey. Lorsque je « tombe des nues » c'est donc quelque chose en moi ou à moi qui tombe. « Je » ne tombe plus maintenant des nues dans ma douleur en tant que personne particulière et individu, mais ma douleur elle-même tombe à mes pieds comme un deuxième personnage du drame, elle est l'expression la plus parlante [...] » (Binswanger, 2012, p. 43). La personne, lorsqu'elle dit « tomber des nues », peut tout à fait avoir la sensation de tomber du ciel alors que d'un point de vue corporel, elle demeure sur le sol et ressent ou perçoit par introspection sa propre chute. C'est par là que peut commencer la personnification et le même processus serait à l'œuvre dans le rêve. Lorsque De Quincey est à un pas de tomber dans les abîmes, il semble être au bord d'un point de rupture, d'aliénation d'avec le monde connu. Dans ses rêves, sa manière d'être ne ferait que se réaliser de nouveau. Ce sont les limitations et perspectives du quotidien de De Quincey que nous percevons dans ces mouvements symboliques.

Le grand dévoilement du rêve se situerait dans la dynamique mise en scène. Binswanger pense qu'il faut porter l'attention à chacun des acteurs du rêve, car ce qui importe ce serait le thème, le contenu du rêve et non la distribution des rôles, celle-ci serait secondaire (Misrahi, 1959, p. 97). La pulsation du rêve primerait, les mouvements d'alternance entre des pôles contraires (Héraclite, 1986). Par exemple entre l'expansion et la dépression. La tonalité affective est également associée à ces mouvements, le rayonnement de la joie contraste avec celui de la colère et s'oppose à celui de la tristesse par exemple. Il s'agit de mettre en perspective l'image, triste, joyeuse, etc., avec l'humeur affective qui l'accompagne, tristesse, joie, etc. Binswanger précise la nécessité d'appréhender ces symboles dans leur unité, comme un tout. La montée et la chute ne font qu'un, à l'image d'une vague qui est composée d'un mouvement ascendant et d'un mouvement descendant.

Il montre cependant que l'onde vitale qui s'élève avec le bonheur et celle qui tombe avec le malheur ne trouvent pas uniquement son accomplissement dans cette image de l'élévation et de la chute. En effet, notre existence est multidimensionnelle et non pas bidimensionnelle. Au-delà de ces symboles de chute et d'élévation, ce sont des mouvements d'expansion et de retrait, d'union et de séparation que nous vivons. De Quincey montre bien dans le rêve oriental que l'excitation peut être provoquée par l'effet de

la chaleur ou l'éclat du soleil. Il est sensible aux changements, l'affaiblissement d'un scintillement, le changement d'éclat d'une couleur, la disparition de la lumière, etc. Son courant vital se retrouve au-delà de la verticalité, dans toutes les dynamiques sensibles de ses rêves. C'est précisément ce qui fait du rêve une voie d'accès privilégiée vers ses enjeux personnels.

Binswanger insiste sur l'importance de l'analyse du rêve pour comprendre l'existence en s'appuyant sur les travaux d'Héraclite et de Hegel. Lorsque De Quincey rêve, il est à distance de sa vie quotidienne et pourtant, il est toujours lui-même. Chaque individu perçoit dans ses rêves un univers que lui seul voit. Les images, les sentiments et la tonalité affective « [...] n'appartiennent qu'à lui, il vit entièrement dans son monde propre, et, du point de vue psychologique, c'est tout cela que veut dire rêver, que, d'un point de vue physiologique, nous dormions ou soyons éveillés » (Binswanger, 2012, p. 74). Les personnes éveillées ont un seul et même monde, un monde commun et chacun des dormeurs ou des rêveurs se tourne vers son monde propre, qu'il a en lui et pour lui. Dans ces conditions, lorsque l'homme est éveillé, il sort de la pensée individuelle pure pour entrer dans la vie universelle, dans « la vérité », le monde partagé du *logos* selon Héraclite (Héraclite, 1986). La séparation entre ces deux mondes est théorique, car comme De Quincey le fait remarquer, par moments ses rêveries s'invitaient dans sa vie éveillée. Pour Héraclite la « vérité » se retrouverait dans le monde commun, qui est partagé par tous. La vie rêvée quant à elle parle de l'individu dans sa relation au monde. D'une certaine manière elle met en perspective son point de vue puisqu'il n'est plus question que de l'individu lui-même dans le rêve. Et la prise de distance a lieu dans l'alternance entre vie éveillée et vie rêvée. Lorsque l'être humain pense quelque chose de particulier, de totalement séparé de l'universel, s'il est le seul à savoir, il serait dans le rêve. Dans l'alternance, le particulier et l'universel se dialectisent, ils passeraient ainsi l'un dans l'autre, ils seraient coextensifs (Binswanger, 2012, p. 84). Or nous savons que dans les périodes de crise, De Quincey était comme bloqué dans son monde propre, il souffrait. Et il éprouvait des difficultés à être avec les autres, à avoir une vie sociale satisfaisante. Faire part de ses rêves représenterait ici une forme d'ouverture d'un dialogue entre son monde propre et le monde commun à tous les êtres humains. De fait, ses confessions et plus particulièrement le récit de ses rêves constituerait une tentative de sortie, de mise en commun de son vécu, de ses rêves avec ses lecteurs. Il fait cet effort dialectique, car il veut aider l'humanité et changer sa manière de vivre.

Rappelons que si ce dialogue lui permettait de ne pas s'enfermer dans son monde propre et de garder une ouverture à la vie partagée, sa vie rêvée n'était pas restreinte à l'état de sommeil. Il rêvait « [...] le jour

comme la nuit » (De Quincey, 1964, p. 93). Or, Baudelaire dit de la rêverie qu'elle : « [...] est une faculté divine et mystérieuse; car c'est par le rêve que l'homme communique avec le monde ténébreux dont il est environné » (1966, p. 485). Et en effet, jour et nuit De Quincey était aux prises avec un monde ténébreux fait d'une prédominance de l'angoisse et du désespoir. Pendant des années il fut : « [...] persécuté par des visions aussi atroces, par des fantômes aussi hideux que ceux qui hantèrent à jamais la couche d'Oreste » (De Quincey, 1964, p. 167).

Nous voyons dans cet extrait que De Quincey se sentait bel et bien persécuté par ses rêves. Or, les thèmes généraux des rêves et de leurs pulsations – mouvement ascendant et descendant – rappellent les événements quotidiens rapportés dans la partie précédente. Ses rêves sont souvent accompagnés d'images ascendantes sans issues, sans limites ou sans horizon – escalier, regards désespérés portés vers le ciel, etc. Et dans ce contexte, comme dans sa vie quotidienne, le tout est rythmé par des moments d'impuissance et de rupture annonciateurs de phases descendantes.

Dans le rêve, et son monde commun, De Quincey présente une distorsion entre un idéal – par exemple son envie d'aller à l'université un an plus tôt – et une limite empêchant l'atteinte de cet idéal – l'opposition du tuteur. Nous pourrions également voir les phases ascendantes comme des fuites désespérées qui finiraient par un retour contraint vers le bas, dans un mouvement de dépression du fait de l'impuissance de l'auteur (Misrahi, 1959, p. 103). Ce changement de direction symbolique est marqué par l'imprévisibilité. Les moments de rupture surviennent sans crier gare et entraînent des déchirements relationnels qui exacerbent l'angoisse.

Cette dernière remarque est comprise comme une manifestation de l'incapacité de De Quincey à articuler son existence entre, ses visées, et les limites qui se présentent à lui. Lorsque son tuteur invalide ses demandes, il se sentait impuissant. Alors il s'enfuit. Une entrave à ses aspirations était souvent synonyme de rupture de relation et non de dialogue. Or dans sa vie rêvée, il jouait une partition similaire. Quelqu'un d'autre aurait par exemple pu rêver qu'il retrouvait son amie et passait un bon moment avec elle, alors que lui la voyait disparaître à nouveau dans un épais brouillard.

D'ailleurs, dans ses crises entre veille et sommeil, la notion de limite ou de frontière disparaissait également. Ses songes se retrouvaient dans ses rêves nocturnes et, inversement, parfois il se réveillait mais les sentiments qu'il avait éprouvés pendant ses rêves perduraient. Il n'y avait plus de frontière, tout paraissait mélangé et chaotique. Là encore, De Quincey n'avait pas réellement de liberté et subissait ces

événements. En ce sens, c'est bien le dialogue ou l'articulation entre monde propre du rêve et monde commun avec autrui qui était source de problèmes pour lui. La vie quotidienne et la vie rêvée le mettaient en situation d'échec. Il ne parvenait pas à échanger librement avec le monde commun. Il se sentait opprimé ou confus dans ce rapport au monde.

En résumé de l'ensemble des parties précédentes, il semble que le monde ambiant de notre mangeur d'opium fut, dès sa jeunesse, un monde blessant fait de souffrance avec plusieurs décès marquants, comme ceux de son père et de sa grande sœur. Nous retrouvons également des moments de rupture, de déchirement incontrôlable et imprévisible dans ses rêves. Il était impuissant et les formes ascendantes infinies ou finissant dans l'obscurité font penser aux espoirs déçus de l'auteur, comme lorsqu'il souhaitait aller directement à l'université. Plus largement, la verticalité et le sentiment d'oppression présent dans sa vie onirique rappellent la pression que l'auteur paraît avoir ressentie à travers le statut social, et notamment l'autorité tyrannique. Plus que ces images, c'est l'impossibilité de les articuler avec d'autres, qui leurs seraient contraires, qui marque. C'est dans l'absence d'alternance entre liberté et privation, entre validation et refus qu'apparaît la pesanteur de sa situation. Il tente de répondre à la question : comment s'émanciper, traverser ou franchir les limites ? Dans ses rêves, nous apercevons en filigrane ces sentiments et thèmes que l'opium permettait d'harmoniser lors de ses premières années de consommation. Car dans sa vie onirique, rien ne pouvait plus l'apaiser, les perspectives n'aboutissaient jamais vers des sentiments paisibles, le désespoir primait. Il souffrait et sa vie était organisée autour d'un conflit de liberté, dans diverses impasses. La relation avec ses tuteurs caractérise cette dynamique. Et au cours de sa vie, l'opium l'aida à faire face à ses souffrances. Mais après plusieurs années d'usage, ce *pharmakon* fut associée au maintien de la souffrance. Il n'était plus synonyme de soulagement. Il ne parvenait plus à s'ouvrir au monde. Au contraire, il était de plus en plus isolé et ne pouvait vivre ni avec ni sans laudanum. Si l'opium a pu l'aider à vivre en fuyant la douleur et en le rapprochant d'autrui, il le confronta ensuite à un nouveau dilemme. Comment agir lorsqu'il est confronté à une limite ? Son problème d'opiomanie serait-il alors un prolongement et une cristallisation des conflits relationnels relevés dans sa narration ? La solution passerait-elle, comme il le dit, par un simple changement d'attitude ? Quels sont les enjeux de l'émancipation recherchée ?

3.4 Dette, succession et mélancolie

L'enjeu de dépendance et la tonalité affective descendante de l'auteur orientent notre attention vers les dissymétries relationnelles et le phénomène de mélancolie décrit par Tellenbach (1979). La notion de dette, propre à l'étymologie du terme addiction, sera centrale dans cette mise en perspective. Elle va donner aux descriptions de De Quincey des indications sur leurs implications existentielles. Ces dernières situeront son rapport à l'humanité (De Visscher, 2016). De là, la manière d'être du mangeur d'opium sera précisée puis mise en perspective par son attitude mélancolique.

3.4.1 Une question d'héritage

L'histoire de vie que confesse De Quincey fait constamment écho à la dépendance à autrui. De Quincey espère quelque chose des autres, à commencer par les lecteurs auprès de qui il se confesse et donc attend l'absolution. Dans le texte ce sont ses professeurs d'école qu'il présente comme premiers ascendants. Ils doivent être plus érudits que lui afin de lui transmettre leurs savoirs. Ici, son évolution dépendrait des enseignants. Il dit également se reposer sur son entourage. Sa femme lui faisait notamment la lecture et s'occupait de l'ensemble des tâches administratives. Il disait d'ailleurs appartenir : « [...] à cette catégorie de gens désemparés qui ne savent même pas classer leurs papiers sans aide » (De Quincey, 1964, p. 233). Van Kaam pense cette manière d'être comme étant une structure de personnalité addictive (1968). Nous y voyons l'expression d'une faible alternance entre attitude passive et active, avec une prédominance à une attitude passive, plutôt qu'à une attitude entreprenante. Est-ce cela la dépendance qui conduit à parler de conduite addictive ? Comment l'addiction se définit-elle ? Est-ce une question éthique, de relations humaines ?

Le sens du terme addiction est ancien et a évolué au cours de l'histoire. Les premières traces de son utilisation remontent à la Rome antique où *addictus* désignait un homme endetté qui, sur décision de magistrat, devenait l'esclave de son créancier pour rembourser son dû. En latin *ad-dicere*, « dire à », a le sens d'attribuer une personne à une autre (Gantheret, 1986). Le terme renvoie ainsi à un ordre de succession. La créance marque un point d'ancrage, une référence originelle à la dette. L'addiction implique alors une temporalité et c'est cela qui induit l'ordre de succession. La signification du terme a toutefois évolué au cours du temps et à partir du XXe siècle, lorsqu'on l'emploie, ce n'est plus pour parler d'un état de servitude juridique, mais plutôt d'un assujettissement physiologique ou psychologique. Dans ce contexte, il s'agit davantage d'addiction à un objet, une substance, une drogue ou un comportement et moins d'une « contrainte par corps ». Elle ne serait cependant pas la résultante du produit, mais la

conséquence de son auto-administration (Kalant, 2009). L'enjeu est l'altération de l'existence entraînée par la substance, pas la substance en elle-même. L'addiction est alors définie comme le résultat d'un processus interactionnel entre un individu et un objet externe qui conduit à :

[...] une expérience sur laquelle se développe une dépendance principalement psychologique en raison des effets plaisants qu'elle procure et des fonctions qu'elle remplit. Cette dépendance, qui se traduit par la répétition de la conduite, la perte de contrôle, la centration et le besoin, peut entraîner des conséquences négatives pour la personne et son entourage. (Kalant, 2009, p. 12)

Les points marquants de l'histoire du mangeur d'opium font écho à cette compréhension de l'addiction, à commencer par les notions de dette et de servitude. Le terme servitude est d'ailleurs celui qu'il emploie pour caractériser sa relation à l'opium et les relations sociales qui le placent en situation de crise – avec ses tuteurs, l'évêque, ses créanciers. Il l'emploie donc à la fois dans le sens premier de *ad dicere* et dans son sens actuel, par rapport à l'opium.

Au-delà de la servitude, la notion de dette transparaît tout au long de l'œuvre. Pour être plus précis, il ne s'agit pas d'une notion, mais d'un état qui est directement lié à la servitude. Il en est même au fondement. Ma perte de liberté vient d'une dette¹⁴, de quelque chose que je dois. Le mangeur d'opium reconnaît une servitude envers l'opium et cette dernière caractérise une double dette. Une première envers l'opium et une seconde, moins saillante, envers son héritage social et humain.

En suivant la compréhension de Kalant (2009), nous constatons qu'effectivement, la relation à l'opium n'est pas à sens unique, elle a un coût qui induit une dissymétrie relationnelle. Cette première dette vient du fait qu'il y a relation à l'opium parce que l'étudiant anglais va à sa rencontre. Le laudanum, comme la fleur de pavot, se laisse « cueillir » par celui qui en a l'intention. C'est le cueilleur, De Quincey, qui amorce la rencontre, avec ses propres attentes. Il consomme du laudanum pour se soigner ou pour prendre du plaisir. C'est bien De Quincey qui a des attentes, la substance en elle-même est neutre. De là vient la dissymétrie de cette relation. Or, Binswanger souligne que lorsque l'un donne et l'autre reçoit une forme de dette apparaît (Binswanger, 1971, p. 120). Lui prend l'image d'un patient allant voir son médecin, l'un va vers l'autre. La relation de soin, comme la relation à la substance, se caractérise par son extrême dissymétrie. À la différence que le médecin, contrairement à la substance qui n'a pas d'intention, va tenter

¹⁴ Dette est ici compris dans le sens existentiel. Cela signifie avoir à être, avoir à assumer son être-là, avoir à porter le poids de la liberté et de l'existence, reçus par ailleurs sans les avoir choisis.

de réduire cette dissymétrie. La relation de soin est donc marquée par ce rapport dialectique particulier, cette forme de dette du malade envers le soignant (Binswanger, 1971, p. 122-123). Ces constats mettent en lumière le fait que la dépendance soit au cœur des relations dissymétriques et que, comme le dit Zaccari-Reyners :

Elle ne peut être associée qu'à des évaluations négatives, en termes de déficience, d'incomplétude, voire d'anormalité, de déchéance ou de pathologie d'un côté ; en termes d'ascendant, d'autorité, de puissance, de tutelle, d'emprise, d'influence, de domination ou de pouvoir de l'autre côté. (2006, p. 96)

Le soin procuré par le remède aide De Quincey, mais il lui impose de nouvelles limites, sa relation au monde est changée par la substance et le mangeur doit composer avec ce double effet libérateur et limitatif. Les symptômes de sevrage en sont une manifestation. Ses conflits relationnels, que nous retrouvons dans le contenu même des rêves, présentent ces dynamiques de dépendance. La dissymétrie relationnelle avec ses tuteurs, et le jugement *a priori* de l'évêque qu'il tente de fuir lui revenaient dans ses rêves sous forme d'ascendance, d'emprise, etc. Dans la continuité de l'étymologie du terme addiction, il semble que cette question de l'asymétrie relationnelle se rejoue. Il se retrouve sous le joug de l'opium alors que ses aspirations tendent vers un affranchissement des rapports dissymétriques. Mais dans cette relation il est le seul acteur portant ses intentions, la substance ne porte pas d'intention, son effet est en quelque sorte secondaire.

Au-delà de ces considérations, les dissymétries relationnelles confèrent un second sens existentiel à la dette. De Quincey se dit prit entre d'une part les cadres sociaux et d'autre part son désir de liberté. La philosophie de Jacques De Visscher éclaire les enjeux de ce dilemme. Selon lui : « Nous désirons être là, entourés de personnes qui s'occupent de nous, et espérons ne pas avoir à craindre d'être oubliés, mis à part ou laissés seuls. » (2016, p. 118). De Quincey fut, dès son plus jeune âge, entouré de toutes ses sœurs qui prenaient soin de lui. Il devait avoir la sensation d'être unique et précieux. Cette sensation était peut-être renforcée du fait de la disparition de son père et d'une de ses sœurs dans son enfance. Or pour De Visscher, ce désir de reconnaissance et d'attention présenterait un paradoxe existentiel, car en tant qu'être social, nous sommes intégrés par succession dans le monde, nous sommes éduqués. C'est ici que semblent se cristalliser les problèmes du mangeur d'opium.

Du moment que nous découvrons qu'être soi-même ne dépend pas de notre propre appréciation ou de notre volonté, et encore moins de notre automanifestation, nous avons acquis une certaine sagesse. Nous savons alors que notre intégration ne se réalise qu'à partir de notre réponse aux exigences du monde ambiant, de notre possibilité de nous adapter et d'accepter ce monde où les personnes, les choses et ce jeu de coutumes et de mœurs ont leurs propres exigences dont l'histoire dépasse toutes nos tentatives d'en parcourir les limites. Dès lors, nous constatons que nous ne sommes pas les auteurs ou les compositeurs des règles du jeu de la vie quotidienne. Vouloir être accepté exige alors une stratégie ou, plutôt, un certain style dans notre manière de nous présenter au monde. Ainsi, nous pouvons dire qu'une grande partie de notre éducation tient à l'appropriation de ce style, de ce mode de comportement, et ce, à travers plusieurs tentatives et échecs. (2016, p. 118)

La liberté serait conditionnée par des limites historiques et la réponse que nous apportons à ces « exigences du monde ambiant ». La notion de dette dépasse alors le cadre de la morale et prend un sens ontologique. Par essence il y a dette. Elle n'est ni bonne ni mauvaise, *a priori* elle est un état de fait. De Quincey présente effectivement sa tentative d'émancipation comme une réponse à ces exigences culturelles et sociales, dans son rapport à l'autorité. Seulement, face à ces confrontations il fuit. Ainsi, il s'adapterait sans pour autant accepter le monde, son jeu de coutumes et les personnes qui y participent. Les relations dissymétriques comme celle avec ses tuteurs décrivent alors une forme de confusion entre l'appartenance et la dépendance, entre la succession des générations et la soumission. Il a une dette envers ses parents, puis ses tuteurs et ultimement la culture qu'ils veulent lui transmettre, mais il ne parvient pas à conjuguer ses aspirations avec ces attentes. Sa conduite semblait osciller entre une dépendance totale et une autonomie totale. La dépendance totale était caractérisée dans l'enfance par la relation idyllique qu'il entretenait avec ses sœurs puis dans la relation à l'opium. Dans les deux cas, il semblait y avoir une forme de fantasme d'une vie complètement protégée et éloignée du monde extérieur et de l'ordre social. La recherche d'une autonomie totale se retrouve, quant à elle, dans l'espoir qu'il avait de se faire lui-même, dans sa façon de rompre avec ses maîtres et de lutter contre les limites. Dans les deux cas, son existence est divisée entre dépendance et liberté. Vue dans ce sens, la dépendance à l'opium caractérise la difficulté qu'il éprouve à articuler son appartenance et sa liberté, son affiliation avec son autonomie. Et ce contexte relatif à l'enjeu de succession impliquait une teinte affective particulière pour lui.

3.4.2 Le marqueur mélancolique de son existence

Pendant des périodes allant jusqu'à quatre années consécutives, De Quincey rapporte des cycles d'humeur dépressive accompagnée de troubles du sommeil avec alternance de réveils précoces et d'hypersomnies; d'une grande fatigue; de difficultés de concentration; d'un sentiment de désespoir; une importante culpabilité; une perte de plaisir dans les activités qu'il aimait faire – comme la lecture. En 1912, Dupouy qualifiait ce comportement de mélancolique : « [...] le fonds mélancolique de [De] Quincey, fonds que l'on retrouve si fréquemment chez les toxicomanes quel que soit l'objet de leur appétence » (p. 209-210). Mais que représente concrètement cette caractéristique mélancolique qu'il expose dans son récit autobiographique ? Il évoque la tranquillité et l'apaisement consécutifs à ses prises de laudanum, mais ses descriptions sont surtout le théâtre de souffrances débordantes. Qu'elles soient psychiques ou physiques, elles envahissent la totalité de son existence. Parmi ces tourments, la culpabilité qu'il éprouve l'accompagne tout au long de la narration. Il expose régulièrement ce sentiment : « [...] je devrais comparaître en personne au tribunal [...] » (De Quincey, 1964, p. 231). C'est « [...] l'oppression d'un crime inexpiable [...] » qui l'accable (De Quincey, 1964, p. 273). Pour cela, il nous invite à l'épargner : « Soyez assez généreux pour que je ne souffre pas dans votre estime [...] » (De Quincey, 1964, p. 209). Cette culpabilité se déploie sur un fond d'angoisse de rejet qui nous renvoient au refus de l'autorité analysé ci-avant (De Visscher, 2016). Ces moments sont teintés de mélancolie. Or, bien que ce terme ait disparu des nosographies actuelles – il n'est qu'une caractéristique typique de certains troubles – il demeure, dans notre démarche d'appréhension de l'existence de De Quincey, une source d'inspiration fertile (Pinna, Paulin et Védie, 2004). En effet, les ressentis décrits par De Quincey tels la culpabilité, l'angoisse, la pesanteur, sont présentés par le psychiatre Hubertus Tellenbach comme faisant partie de « la structure prémorbide du type mélancolique » (Tellenbach, 1979). Voyons ce que ce vécu mélancolique cristallise de son opiomanie avec pour support les travaux de ce psychiatre Allemand.

La démarche de Tellenbach se rapproche de celle de Binswanger dans le sens où il tente de saisir les phénomènes dans leur essence et éventuellement, identifier la source de la mélancolie (Tellenbach, 1979, p. 302). Pour lui, tous les symptômes font apparaître la mélancolie comme une modification de l'être dans sa totalité. C'est l'individu dans sa totalité, dans son rapport au monde général qui est mélancolie. Celle-ci, d'un point de vue existentiel, étant une manière d'être, c'est-à-dire d'exister dans l'horizon du monde, qui est toujours un monde commun et historique. Le sens de l'existence ne peut donc jamais être isolé, il se montre dans la succession constante des apparences. Pour Tellenbach, il apparaîtrait dans « Les fréquences rythmiques, en tant que forme fondamentale de l'histoire vitale » (1979, p. 42).

L'être même de l'individu se révélerait dans le rythme – et la pathologie dans le trouble du rythme – car l'organisme chercherait des rythmes dans l'environnement pour s'y adapter (Tellenbach, 1979, p. 43). Il dit que les processus rythmiques ne seraient pas des réactions secondaires et passives influencées par l'environnement. L'organisation de la vie humaine « [...] plonge dans les rythmes de la nature, organisant ce temps de manière cyclique, périodique, rythmée grâce aux fêtes qui n'étaient nullement le rappel d'événements passés, mais le véritable retour de la réalité du passé » (Tellenbach, 1979, p. 45).

Dans la mélancolie et la psychopathologie en général, il y aurait trouble du rythme (Tellenbach, 1979, p. 46). Tellenbach montre même que dans la phase mélancolique, il y aurait une quasi-suppression du rythme, une forme de dé-temporisation. La permanence de l'insomnie, de la tristesse, de l'angoisse ou dans l'agitation stérile, l'excitation anxieuse, le mouvement serait en quelque sorte aboli ou néantisé, ce qui équivaut à un non-rythme. La mélancolie apparaît donc dans un décalage ou un dérèglement du rapport au monde. Ceci renvoie directement au texte de De Quincey, qui rapporte une absence de mouvement dans ses périodes de crise. Les insomnies firent partie de son quotidien pendant sa période de famine. Lorsqu'il prenait du laudanum également, il était en quelque sorte hors du temps. Son existence ne se déployait plus vers l'avenir. Ce sentiment mélancolique teintait son monde tout au long des confessions. À plusieurs reprises il était lui-même spectateur de sa tristesse. D'ailleurs, Tellenbach précise que la cure d'opiacée serait utile pour traiter les patients mélancoliques (Tellenbach, 1979, p. 154). Dans ce sens, De Quincey aurait effectué une sorte d'automédication de son état mélancolique.

Le terme automédication rappelle la problématique de la succession qui vient d'être abordée, puisqu'il n'appelle pas directement la contribution autrui. Là encore, la difficulté à être en relation transparaît et d'ailleurs, selon Tellenbach, la mélancolie est une pathologie de la relation au monde et aux affects.

Le mal mélancolique est peut-être essentiellement l'incapacité d'établir une relation avec cette altération de l'humeur. Le mal du mélancolique consiste précisément à « ne pas pouvoir être triste ». [...] Ce mal est une souffrance altérée par l'endogénéité, une souffrance étrangère, incompréhensible, monstrueuse, déformée, vraiment pervertie, une sorte d'apathie douloureuse. (Tellenbach, 1979, p. 50-51)

La vie onirique de De Quincey nous revient à l'esprit dans cette citation. Il dit que nombre de ses rêves étaient déformés dans le temps et l'espace. Par exemple, quand il rapporte vivre un ralentissement du temps; ou quand, dans le sixième rêve, la bataille à mener lui semble étrangère, comme s'il n'était pas concerné, alors qu'il sent bien que tout ceci a un rapport avec lui. De même, à plusieurs reprises il évoque

des moments d'immobilité. Tout est figé pendant « des millénaires ». Dans ces moments-là, son rythme de vie était altéré, les mouvements étaient figés et laissaient paraître un vide abyssal ou une absence de perspective. Ce thème du rythme sera d'ailleurs central dans le troisième chapitre pour appréhender le monde de De Quincey. Il correspond à la dynamique relationnelle. C'est la synthèse temporelle de ses états, de son passage d'un état à un autre, entre seuil et obstacle, entre travail et détente, etc. (Jager, 1996; 1997). Or, sa marginalisation et sa dépendance à l'opium impliquent une disparition des variations qui aurait laissé place à de l'immobilisme. Un immobilisme subit et qui ouvre au néant mélancolique.

Ces éléments renvoient à trois notions qui caractérisent la mélancolie pour Tellenbach ; le désespoir, le deuil et « L'ordre dans les relations avec autrui » (Tellenbach, 1979, p. 125). Avec ce dernier, il explicite le fait que l'individu mélancolique ne peut pas être seul. S'il est seul, la vie ne peut pas continuer normalement, il ne peut pas être-pour-lui-même.

Il (le mélancolique) fuit constamment la liberté de disposer librement de lui-même et trouve dans l'autre son identité que celui-ci justifie par ses besoins, recrée et confirme en permanence. C'est une fuite perpétuelle vers l'autre à qui la liberté de l'individu demande son aliénation. (Tellenbach, 1979, p. 126)

Cet extrait est paradoxal, car il va à contre-courant de la tendance de De Quincey à rechercher la liberté et même à vouloir fuir les enjeux de l'être-ensemble. Cela rappelle pourtant qu'il ne peut vivre sans ses proches. Ces derniers accomplissent toutes les tâches du quotidien, de la lecture du courrier à son blanchissement. Schématiquement, il y aurait alors d'un côté une fuite de l'autre, qui est oppressant et va même jusqu'à envahir ses rêves et de l'autre, une fuite vers autrui, le bienveillant ou le maternant. Ce symptôme renvoie également directement à l'opiomanie. Il fuit vers l'opium et en même temps souhaite fuir l'opium qui le fait souffrir. C'est un versant pathologique de ce que De Visscher illustre dans la succession (2016).

Ce paradoxe est le siège de l'humeur triste et d'un accroissement du sentiment de solitude associé à de la mélancolie, car il implique un deuil. Il s'agit d'un deuil, car la vie sociale augmente les possibles et en même temps limite la liberté individuelle. Pour De Quincey cette dimension apparaît nettement dans le rêve de Pâques. Il y voit la tombe d'un enfant qu'il affectionnait et qui était décédé récemment, puis lui apparaissent un paysage oriental (le deuil du Malais disparu) et Ann (petite amie, elle aussi disparue). Les individus sont mortels, mais il ne supporte pas leurs disparitions, il n'en fait pas le deuil. Ce serait pour cela qu'il est tant affecté par la perte, car il ne parvient pas à faire le deuil. En effet, Tellenbach montre que

l'ambiance mélancolique survient, car le sens de l'existence s'accomplirait avant tout dans l'être-pour-les-autres (Tellenbach, 1979, p. 135). De Quincey serait ainsi d'autant plus affecté par la manière dont les gens qui l'entourent réagissent, que ce soit dans la disparition ou la confrontation.

Le dernier point que nous soulignerons de l'étude de Tellenbach est son analyse du désespoir. Il dit de cette notion qu'elle est très présente chez les personnes mélancoliques. Il explique que le désespoir correspond à une expérience qui ne serait pas définitive, qui n'atteindrait pas de limite. Selon lui, c'est un va-et-vient, une alternance dans laquelle on ne peut parvenir à une décision définitive. Comme lorsque De Quincey est, dans son dernier rêve, sur le champ de bataille et qu'il n'arrive pas à se décider entre combattre ou laisser aller. « Celui qui désespère doit rester dans des possibilités dont aucune encore n'est devenue réalité. [...] Celui qui désespère ressemble ici à un homme qui tente d'être à la fois à deux endroits » (Tellenbach, 1979, p. 234). Cela renvoie d'ailleurs à l'impossibilité de deuil, d'accepter la perte qui vient d'être nommée. Le dilemme du mangeur d'opium semble être précisément décrit ici. Dans sa fuite, il se libère soi-disant d'un certain déterminisme social, tout en se coupant du monde social. Il fait cela, car il ne parvient pas à suivre des rythmes institués socialement. Il est libre et seul. Or, comme il le souligne dès le début de ses confessions, ses aspirations sont sociales. Nous voilà au cœur d'une impasse teintée de désespoir, celle d'un homme qui veut vivre avec les autres, mais à sa manière, sans s'encombrer de certains codes sociaux. C'est dans un tel contexte que son monde prend une teinte mélancolique.

Dans ce chapitre nous avons donc vu que De Quincey se présente en défenseur de l'opium. Il vante ses qualités et excuse les souffrances qu'il peut causer. Selon lui, la problématique qu'il rencontre était personnelle et le produit en est une manifestation, pas la cause. De fait, le récit autobiographique est une quête de sens, de sa manière d'être-au-monde. Or, le monde ambiant de l'auteur semble structuré autour des enjeux propres aux dissymétries relationnelles. Il souhaitait élargir son monde au-delà de celui, plus restreint, de la famille, des tuteurs. Il voulait aller à l'université, s'ouvrir vers le monde social, mais en fuguant puis en consommant, il ne parvint pas réellement à rejoindre cet autre monde. Ainsi, il s'est isolé et marginalisé. Il avait honte, était déprimé et désaffilié. Nous voyons alors un homme angoissé et désespéré voulant fuir la succession. L'opium, en arrière-plan des confessions, serait une voie d'accès vers le sens premier de ses souffrances. Il désespérait de trouver une place dans ce monde. Toutefois, il semble au contraire que lorsqu'il consommait, il se préoccupait uniquement de son « bien-être » actuel. Ses perspectives d'avenir ne primaient plus (Binswanger, 1956). Lorsqu'il se marginalise, De Quincey prend de la distance avec les rythmes sociaux et serait davantage influencé par ses propres rythmes, ceux dont le

tiers, autrui, est absent. La totalité de son être est engagée dans une voie qui privilégie le vécu immédiat. Cependant, il précise que c'est l'histoire intérieure de sa vie, son rapport au temps, qui détermina cet engagement. Sa fugue, correspondrait-elle alors réellement à une mise hors du temps, une détemporalisation ? Que dit la temporalité de sa manière d'être dans et avec le monde ? Quelle place prend-elle dans son opiomanie ?

CHAPITRE 4

UNE DIFFICILE INSCRIPTION DANS LE TEMPS

Comme le titre de l'ouvrage le sous-entend, le texte parle du passé de l'auteur, des erreurs ou péchés qu'il aurait commis et dont il souhaite être absout. Il oriente donc également vers l'avenir – un futur absout de ces fautes – et la transmission. Ces remarques sont d'ailleurs confirmées dès la première phrase du texte que nous rappelons ici :

Je vous présente ici, aimable lecteur, le récit d'une période remarquable de ma vie. Par le tour que je lui ai donné, il constituera, j'en ai la conviction, un témoignage non seulement intéressant, mais aussi, et dans une large mesure, utile et instructif. (De Quincey, 1964, p. 81)

Sa confession implique ainsi trois moments fondamentaux. Le passé du pécheur, le futur expié et le présent de la transmission. Au cœur de son dilemme, entre dépendance sociale et désir de liberté, le salut du mangeur d'opium serait passé par l'intégration de ces trois temps et de ce qu'ils présupposent. Le chapitre précédent souligne d'ailleurs déjà ce thème du rapport au temps. Nous avons remarqué son évolution temporelle, qui décrit une dynamique d'émancipation. Il vise un futur affranchit qui implique notamment le rapport aux aïeux et aux événements passés. Même ses rêves le renvoyaient à des événements passés. C'est ce point de l'inscription dans le temps que nous allons explorer maintenant.

Pour lui, il s'agit de comprendre ce que montrent les événements narrés. Commençons par cette confession : « Certaines de mes promenades [sous l'effet de l'opium] me conduisaient fort loin ; le mangeur d'opium connaît en effet un bonheur trop intense pour s'apercevoir de la fuite du temps. » (De Quincey, 1964, p. 197). Si le texte aborde son passé, il indique dans cet extrait que l'effet de l'opium concernait son présent. En effet, selon lui le laudanum produirait une suspension du temps qui le mettait en retrait de la durée ou métaphoriquement, de l'écoulement du temps. Il n'avait plus de problème pendant un instant. Ses douleurs physiques et ulcères moraux étaient apaisés. Dans ce sens, ses dettes et la problématique de succession disparaissaient. Sa temporalité offre ici une voie d'accès privilégiée à sa manière d'être. Nous explorerons donc ce qui a marqué son histoire de vie (Jager, 1989). Après avoir décrit son rapport au passé, nous appréhenderons la manière dont il se projette dans le temps (Minkowski, 1933).

Ceci interrogera sur son présent existentiel, c'est-à-dire physique et psychique (Gadamer, 1998; Merleau-Ponty, 1945).

Tout d'abord, la manière dont il se remémore les événements interpelle. De Quincey dit, par exemple, que le récit de ses rêves est délibérément non chronologique. Il l'a construit en suivant l'ordre de remémoration de ces derniers. Ici, il donne la primeur à la cohérence de son récit, plutôt qu'à une fidélité à la succession temporelle des événements. « Par le tour que je lui ai donné », ces mots caractérisent le fait que ce texte, par la narration, est une refiguration de sa réalité passée (De Quincey, 1964, p. 81). En outre, lorsqu'il se remémore le jour de son départ de l'internat, il dit s'en souvenir comme si c'était hier. Là, sa perception du temps ou de la distance temporelle serait involontairement modifiée. Ces deux moments montrent que la présentation des souvenirs, leur sens par rapport au présent et, plus largement, la notion de distance temporelle est intrinsèquement subjective. Cette mise en forme de son histoire est une expression unique de son individualité : un tiers-temps comme nous le verrons en partie 5.4.5 (Ricoeur, 1985). Pour cette raison, la temporalité de De Quincey est déterminante dans la compréhension de sa problématique. Quel sens revêt alors l'oubli ou la remémoration d'un événement ? Pourquoi souligne-t-il les enjeux de dette et de succession et même la mélancolie dans ses souvenirs ? Que dit-il lorsqu'il confie avoir un penchant pour vivre dans le souvenir et plus particulièrement celui de ses souffrances (De Quincey, 1964, p. 199) ?

Ces marques de son passé impliquent davantage que de simples souvenirs, elles laissent notamment entrevoir son rapport à l'avenir. En continuant d'évoquer la fugue, notre attention est retenue par une autre manifestation de la temporalité de l'auteur. Il confie partir avec « la providence pour guide », comme s'il n'avait pas de direction particulière à suivre et qu'il laissait son avenir advenir, sans y prendre part activement. Il s'en va vers l'inconnu en reconnaissant l'indétermination de l'avenir. Sa période d'errance après le départ de Bangor, et même la description qu'il fait de ses journées londoniennes, caractérisent ceci. Il dit marcher sans but, son sort remis entre les mains du « hasard ». De Quincey, un homme « prisonnier » de la providence. Une telle affirmation indique peut-être même une particularité de son rapport au présent. En effet, il précise bien que ses pensées étaient toujours tournées ailleurs, comme si elles n'étaient pas dans l'ici et le maintenant.

L'enjeu de dépendance, mis en évidence dans le chapitre précédent, se manifeste également dans sa passivité. De Quincey remarque qu'il aurait pu gagner de l'argent par ses propres moyens en faisant des

traductions, mais que l'idée n'effleura pas son esprit. Ceci est vu comme une manifestation de sa manière de vivre le présent et de refuser certaines possibilités d'inscription ou de réinscription dans la vie sociale. Il semble en effet qu'à l'époque des faits, il n'utilisait pas ses compétences dans le présent, comme si elles ne pouvaient lui servir que dans son futur d'étudiant universitaire. Comprendons bien que pendant sa fugue, il n'eut pas idée d'aller voir la rédaction d'un journal ou un éditeur. Or, à cette époque, sa capacité de rédaction et de traduction était une compétence rare. Imaginez-vous comme détenteur de ce pouvoir rédactionnel et ne pas penser à en user pour vous sortir de la misère, du vagabondage et des affres de la faim. Au lieu de faire cela, il rendit visite à un prêteur sur gages. Cette démarche n'est pas anodine, car elle représente un exemple concret d'une volonté d'engagement dans un processus d'endettement – qui n'aboutira finalement pas –, ce qui manifeste un rapport à l'avenir spécifique. Ceci rappelle l'étymologie même du terme addiction dans son sens antique de la personne endettée. Qui envisage son avenir par le biais de prêteurs sur gages, ne pensant pas à utiliser les ressources dont il dispose déjà ?

Ce questionnement renvoie encore au rapport au monde de De Quincey dans le présent. Sa temporalité est une réalité vécue, mais quel est son ancrage dans le monde ? L'opiomane dit de ses malheurs passés qu'ils ont enfoncé dans son organisme des sensations qui le rapprochèrent d'années éloignées temporellement. Son rapport au corps a une place déterminante, tant ses douleurs corporelles sont détaillées dans le texte. Il semble que sa souffrance charnelle témoigne d'un ancrage temporel passé et qu'elle ait une incidence sur son engagement dans la vie. Au-delà de l'aspect physique, l'auteur passe sous silence plusieurs années de consommation comme s'il vivait une suspension du temps si effective qu'il ne se soit rien passé de notable dans son environnement. Ce rapport modifié à l'espace interpelle aussi lorsque De Quincey raconte l'effet qu'avait la musique sur lui pendant ses soirées récréatives d'opéra. Dans ces moments d'ivresse laudanique, il rapporte avoir vécu une modification de sa perception du monde qui le menait à une forme de communion avec l'environnement.

D'ailleurs, des descriptions mettent en évidence un bouleversement de l'ensemble du flux temporel, de son rapport au temps et du temps comme rapport au monde. Passé, présent et futur y sont mêlés. Sa vie onirique évoque cela par l'impression d'allongement du temps ou au contraire de rétrécissement, lorsque des secondes paraissent des heures, ou qu'en un instant des siècles se seraient écoulés. Et, si dans ses rêves la durée était modifiée, cette confusion serait plus générale. Dans le sixième rêve, De Quincey est jeté dans un présent dont il ne connaît ni le passé ni l'avenir. Ce présent qui n'aurait aucun sens instaure une atmosphère angoissante pour l'auteur, notamment du fait de son inaction. Le rêve rappelle la prise

de distance avec le temps présent induite par l'opium. Dans ces états, c'est comme si le passé et l'avenir primaient sur le présent. Et au-delà du contenu des rêves, comment comprendre, dans la continuité des enjeux de succession et de dette, l'alternance de l'auteur entre temps du rêve et temps de veille ? Comment ces thèmes s'inscrivent-ils dans l'actualité de son existence ?

L'ensemble des éléments ayant retenu notre attention interroge sur la définition même de la temporalité. En premier lieu, nous explorerons les manifestations de la temporalité dans le souvenir. Comment De Quincey est-il marqué par son histoire de vie ? Puis, nous nous demanderons quel rapport à l'avenir se rattache à cette histoire ? Quelles particularités présente-t-il dans sa manière de vivre l'instant présent ? Et pour finir, quelle place prend l'opium dans cette temporalité ?

4.1 Les marques temporelles comme accès au monde vécu

Je me suis laissé entraîner à parler de cet incident parce que le Malais, par le tableau pittoresque dans lequel il avait figuré, et aussi en raison de l'inquiétude qui, pendant plusieurs jours, s'était associée à son image, s'empara par la suite de mes rêves, amenant un cortège d'autres Malais, plus inquiétants encore qui, saisis de démence se jetaient sur moi, et me précipitaient dans des vicissitudes sans fin. (De Quincey, 1964, p. 221-223)

De Quincey signale qu'une brève rencontre l'influence même plusieurs jours après sa survenue. Il précise également que cette marque se transforme. Une simple rencontre devient un « cortège d'autres Malais ». Remarquons que l'ensemble des mouvements passionnels inhérents à cette remémoration se produisent lorsque De Quincey est au plus fort de sa consommation d'opium. Ce passage fait partie de son « Introduction aux souffrances de l'opium » et il sera notre point de départ pour l'exploration des marques temporelles présentées par De Quincey. Le développement se fera en partant de la manière dont son temps vécu apparaît dans le texte. Ensuite, nous intégrerons ces manifestations au développement précédent sur la liberté. Sa temporalité sera alors comprise comme l'expression d'une tentative d'inscription dans la vie humaine. A partir de ce travail de distanciation, nous saisirons l'unité de sa temporalité comme flux de son existence. Ainsi, voyons en quoi la liberté, si centrale dans la vie confessée de cet opiomane, est ancrée temporellement. Il convient de préciser que, si certaines assertions pourront paraître universelles et sans rapport direct avec la problématique de De Quincey, elles seront des points d'ancrage nécessaires à la compréhension du phénomène temporel en lui-même.

4.1.1 Le temps dans l'œuvre, une apparition sentie

De Quincey confie l'importance des impressions dans son existence. Au début du chapitre sur « Les souffrances de l'opium » il le nomme ainsi : « [...] car mes impressions ont été si vives qu'elles ne pourront jamais s'effacer de mon esprit. » (De Quincey, 1964, p. 233). Ses impressions vives auraient marqué une forme d'inscription en lui. Elles sont des points de repère stables qui, à mesure qu'ils s'éloignent dans le temps, lui rappellent son parcours de vie et colorent son monde. Ces marques peuvent être apparentées à des données existentielles pures puisqu'elles sont des éléments qui permettent de se représenter l'horizon vécu par De Quincey.

Ainsi, la rencontre avec le Malais laisse saisir l'apparition du rapport au temps, en ce sens que la rencontre le marque pendant plusieurs années et jusque dans son sommeil. Le Malais surgit, dans sa vie puis s'empare de ses rêves sans crier gare. Ce point serait fondamental puisqu'il caractérise sa conscience du temps et de son rapport au monde. D'ailleurs, il influe ses actions au quotidien puisque le mangeur d'opium craint par exemple le sommeil à cause du souvenir de la rencontre. Et son appréhension du passage de la veille au sommeil motive des consommations de laudanum.

Arrêtons-nous un moment sur les termes employés et qui caractérisent une particularité de l'expression de la temporalité. La rencontre a marqué De Quincey. Or ce terme « marquer » correspond à une figure spatiale, une métaphore permettant de saisir « l'impression » laissée par le Malais. Cet événement ouvre De Quincey à la conscience du temps, puisqu'elle s'inscrit comme repère temporel. En se racontant, il représente son « monde », l'effet qu'ont des événements sur lui, grâce à des termes qui décrivent des phénomènes physiques. Avec ces mots, le temps prend forme, il devient palpable, comme s'il était matière. De Quincey dit par exemple être régulièrement « envahit » par ces pensées. Et l'usage de ce type de métaphores spatiales est fréquent, l'allongement du temps dans ses rêves, ou encore le temps figé en témoignent. L'utilisation de figures spatiales offre une médiation vers son vécu, cette dimension de l'existence imperceptible directement et qui pourtant oriente sa manière d'être au quotidien.

Nous retenons deux points principaux de cette rencontre avec le Malais. Le premier est que le phénomène temporel apparaît dans les vécus perceptifs de De Quincey. Le second est que, paradoxalement, si la temporalité apparaît dans les perceptions, elle serait immanente puisqu'elle ne provient pas d'un principe extérieur. Nous voyons cela avec les rêves et notamment ceux du Malais. Ils s'emparent de la vie onirique et, en même temps, c'est sa perception de la rencontre qui semble se rejouer dans ces rêves. Sa conscience

temporelle vient de ses impressions et des genèses spontanées qui s'imposent à lui. Toute sa relation au temps est personnelle et renvoie à son intimité. C'est lui qui se souvient de la rencontre et des affects qu'il y associe. Ainsi, le souvenir n'est pas en arrière, il viendrait se dire au présent et contribuerait à l'ouverture de son avenir. De là, son temps est compris comme un mouvement unitaire (Husserl, 1964). De Quincey lie passé, présent et futur.

4.1.2 Une tentative d'inscription dans le temps du monde

Dans la continuité du développement précédent sur la notion de succession, la rencontre avec le Malais serait une nouvelle manifestation de sa tendance à la fuite (De Visscher, 2016). En effet, dans la présentation de leur rencontre, De Quincey fait part de son impuissance à communiquer avec cet étranger qui ne parlait aucune langue qu'il connaissait. Or, ne voulant pas passer pour un inculte devant sa servante, il décida de parler en Grec ancien. Il n'y eut donc jamais de réel dialogue verbal entre eux. Le décalage culturel et la fierté de De Quincey ne leur permit pas d'instaurer une relation, une entente commune. Aucun des deux n'avait été invité à franchir le seuil du « monde » de l'autre. Et une fois sa mise en scène effectuée, De Quincey supposa qu'un homme dont l'origine était apparemment orientale se satisferait d'opium pour reprendre sa route. Ainsi, il lui offrit une quantité importante d'opium et le pria de continuer son chemin.

Il semble ici que l'auteur éprouva des difficultés à composer avec l'inconnu. Sans parvenir à reconnaître ses limites langagières, du fait de sa fierté, il dut toutefois composer avec, pour faire bonne figure. Ce dilemme fut résolu par un présent. Il donna au Malais ce qu'il considère comme une panacée, de l'opium. Là encore, la solution laudanique lui permit d'échapper à l'impasse relationnelle. Seulement cette « solution » eut un coût, De Quincey craignait d'avoir provoqué une overdose en lui offrant tant de laudanum, car le Malais l'aurait ingurgité en intégralité et en une seule fois. Dans ce contexte et même si elle fut brève, leur rencontre le marqua à vie. Elle hantait ses rêves et peupla même ses pensées diurne pendant de longues années.

En outre, l'usage métaphorique du terme « marquer » renvoie aux travaux de Bernd Jager qui comprend la vie humaine, comme De Visscher (2016), par l'inscription dans la succession (1990). Selon ce psychologue, celui qui n'est pas marqué par ses semblables demeurerait exclu de la vie humaine. Il découvre cela notamment par l'étude des rituels de la communauté Aowin vivant au Ghana. Avec ces

derniers, il met en évidence que l'introduction dans une culture et l'acquisition d'un statut social seraient intrinsèquement liés aux notions de blessure, de séparation et de deuil.

Pour les membres de ce peuple, lors de la naissance biologique, qui correspond à l'accouchement maternel, l'enfant ne serait pas encore complètement entré dans la communauté. Il n'acquiert le statut social de nouveau-né qu'à partir de son huitième jour de vie, lorsqu'un nom lui est donné. À ce même moment, sa joue gauche est scarifiée. Cette marque et ce nom scellent son identité et lui octroient le droit de recevoir un héritage. Avec le nom, l'enfant a une place dans la communauté et sa signification sociale est inscrite sur son corps, par les marques ou les signes qui l'identifient. La première apparition de l'enfant dans l'ordre social correspond donc, pour Jager, au moment où lui sont assignés un nom et une cicatrice qui forment son identité sociale, son « masque ». Par ce double mouvement, l'individu est introduit au monde social. Il a une marque, la cicatrice, qui lui permet de devenir une personne à part entière, d'avoir un masque.

Ici le clan est compris comme la première matrice sociale. Cet espace offrirait à l'enfant la possibilité de guérir et d'accepter la marque infligée par la culture du groupe. Une fois acceptés, la marque et le masque seront portés fièrement par l'individu. De là, il pourra ensuite participer aux relations culturelles et sociales dans des domaines plus larges, qui dépassent le cadre familial et clanique. La personne serait alors plus qu'une incarnation de la culture, elle deviendrait un acteur créatif participant à son tour au processus de transmission tout en continuant « d'écrire » une nouvelle histoire personnelle et de groupe (Jager, 1990, p. 167-168).

La succession ainsi comprise correspondrait à un masque à double face. Un masque imposé qui représente la vie sociale du groupe, antérieure à la naissance de l'individu et à laquelle il est soumis. Et un masque « ouvert », qui renvoie à la créativité et l'expression de la personne dans sa singularité. La dynamique relationnelle de succession présentée par Jager conduit à une séparation de l'enfant, qui devient une personne à part entière et qui transmet sa culture. Mais cette inscription dans l'ordre de succession ne peut être faite qu'en impliquant la « marque » du père (ou d'un tiers séparateur), symbolisée par la cicatrice chez les Aowin. Une fois comprise, acceptée et assumée, l'enfant peut être émancipé¹⁵. Selon ce psychologue, une liberté acquise par l'exclusion ou la fuite de ces normes sociales serait une liberté illusoire. Cette dernière ne pourrait également pas être atteinte dans une oppression tyrannique. Ainsi,

¹⁵ Ce constat rappelle la conceptualisation psychanalytique de la figure paternelle (Graton, 2021). Notre approche est toutefois différente, car elle relève d'une description existentielle.

Jager montre que l'insertion dans l'ordre de succession familial et social peut échouer par l'absence ou l'oppression du « père ». Dans ces deux extrêmes, il y aurait d'un côté la fantaisie œdipienne consistant à devenir un « marqueur non-marqué » au travers de l'évitement de la relation et de l'autre, il y aurait imposition d'une marque qui ne laisse aucune chance d'en transmettre une soi-même. La première posture ferait triompher une liberté téméraire, tandis que la seconde condamnerait à une servitude absolue (Jager, 1990, p. 172).

Dans cette perspective, revenons à ce que De Quincey considère être l'origine contextuelle des consommations. Il a grandi sous la tutelle de quatre individus du fait de la disparition de son père. Et lorsque le jeune homme, du haut de ses dix-sept ans, souhaite s'affranchir de sa dernière année de lycée pour aller directement à l'université, il se confronta à un « mur ». Il vécut l'autorité de ses tuteurs et leur refus de céder à sa demande comme une oppression tyrannique. Selon lui, le dialogue était impossible. Il transgressa alors cette limite en fuguant, en partant de l'internat avec « la providence pour guide ». D'une certaine manière, il n'aurait pas accepté la loi de la succession, il ne consentait pas à la marque que voulaient lui apposer ses tuteurs. Pour lui, ces derniers n'étaient pas légitimes et son éducation se ferait ailleurs.

Il se retrouvait alors face à un paradoxe existentiel puisque selon ces auteurs, en tant qu'être social, l'intégration dans le monde est faite par succession, nous ne sommes en ce sens jamais les premiers venus (De Visscher, 2016; Jager, 1990). Toute la description qu'il fait de sa période d'errance post-fugue témoigne de cette difficulté d'intégration. Lorsqu'il trouvait un logement, soit il s'emportait, car il était confronté à des préjugés de classe sociale, soit il était congédié du fait de sa différence culturelle ou de son incapacité à payer. En d'autres termes, après avoir rompu ses liens familiaux, il ne parvint plus à répondre aux exigences de son monde ambiant. Il acceptait difficilement les limites sociales et, en retour, il était marginalisé.

4.1.3 Des événements marquants

Lorsque De Quincey évoque ses rêves du Malais, il donne une unité à la situation, il délimite un commencement et une fin. En faisant cela, il isole et extrait ce souvenir de l'histoire intérieure de sa vie. Ce rêve prend alors la forme d'un « objet temporel » (Husserl, 1964). Cette rencontre particulière avec le Malais, dans son ensemble, l'a marquée. Or De Quincey dit ceci : « Une chose au moins me paraît certaine : pour l'esprit, l'oubli n'existe pas [...] » (De Quincey, 1964, p. 251). Il pense que, consciemment ou non, les

moments marquants de son existence restent inscrits en lui. La description métaphorique suivante développe sa représentation de la retenue des événements, des « accidents ».

[...] mille accidents pourront et viendront interposer entre notre être conscient et les inscriptions secrètes du cerveau un voile que des accidents du même ordre peuvent également arracher. Mais, voilée ou non, l'inscription demeure à jamais présente; ainsi les étoiles semblent-elles se retirer devant l'habituelle lumière du jour, alors que nous savons tous qu'en fait, c'est la lumière qui s'étend sur elles comme un voile, et qu'elles attendent pour se révéler que se retire à son tour la lumière du jour qui les dissimule. (De Quincey, 1964, p. 251-253)

De Quincey illustre ici qu'il ne se fait pas lui-même et qu'il devient Thomas De Quincey à la faveur de ses rencontres. Il donne également une indication sur la manière dont ces rencontres s'inscrivent en lui. Même lorsqu'il ne les a plus à l'esprit, elles resteraient en arrière-plan. La fugue par exemple, est vue dans ce sens comme une étoile, un événement retenu dont il garde le souvenir.

Cet extrait renvoie même plus largement à ses problèmes relationnels qui semblent se rejouer dans l'ensemble des rencontres de la narration. Sa tentative de résolution de l'impasse ayant provoqué sa fugue semble être reproduite dans d'autres événements analogues. C'est comme s'il n'avait pas oublié ce moment et, d'une certaine manière, le répétait. Pour être fidèle à sa métaphore, il faut plutôt dire qu'à l'image des étoiles, ses difficultés relationnelles ne disparaissaient pas lorsqu'il fuyait. Elles restaient latentes et réapparaissaient dans des moments critiques¹⁶. Ainsi, la succession des expériences de « dévoilement » donne accès à son identité. Les souvenirs sont donc fondamentaux dans la construction de son rapport au monde. De Quincey en montre la nécessité dans toute son œuvre, puisqu'elle est faite essentiellement de souvenirs. De plus, il insiste pour nous faire comprendre que son incapacité à arrêter de consommer de l'opium était largement liée à des douleurs physiques passées. Là encore, il indiquait une inscription de son vécu passé dans le présent. Il n'avait pas oublié les douleurs et les souffrances actuelles y étaient associées. Son effort narratif donne une unité à des événements distants ou initialement vécus comme hétérogènes ou inassimilables. Ce choix d'unification étant personnel, il dévoile un accès au sens de sa problématique existentielle. Il nous oriente.

Il en va de même pour ses rêves. Il les vit comme étant toujours nouveaux et pourtant il les généralise et leur donne une continuité, car pour lui, ils durent et se répètent. De Quincey précise d'ailleurs l'évolution

¹⁶ Ce point sera développé en fin de chapitre avec les travaux de Merleau-Ponty (1945)

du rêve du Malais. Il est le même, mais la manière dont il apparaît est sans cesse autre. Il se transforme en « un cortège » de Malais dont l'apparence est de plus en plus menaçante.

Cette distinction que présente De Quincey entre la rétention de la rencontre du Malais et la reproduction de ce souvenir indique son évolution. En effet, ses remémorations de la rencontre différent le « souvenir primaire » du « souvenir secondaire » (Husserl, 1964). Le ressouvenir, ou souvenir secondaire, correspond au surgissement à la conscience d'un souvenir primaire oublié. Une fois expirée, la rencontre est présente à la conscience, mais ce n'est plus une rencontre, c'est une remémoration. Dans le ressouvenir, nous avons à faire à une présentification.

En outre, remarquons comment De Quincey choisit les événements qu'il relate. « J'ai laissé de côté nombre de faits. Je n'aurais pu, sans un trop grand effort, m'astreindre à faire revivre, ou à reconstruire sous forme de récit suivi, l'écrasant fardeau d'horreurs qui pèse sur mon cerveau. » (De Quincey, 1964, p.233). Il semble que pour lui dans le ressouvenir tout l'horizon et le sens de l'événement est présent, pas seulement la conscience de l'objet. Ainsi, contrairement au rêve qui s'impose à lui pendant son sommeil, la narration est une opportunité de choisir l'horizon passé remémoré et ainsi le vécu qui ressurgit avec. Son passé teinterait alors en quelque sorte son présent, en arrière-plan de la conscience. Les Confessions, dans leur genre, lui permettent non seulement de revoir, mais aussi, en quelque sorte, de « transformer » ce passé, de se le réapproprier (Josse et Lapcevic, 2022). Le ressouvenir serait une sorte de travail de réforme du passé.

Ce point est important, car il touche à un thème fondamental pour De Quincey, celui de la liberté. La rencontre avec le Malais fut ce qu'elle fut, il peut seulement y porter son regard. C'est une réception passive, alors que la représentation qu'il s'en fait est un acte libre, dans lequel du nouveau peut être introduit. Il peut par exemple tenter de contenir la charge affective en détaillant moins la représentation. Dans ce sens, ces « Confessions » seraient bien un acte libre de remémoration. Et le contexte dans lequel De Quincey se remémore son histoire de vie, son actualité, paraît donc fondamental puisqu'il est en période de rémission de sa dépendance à l'opium, seul dans Londres. La conscience qu'il a de son passé était alors tributaire de son mouvement d'émancipation. Et l'effort d'écriture, par la remémoration, caractériserait cette recherche de liberté. En revenant à l'enjeu de dépendance et de soumission aux aînés, le récit prend un autre sens. De Quincey tente librement, par une demande indirecte adressée aux lecteurs, d'être réinséré dans la succession, dans la société. Il demande quelque chose et en même temps, initie

quelque chose. Il « accepte » l'aspect actif et passif de la relation. Ce serait alors un acte de renoncement à la liberté téméraire acquise par la fugue, pour aller vers une liberté dans laquelle il accepterait la marque d'autrui. Il tenterait par-là de « briser la chaîne de répétition » dont il se dit prisonnier.

En synthétisant les différents points de cette section, l'effort de narration que fait De Quincey apparaît comme une forme de réappropriation de son passé. Cette sorte de tiers-temps sera développée dans le troisième chapitre avec Ricœur (1985, 2016). Avant cela, plusieurs points sont à développer, à commencer par les enjeux d'un versant encore non abordé de sa temporalité, le futur. Nous avons reconnu l'apparition du temps vécu et sa rétention, mais si De Quincey retient le présent, comment appréhende-t-il l'avenir ?

4.1.4 Un flux continue entre conservation et changement

Dans sa démarche de libération de l'emprise laudanique, De Quincey aspire au changement, il est tourné vers l'avenir. Ses aspirations seraient d'ailleurs tournées vers « les intérêts majeurs de l'humanité ». Et il généralise son propos en disant ceci :

Mais je crois encore que tous les esprits qui ont étudié, et aussi assidûment que moi, de pareils sujets, ont dû très tôt, pour se protéger contre un complet découragement, bercer et entretenir en eux quelque croyance rassurante en des compensations futures et en un sens caché des souffrances humaines. (De Quincey, 1964, p. 135)

Le mangeur d'opium serait bien tourné vers l'avenir. Si son récit est rétrospectif, il aurait une visée future, une croyance en des « compensations futures ». Effectivement, nous comprenons avec cette double orientation la démarche de De Quincey qui part du passé, et va vers son émancipation.

Or cette continuité, nous pourrions même dire succession, dans le ressouvenir de l'événement rappelle les travaux de Jager étudiés ci-avant (1990). La marque de la rencontre avec le Malais s'impose à De Quincey. C'est comme si elle faisait d'emblée partie de lui et qu'il ne pouvait plus s'en détacher. Elle est là et ne changera pas. Et paradoxalement, elle se modifie, le souvenir et les manifestations oniriques rappellent ce moment différemment. Son souvenir dure et en même temps change.

De Quincey aussi est et reste Thomas De Quincey tout au long de sa vie. Il est bel et bien le même dans son existence et pourtant il change puisqu'il parvient à modifier son rapport à l'opium et au monde. Au commencement des confessions, il se présente comme dépendant à l'opium et il ne le serait plus à leur conclusion. Dans ce sens, elles représentent un mouvement. Et nous retrouvons tout au long de son

discours des phases de changement qui sont étalées en un repos et des phases de repos qui conduisent au changement (Husserl, 1964, p. 151). Le fait de passer sous silence plusieurs années de sa vie peut signifier qu'il s'agissait de phases de silence prolongée. Il ne changeait pas. A contrario, lorsqu'il rencontre le Malais, il change puisqu'il est marqué par cette rencontre. Et dans cette alternance, sa manière de se donner au passé change.

Ce mouvement d'un présent associé à un vécu passé correspond à un flux. Ce flux, Husserl le définit comme un « l'un-après-l'autre », ce serait un maintenant et une continuité de passés. Le flux de la conscience de De Quincey est continu, il témoigne de son intimité et de son unité temporelle (Husserl, 1964). C'est la vie de la conscience qui est mise en évidence par le terme flux.

La vie de la conscience est dans un flux continu et ne s'assemble pas juste terme après terme dans une chaîne. C'est pour cette raison que le Malais peut le « poursuivre » jusqu'au tréfonds de sa vie onirique. Cet événement fut unique, mais lors de sa survenue, il s'est inscrit dans le flux de son existence avec une dimension affective. Le flux exprime le côté existentiel de la temporalité, avec une forme permanente qui est en même temps mutation continue. Le vécu de De Quincey correspond à un flux qui se constitue une unité temporelle en devenir, dynamique.

Cette métaphore du flux est donc précieuse pour la compréhension de la temporalité de cet opiomane. En effet, le flux fait apparaître qu'à travers le rapport au temps, nous sommes au cœur de l'intimité de De Quincey, au plus près de sa subjectivité. Le flux est antérieur au langage et constitutif de l'être (Lévinas, 2001, p. 212). L'étude de la temporalité de De Quincey nous place ainsi au plus près de sa subjectivité tout en touchant une dimension anthropologique de son existence. La narration montre que le fil du temps est une continuité d'instantanés retenus ou anticipés. C'est par sa temporalité que son comportement addictif apparaît comme une manifestation d'un enjeu relationnel antérieur et relatif à la notion de succession. La liberté qui l'anime est alors perceptible dans le fait même de ses remémorations qui peuvent différer des faits originaux. Les Confessions caractérisent sa démarche d'émancipation. Intéressons-nous maintenant à ce temps vécu narratif, entre sensations et actes, dans lequel nous notons une prégnance du passé et des affects dépressifs. Dès la première lecture de l'œuvre, nous avons remarqué l'importance de ces éléments dans le discours sur son opiomanie.

4.2 Un temps vécu entre immédiateté et horizon des événements

La suite prend racine dans un passage où De Quincey décrit une expérience vive dans laquelle il annonce la perte de son amie Ann. Il a particulièrement retenu notre attention car il marquerait un tournant pour lui.

Il est rare que je pleure. Mes pensées, sans cesse tournées vers les intérêts majeurs de l'humanité, m'entraînent chaque jour, je dirai même à chaque heure, dans des abîmes insondables, « trop profonds pour les larmes ». De plus, l'austérité de mes habitudes intellectuelles s'oppose aux sentiments qui provoquent les larmes – antagonisme nécessairement absent chez ceux que leur coutumière légèreté préserve des méditations mélancoliques, mais que cette même légèreté rendrait incapable d'y résister, si d'aventure, ces sentiments survenaient. Mais je crois encore que tous les esprits qui ont étudié, et aussi assidûment que moi, de pareils sujets, ont dû très tôt, pour se protéger contre un complet découragement, bercer et entretenir en eux quelque croyance rassurante en des compensations futures et en un sens caché des souffrances humaines. C'est pour de telles raisons que je suis resté plein d'espoir jusqu'à ce jour et, comme je l'ai dit, il m'arrive rarement de pleurer. Il existe pourtant des sentiments qui, sans être plus profonds ou plus passionnés, nous attendrissent plus que d'autres; et souvent, lorsque je me promène encore dans Oxford Street, à la lueur irréaliste des réverbères et que j'entends un orgue de Barbarie jouer ces airs qui, il y a tant d'années, consolait mes peines et celles de ma chère compagne (je ne cesserai jamais de lui donner ce nom), je verse des larmes et médite en moi-même sur le décret mystérieux qui, si soudainement et à un moment si critique, nous sépara pour toujours. (De Quincey, 1964, p. 135-137)

Ici, ce sont notamment ses expériences vives de perte et d'absence, du passé et du futur, qui ressortent. Son discours est même paradoxal, puisqu'il dit que son activité intellectuelle l'éloigne de l'émotivité et, en même temps, il montre qu'une simple musique peut le faire pleurer comme s'il était traumatisé. Ses pensées, tournées vers « les intérêts majeurs de l'humanité », l'entraîneraient dans « des abîmes insondables », tout en restant « plein d'espoir ». Comment comprendre ces propos ? Que dit-il au travers des motivations qui l'animent ? Les recherches d'Eugène Minkowski éclaireront les enjeux de cet extrait, la manière dont il maintient son contact avec la réalité.

4.2.1 Approche du sentiment d'« harmonie » vécu par l'opiomane anglais

La citation précédente n'aborde pas son état de conscience modifiée, mais faisons un détour par le vécu sous opium pour mieux le comprendre. « [...] le vin trouble les facultés de l'esprit, tandis que l'opium, pris comme il convient, y introduit au suprême degré ordre, règle et harmonie. [...] L'opium, au contraire, communique à toutes les facultés, actives ou passives, sérénité et équilibre [...] » (De Quincey, 1964, p. 179). Pour lui, l'effet du laudanum dépasse le simple soulagement de douleurs physiques, il aurait une

action sur l'esprit et affecterait son rapport au monde en totalité. Sans expliquer comment, le narrateur dit qu'il lui permettrait d'éprouver de la « sérénité ». Nous nous interrogeons toutefois, avec Minkowski, sur ce que met en jeu cette situation dans laquelle régnait un équilibre inédit pour l'auteur.

Minkowski est un psychiatre et psychopathologue français d'origine russe qui propose une évolution de la compréhension des patients, et notamment du diagnostic, par la prise en compte de la manière d'être du malade par rapport à la réalité ambiante et pas seulement en étant centré sur les symptômes. C'est ce qu'il nomme « diagnostic par pénétration » (Minkowski, 1933). À cela, il associe la notion d'élan personnel¹⁷ qui lui permet d'intégrer la vie humaine sous toutes ses formes, aussi bien normale que pathologique. Ce travail fut largement inspiré par sa participation à la Première Guerre mondiale. En effet, pendant ce conflit il remarque qu'outre celles liées à la mort, toutes ses souffrances venaient du temps, par exemple l'attente (Minkowski, 1933, p. 12). C'est d'ailleurs peut-être pour cela que, si sa réflexion s'inspire des travaux du philosophe Henri Bergson, il explore davantage les questions de l'élan vital et de l'avenir que celle du passé. Selon lui, le passé doit être dépassé par un effort personnel créateur de continuité. Ne rien savoir du passé lui semble préférable (Joli, 2015). Cette vision paraît en désaccord avec le point de vue de De Quincey qui dit que : « [...] les événements décisifs ne s'oublient pas [...] » (De Quincey, 1964, p. 171). Pour Minkowski, le passé permettrait uniquement de nous emporter vers l'avenir, car le devenir submergerait tout sur son passage et l'oubli permettrait un apaisement profond. Sa vision de la liberté témoigne de ce point de vue :

Aussi si nous prenons le phénomène le plus élevé de la vie : la liberté, nous voyons aisément que cette liberté ne concerne jamais le passé, elle ne naît jamais d'un examen rétrospectif des faits, mais elle se dégage, dans toute sa puissance, en nous tout au plus « une fois la chose faite », laissant d'ailleurs celle-ci comme un infime détail derrière elle, en regard de l'horizon infini dans l'avenir qu'elle ouvre devant nous. Jamais je ne me sens libre ni grand dans ce que j'ai fait dans le passé ; au contraire, dans le passé, la liberté me paraît toujours sujette à caution ; c'est que, par sa nature même, elle ne connaît que l'avenir. Je n'ai pas été libre dans ce que j'ai fait, mais de ce que je viens de faire peut se dégager ma liberté pour l'avenir. Et c'est le remords qui vient ouvrir ensuite la brèche par laquelle le passé pénétrera dans la vie. (Minkowski, 1933, p. 150-151)

¹⁷ « L'une des clés de son livre est l'usage très créatif qu'il fait de la notion d'élan vital. C'est l'élan qui crée l'avenir et le constitue en un devenir irréversible, pourvu d'un sens en cela même qu'il signifie et oriente. En fait, cet élan vital est personnel. L'avenir est espérance et avancée. De là cette admirable leçon éthique qui accorde le rythme de la vie aux fruits de la communion avec le monde [...] » (Pélicier, 2013, p.V).

Il présente tout l'intérêt que revêt pour lui la dimension d'avenir dans son rapport à la liberté, qu'il voit d'ailleurs comme phénomène supérieur de l'existence. Cette compréhension du temps renvoie directement à l'œuvre du mangeur d'opium anglais, en ce sens que lui aussi se dit à la recherche de la liberté et éprouve des remords. La liberté qu'il convoite, De Quincey la tutoierait non pas par un simple « examen rétrospectif », mais dans l'acte de narration qui dégage un avenir infini devant lui. La culpabilité qu'exprime De Quincey fait entrer le passé dans sa vie actuelle. Il le ravive pour mieux le dépasser et, de ce point de vue, son histoire est partie intégrante de son opiomanie. En effet, il décrit clairement comment des douleurs physiques l'incitaient à consommer de l'opium, car elles lui remémoraient celles de son passé. « [...] j'éprouvai soudain une effrayant irritation de l'estomac, semblable en tous points à celle qui m'avait tant fait souffrir pendant ma jeunesse, et accompagnée de la réapparition de tous mes anciens rêves. » (De Quincey, 1964, p. 209).

Il indique un point d'insertion du passé dans le présent qui l'incitait à consommer l'opium. Son équilibre avec le monde se jouait ici, mais selon Minkowski, le support premier de notre élan personnel serait à un niveau inconscient. Par inconscient, il entend ce qui est aussi présent que la conscience, mais qui, en raison de son caractère dynamique et vivant, ne pourrait être ni exprimé, ni étalé aussi précisément que les éléments conscients qui eux, seraient de nature statique. Et « [...] c'est lui qui rend plausible que nos actions isolées puissent en général reposer sur des mobiles positifs accessibles à la raison, qu'il puisse en général exister dans la conscience ce quelque chose de tout à fait particulier que nous désignons du nom de motivation. » (Minkowski, 1933, p. 47). Le ressouvenir des douleurs anciennes de De Quincey et sa motivation à les enrayer avec l'opium témoigneraient alors de cet inconscient. Ainsi, si au regard de la pensée de Minkowski la liberté est le phénomène le plus élevé de la vie, l'inconscient de De Quincey serait à la source de sa motivation, de son élan vital et plus particulièrement de son rapport au passé dans son passage à l'action. Dans cette simple phrase qui évoque la manière dont il réagit à l'irritation de son estomac, il livre un témoignage de sa manière d'être. Il dit que lorsqu'il vit quelque chose de douloureux, cela réactive des sensations passées qu'il veut éviter. Alors il se tourne vers la panacée laudanique, vers un avenir moins souffrant. À l'instant T, dans le présent, ce sont tous les temps qui se conjuguent pour son passage à l'action.

L'élan vital est ce qui permettrait à De Quincey d'être en rapport avec le monde, et ce point de rencontre se nomme le contact vital avec la réalité¹⁸. Pour Minkowski, « C'est l'élan vital qui dévoile l'existence de l'avenir, qui lui donne un sens, qui l'ouvre et le crée devant nous [...] » (Minkowski, 1933, p. 35). Il donne un sens à la vie et permet l'affirmation de l'individu dans le devenir en tant que personnalité vivante. Il crée l'avenir devant nous, il nous pousse. Et le contact vital serait le point de rencontre entre cet élan vital et le monde environnant, l'instant T. Ce contact correspond à : « [...] la faculté d'*avancer* harmonieusement avec le devenir ambiant, tout en nous pénétrant de lui et en nous sentant un avec lui. » (Minkowski, 1933, p. 59). Minkowski le nomme aussi synchronisme vécu, ce qui signifie ici la capacité que présente De Quincey à être avec l'ambiance du milieu et à s'en détacher. C'est le synchronisme vécu de deux phénomènes, la syntonie et la schizoïdie. La syntonie correspond à la faculté d'être en harmonie avec l'ambiance, c'est le contact vital avec le réel; la schizoïdie quant à elle est la faculté de se détacher de l'ambiance. La première serait donc l'aisance à régler sa conduite par rapport aux exigences de la réalité et la seconde serait la disposition à prendre du recul par rapport à ce jeu de forces extérieures. Ainsi, l'opium participe au contact vital avec le monde de l'auteur des « Confessions ». Il a un effet sur les douleurs physiques et l'aide à régler son rapport aux limites ou exigences physiques ressenties. Dans le même temps, il permettrait à De Quincey de se détacher, de prendre du recul par rapport à l'ambiance et aux souvenirs souffrants. Il crée une sorte de parenthèse ponctuelle qui offre un avenir limité.

4.2.2 Les figures temporelles du mangeur d'opium

Concentrons-nous maintenant sur les figures temporelles qui se forment à partir de l'élan de De Quincey et participent à son contact vital. Ces figures vont mettre en perspective les détails du quotidien narré par De Quincey. Dans l'ensemble de l'œuvre, De Quincey pense les problématiques qu'il aborde en étant orientées vers une émancipation du joug de l'opium et vers « les intérêts majeurs de l'humanité ». L'opiomane anglais vit l'avenir comme une ressource, il se confesse pour ouvrir de nouvelles perspectives, personnelles et sociétales. Minkowski comprend également l'avenir comme une réserve de forces inépuisables sans laquelle nous ne saurions vivre. Vivre l'avenir ne consisterait pas en la projection de contenus puisés dans le passé, ce serait plutôt « une large et majestueuse perspective » dont la stabilité se démarquerait du présent et du passé.

¹⁸ Bien entendu, cet élan est ce rapport à lui-même, il n'y a pas d'abord un élan et ensuite un contact avec le monde. Je suis toujours dans et avec le monde, les termes qu'emploie Minkowski permettent ici de donner accès à un phénomène instantané par une description détaillant le mouvement existentiel organique.

[...] l'avenir nous paraît être le plus *stable* des points cardinaux du temps, si nous osons nous exprimer ainsi. Tandis que le présent, tout en se déployant, paraît plus ou moins fugace, tandis que le passé s'éloigne, au fur et à mesure, de nous, l'avenir, lui, ne *bouge pas*, du moins ne bouge pas en entier. Pour paradoxal que cela puisse paraître, le devenir ne semble pas avoir de prise sur l'avenir. (Minkowski, 1933, p. 75)

Pour Minkowski, l'avenir serait une sorte de repère « stable » sur lequel l'individu n'aurait pas de prise directe. Le seul pouvoir que nous avons sur l'avenir est la posture avec laquelle nous l'appréhendons. C'est cela qu'il qualifie de figure temporelle. Or, quand De Quincey dit que l'opium procure, un « équilibre » aux « facultés, actives ou passives », il s'agirait de figures temporelles, activité et passivité étant pour Minkowski les premiers pôles du rapport à l'avenir. Explorons donc les figures temporelles afin d'éclairer l'extrait du texte dans lequel De Quincey fait mention d'espoir, de méditation et de croyance à propos de sa manière de vivre la tristesse et de penser le monde.

Les actions de De Quincey se présentent sous deux formes temporelles, l'activité et l'attente. L'activité est l'opposé de l'attente et ce sont les deux premiers types de figures temporelles. L'activité fait partie du devenir et non pas de l'être. « Prise dans une de ses tranches, l'activité se continue tout naturellement plus loin. Elle ne se laisse ni fixer ni arrêter. Elle touche ainsi toujours à un avenir *immédiat*. » (Minkowski, 1933, p. 76). Or, selon De Quincey, l'opium affectait la sphère de l'action – l'activité et la sphère passive. De même, dans ses périodes de grande dépendance, il ne faisait rien ou tout du moins dit qu'il ne parvenait plus à aller de l'avant, comme pour l'écriture de son livre. Dans l'activité il y aurait donc un mouvement vers l'avenir allant de l'avant et dans l'attente, à *contrario*, le temps serait vécu en sens inverse. « [...] nous voyons l'avenir venir vers nous et attendons que cet avenir (prévu) devienne présent. [...] L'attente primitive est ainsi toujours liée à une angoisse intense ; elle est toujours une attente anxieuse. » (Minkowski, 1933, p. 80). Dans l'attente, l'individu vit le temps dans une direction opposée, l'avenir vient immédiatement vers moi. De Quincey subit sa condition, ses cauchemars et ses douleurs physiques adviennent. Et cela l'angoisse étant donné qu'il n'est pas maître de son destin. La providence décide. Minkowski va plus loin dans son développement et montre que si l'activité contient de la durée en elle, elle est de la durée active contrairement à l'attente. « Celle-ci de par sa nature n'est qu'un éclair, qu'une suspension *instantanée* de la vie et ce n'est que de cette façon qu'elle réussit à s'intégrer, à la vie qui, elle, est activité par excellence. » (Minkowski, 1933, p. 81). Dans l'attente, il n'y aurait donc pas de durée ou d'organisation dans le temps. Il décrit cela avec l'exemple d'un chien dont le maître est décédé. Il reste allongé devant sa tombe et l'attend jusqu'à en mourir. Pour lui, il n'y a plus de notion de durée ou d'activité, il est passif dans son rapport au futur. Le moment à venir domine complètement la situation actuelle.

Minkowski dit même qu'il y aurait une sorte de rétrécissement de l'être vivant, comme si l'être se repliait sur lui-même, comme s'il cherchait « [...] à exposer le minimum de soi aux heurts de l'ambiance hostile, et en le faisant, il se sépare de cette ambiance, tire ses propres limites par rapport à elle. » (Minkowski, 1933, p. 83). Ici, notre pensée se tourne vers De Quincey qui prenait du laudanum et attendait que sa douleur soit apaisée. Ce rapport à l'affliction corporelle était passif, mais pouvait aussi être actif, comme lorsqu'il a une rage de dents, il se passe la tête sous l'eau froide pour atténuer la douleur. Il y avait alternance entre une activité orientée vers un but de soulagement d'un ressenti douloureux puis, une action passive d'attente d'un effet.

Au-dessus de ces phénomènes immédiats que sont l'activité et l'attente, il y a le désir et l'espoir dont parle De Quincey et qui seraient des structures secondaires. « Ils sont dirigés tous les deux vers l'avenir et contribuent à le créer devant nous. » (Minkowski, 1933, p. 84). Ils iraient plus loin que l'activité et l'attente, et mettent l'individu à distance de l'immédiat, lui permettent un élargissement de la perspective qu'il se fait de l'avenir. De Quincey en donne une définition lorsqu'il décrit sa perception de l'avenir après avoir reçu l'argent lui permettant de fuguer du lycée : « [...] à cet âge heureux, si aucune frontière précise ne peut être assignée à notre pouvoir, l'espérance et la joie le rendent virtuellement illimité. » (De Quincey, 1964, p. 101). Les désirs et les espoirs constitueraient la toile de fond sur laquelle vient se dérouler toute notre vie psychique profondément imprégnée d'affectivité. Prenons le désir. Lorsque je désire, je regarde au-delà de l'activité immédiate, « [...] je me sens en relation avec un avenir plus éloigné. [...] Du fait du désir, l'avenir devient comme plus *ample* pour moi. » (Minkowski, 1933, p. 88). Le désir dépasse la solidarité spatio-temporelle, il va au-delà de ce qui m'entoure. Minkowski montre qu'il peut même aller au-delà de la mort, car l'être humain peut imaginer l'au-delà de la mort. Mais s'il est plus ample que l'activité, il est également plus épisodique et il est tout à fait possible qu'à certains moments un individu ne ressente pas de désir. Il précise que si sa réalisation se traduit par de l'acquis, son but immédiat ne serait pas l'augmentation de l'acquis, mais « [...] l'épanouissement de la personnalité. L'avoir ne lui sert que de support. » (Minkowski, 1933, p. 116). Quant à l'espoir, il ferait vivre le devenir dans la même direction que dans l'attente. L'espoir correspond à l'attente de la réalisation de ce qui est espéré. Et il va plus loin dans l'avenir que l'attente. L'individu n'espère pas pour l'instant présent ou celui qui suit directement, il espère pour l'avenir plus lointain. « Il écarte de nous le contact immédiat du devenir ambiant, il supprime l'étreinte de l'attente et me permet de regarder librement, loin dans l'espace vécu qui s'ouvre maintenant devant moi. » (Minkowski, 1933, p. 92). L'espoir créerait une sorte d'espace neutre autour de nous, en mettant en contact avec un devenir qui se déroule à distance. Ainsi, tandis que le désir

contient en lui de l'activité, l'espoir libère de l'attente anxieuse. « Cela fait que le désir paraît plus terre à terre que l'espoir qui, lui, a déjà quelque chose de sublime en lui. » (Minkowski, 1933, p. 92). Cependant, l'espoir ne libère pas totalement de l'attente, car il y a toujours l'attente de la réalisation de ce qui est espéré. Notons également que ces deux figures temporelles permettent à l'individu de se réfugier en lui, « [...] pour regarder de là la vie se dérouler autour de moi. » (Minkowski, 1933, p. 93). De Quincey décrit nettement que ces figures temporelles lui offrent un refuge quand il dit s'en remettre à l'espoir pour étudier les thèmes qui lui tiennent à cœur. L'espoir l'aidait à supporter la pénibilité des études, tout comme son désir d'aider qui serait sa préoccupation première.

Au-delà de ces figures temporelles secondaires, Minkowski en identifie deux autres : la prière et l'action éthique. La prière serait une structure tertiaire qu'il présente comme le fait de s'élever au-dessus de soi-même et de tout ce qui nous entoure. À ce moment-là nous « [...] portons nos regards dans le lointain, vers un horizon infini, vers une sphère au-delà du temps et de l'espace, sphère pleine de grandeur et de clarté, mais aussi de mystère. » (Minkowski, 1933, p. 95). La prière correspondrait donc à l'atteinte de l'absolu, elle dépasse le médiat. C'est une élévation au-delà du temps, de l'espace et des conflits. Elle ne serait pas nécessaire pour vivre au quotidien, mais apparaîtrait lorsque l'espoir semble trop faible. « La prière plane au-dessus [...] elle existe en nous et prend part à la contexture générale de la vie. » (Minkowski, 1933, p. 96). Lorsque l'individu prie, il attend et espère en même temps. La prière serait comme l'échelon suprême, on ne pourrait pas aller au-delà. « Dans la prière j'embrasse en entier le flot mouvant du devenir [...] » (Minkowski, 1933, p. 98). Et Minkowski montre que le besoin de prier se manifesterait avant tout là où l'existence semble menacée. « L'humanité heureuse ne prierait peut-être pas. » (Minkowski, 1933, p. 102). Ce phénomène caractériserait-il les confessions du mangeur d'opium en elle-même ? En effet, comme le souligne Minkowski, De Quincey précise bien qu'il eut peur pour sa vie à plusieurs reprises et que ce fut d'ailleurs ce qui le motiva à arrêter complètement de consommer l'opium. Le titre aussi renvoie directement au domaine du religieux avec la confession qui appelle la prière en pénitence. En ce sens, le texte serait un moyen de s'élever au-delà des conflits quotidiens et espoirs déçus. Cette action dépasserait celle de l'opium puisqu'elle va au-delà des figures temporelles qu'il affecte, à savoir « [...] non seulement sa capacité d'exécution, mais même son pouvoir d'initiative. » (De Quincey, 1964, p. 245). La prière l'ouvre à de nouvelles perspectives, à l'Autre.

Si la prière permet d'affirmer l'existence, l'élan éthique permettrait quant à lui de prendre entièrement conscience de nous-mêmes et ouvrirait devant nous l'avenir pour en dévoiler le sens de l'univers tout

entier. En effet, que sont les Confessions pour lui ? Il dit clairement qu'il les rédige pour l'humanité. En ce sens elles témoignent de son élan éthique. Et Minkowski considère la recherche de l'action éthique comme le pilier principal sur lequel la vie repose. Cette participation serait toutefois exceptionnelle dans la vie courante, elle s'imposerait non par sa fréquence, mais par sa grandeur. L'action éthique serait une superstructure de l'avenir vécu que tout être humain aurait en lui et qui se réaliserait sous forme d'éclair fugace. « [...] il est dans chacun de nous ou, si l'on aime mieux, au-dessus de chacun de nous. C'est ce qui fait que « naturellement » nous sommes confiants; nous avons confiance en l'avenir et nous avons confiance en nos semblables [...] » (Minkowski, 1933, p. 104-105). Pour Minkowski l'action éthique est fondamentale puisqu'elle serait la source de la confiance. Comme le récit de De Quincey, elle est dirigée vers autrui, va hors de l'individu dans l'intersubjectivité et nous plonge dans le monde. Minkowski précise toutefois que cet élan vers le bon n'est pas une simple particularité de caractère positive comme la bonté ou l'honnêteté. Elle caractérise davantage qu'une lutte entre de bons et de mauvais mobiles. « C'est que lorsque nous vivons un conflit de cet ordre, nous ne nous sentons pas seulement ballottés entre deux pôles opposés; nous éprouvons, en outre, pour le moins encore un mouvement, mouvement que nous pouvons désigner des mots : *élévation et chute*. » (Minkowski, 1933, p. 105). L'action éthique correspond au choix d'une direction. Les moments d'action éthique se distingueraient des autres par un sentiment d'élévation qui participerait à une « fusion intime » de l'individu avec l'univers tout entier. « Nous communions avec l'univers infini, nous n'avons plus rien en nous qui nous sépare, nous nous sentons *libres*. » (Minkowski, 1933, p. 109). Elle donnerait alors accès à l'être-libre et permettrait une prise de conscience de soi-même dans le monde.

Reprenons maintenant l'extrait de texte à la lumière de la compréhension minkowskienne. Dans ce passage, De Quincey fait part de manière détaillée de son rapport à la tristesse et ce descriptif mène au cœur de son rapport au temps. En effet, il semble que pour lui, la tristesse s'articule à la temporalité. Il dit que ses pensées sont tournées vers les intérêts majeurs de l'humanité et que cela l'entraîne dans des abîmes que les larmes ne peuvent atteindre. Son activité serait alors synonyme non pas de liberté – comme l'est l'action éthique – mais plutôt associée à une tristesse mélancolique. Une tristesse qui ne pourrait pas être ressentie dans ces pensées – « trop profond pour les larmes ». Et ce serait pour se protéger du « complet découragement » que pourraient susciter ses « méditations mélancoliques » qu'il se tourne vers l'espérance. Son espoir, il le place dans « un sens caché des souffrances humaines » qu'il tente de mettre à jour. S'il lui arrive de pleurer, ce serait dans des occasions plus légères et qui feraient appel à ses sens – le son des orgues de Barbarie, la lueur de réverbères d'Oxford Street, etc. – et, par-là, raviverait des

souvenirs émouvants. Dans cet extrait, il s'agit de moments privilégiés qu'il avait avec sa compagne d'infortune londonienne, disparue « mystérieusement ». En référence à Minkowski, nous pouvons dire que l'inconscient – support premier de notre élan personnel – dynamique et vivant de De Quincey se cristallisait et reparaissait avec la charge affective y étant associée. Dans son horizon concret, ces événements passés étaient toujours très présents. Ils teintaient son quotidien comme si son passé était partie intégrante du présent vécu, à la différence de la tristesse, « trop profonde », des études qui était détachée de sa vie quotidienne.

De Quincey était tourné vers « les intérêts majeurs de l'humanité », mais dans ce mouvement vers l'humanité, il rencontra des obstacles à plusieurs reprises. Dans les ruptures relationnelles étudiées, sa recherche de l'action éthique l'entraînerait non pas vers une sensation d'élévation, mais dans « des abîmes insondables ». C'est dans ce contexte qu'il s'isole à Londres et écrit son récit en parallèle de sa diminution de consommation. Il éprouve le besoin d'arrêter son activité quotidienne. Ceci ouvre la possibilité d'un « dialogue » avec la sphère activité, désir, acte éthique. L'interruption de l'activité lui permettrait ainsi de s'affirmer, de dire « j'existe ». L'arrêt serait la manifestation de son existence et, par-là, de sa liberté. Cette dialectique entre activité et attente serait donc fondamentale puisque, pour Minkowski, la liberté est le phénomène le plus élevé de la vie. Certes, cette période londonienne fut motivée par ses déboires financiers, mais la coupure de son « activité » quotidienne fut l'occasion, semble-t-il, de se réapproprier sa manière d'être, de s'émanciper du laudanum en s'arrêtant et en faisant un point sur le sens de sa vie d'opiomane. En outre, dans l'acte narratif il y aurait la « fusion intime » d'une existence singulière avec l'humanité dans son ensemble. « Par le tour que je lui ai donné, il constituera, j'en ai la conviction, un témoignage non seulement intéressant, mais aussi, et dans une large mesure, utile et instructif. » (De Quincey, 1964, p. 81). Les Confessions seraient alors un trait d'union entre l'action éthique et la prière. Il se tourne vers autrui pour l'aider et lui demander de l'aide. Cela participerait à la sensation de libération dont parle l'opiomane tout au long de son œuvre.

Au regard du développement, De Quincey parviendrait à maintenir un équilibre dans sa vie en usant de formes temporelles bien particulières. Son point de contact avec la réalité était teinté de mélancolie, ce qui influait directement sa façon d'être-au-monde. Avant d'être émancipé, il usait de la sphère de l'attente, mais son passage à l'action était problématique. Son existence ne s'articulait pas harmonieusement avec l'ambiance de son monde du fait des marques de son passé et de ses consommations.

4.3 Opium, douleurs sensorielles, imite/liberté

Sa consommation d'opium fut libératrice et limitante. La première consommation de De Quincey fut à visée thérapeutique puisqu'il souhaitait soulager ses souffrances physiques – qu'il associait à d'autres souffrances passées. Cette rencontre marqua sa mémoire, il la qualifie même de moment idyllique et décisif. S'en suivit une période d'usage contrôlé de l'opium qui était faite de sorties, comme par exemple, des soirées à l'opéra. Ces moments d'écoute non passive, précise-t-il, étaient synonymes de légèreté, de fuite du temps et d'harmonie. Plus tard, il vit reparaître des moments négatifs, des souvenirs sombres, lors de ces ivresses opiomanes. De là, sa consommation augmenta en fréquence et en quantité. Il associe ce changement à de nouvelles douleurs morales. Ces épisodes de grande ivresse étaient également marqués par une forme de confluence entre les états de veille et de sommeil. « [...] une sympathie entre l'état de veille de mon cerveau et son état de rêve sembla se développer [...] » (De Quincey, 1964, p. 249). En somme, il décrit une perte de repères, de limites. Ces éléments caractérisent une difficulté à pivoter, à opérer des différences, à traverser des seuils (Jager, 1996). Et au-delà de cette confusion, il aurait perdu sa capacité de concentration et ne pouvait plus passer à l'action, il n'avait plus de pouvoir d'initiative. Ainsi, l'évolution de sa consommation alla de pair avec sa vie affective et son humeur déprimée. Rappelons que De Quincey dit de l'opium qu'il le mettait à distance de l'écoulement « normal » du temps; ce que nous comprenons comme à distance de la vie quotidienne, partagée avec autrui. « Certaines de mes promenades [sous l'effet de l'opium] me conduisaient fort loin ; le mangeur d'opium connaît en effet un bonheur trop intense pour s'apercevoir de la fuite du temps. » (De Quincey, 1964, p. 197). Cette section explorera les enjeux de ces consommations au travers des douleurs et de l'affirmation de soi. Pour cela, les travaux de Minkowski, de Madioni (1998), Le Poulichet (2005) et Balzani, Naudin et Vion-Dury (2014) serviront de repère.

4.3.1 L'affirmation de soi troublée

Nous l'avons vu, De Quincey souffre, la description qu'il fait de ses états psychologiques en est une expression. Minkowski comprend chaque état psychologique comme l'expression de l'ensemble de sa personnalité en situation. Et sa vision de la vie mentale éclaire les enjeux rencontrés par l'opiomane. Selon Minkowski, la vie mentale :

[...] est conditionnée, dans la vie normale, par la faculté d'affirmer notre moi, et cela aussi bien par rapport à l'espace qu'au temps. C'est donc dans le domaine de l'affirmation du moi que nous aurons à rechercher les troubles générateurs particuliers [...] (Minkowski, 1933, p. 216)

La question de l'affirmation du moi est fondamentale pour lui, et une problématique liée à ceci conduirait à un trouble générateur. Il définit ce dernier comme un trouble élémentaire se rapportant à la personnalité tout entière et qui viendrait s'intercaler entre le passé du malade et son délire¹⁹ (Minkowski, 1933, p. 224). Le rapport au temps et à l'espace serait fondamental dans la compréhension de l'affirmation de soi et, par-là, de la tentative d'adaptation à la situation en présence de laquelle se trouve la personnalité qui est en crise. « [...] ce qui intervient probablement en premier lieu, c'est la façon dont la personnalité humaine se situe par rapport au temps et à l'espace à l'aide de ses sentiments et de ses émotions. » (Minkowski, 1933, p. 216-217). Le trouble apparaîtrait lorsqu'il y a une problématique soit dans le rapport au temps, soit dans le rapport à l'espace. « [...] C'est dans l'analyse phénoménologique de ces rapports spatio-temporels du moi vivant que nous devons rechercher la base de l'aspect structural des troubles mentaux. » (Minkowski, 1933, p. 237).

Le trouble apparaîtrait en situation, lorsque l'individu vit le phénomène de douleur sensorielle et c'est cela que De Quincey narre. Or selon Minkowski, « [...] l'attitude à l'égard de l'ambiance est déterminée par le phénomène de la douleur sensorielle [...] » (Minkowski, 1933, p. 180). À ce moment-là apparaît le rapport de force, il n'y aurait plus que le moi de l'individu et l'univers hostile. Les deux restent en présence l'un de l'autre. La manière d'être de l'individu ne serait pas alors le produit d'une imagination morbide ou des troubles de jugement, mais une tentative d'adaptation à cette douleur sensorielle. La douleur est donc centrale puisqu'elle trouble la capacité de De Quincey à s'affirmer dans le monde, à y trouver une place.

4.3.2 L'histoire de l'opium et des douleurs sensorielles

Le passage qui évoque les douleurs stomacales du jeune Thomas expose le problème. Il ne supportait plus de souffrir à cause de son ventre. Cette douleur sensorielle affectait son « attitude à l'égard de l'ambiance ». Face à l'hostilité de son ressenti, il trouva son salut dans une prise de laudanum. L'action de la substance provoquant un « plaisir céleste », modifia alors le temps vécu de l'auteur en tout point. Tout d'abord parce que son équilibre sensori-moteur semblait rétabli. Son rapport à l'avenir avait également été impacté par cette substance, puisqu'il n'était plus actif dans sa recherche d'équilibre avec le milieu ambiant. Dorénavant il était passif, dans l'attente de l'effet et l'espoir que ses maux soient soulagés.

¹⁹ Chez De Quincey, il ne s'agit pas à proprement parler de délire.

Mais avant d'aller plus loin, rappelons la tendance idéo-affective identifiée dans le chapitre précédent. Ses sentiments mélancoliques correspondent à l'espace-temps particulier de De Quincey. Il se sentait coupable et voulait que ses confessions l'aident à être libéré de l'histoire intérieure de sa vie. Comme le souligne Madioni : « Le rétrécissement de l'horizon temporel est la façon d'être-au-monde du mélancolique : un lourd passé qui pèse sur l'existence excluant son devenir. » (1998, p. 40-41). Tendance idéo-affective et rapport au temps sont ici intimement liés. Il a une vie quotidienne souffrante sans perspective autre que des figures temporelles de second et troisième ordre – espoir, prière, action éthique. Son horizon est assombri. Remarquons également que « Ces signes [du temps] n'ont de signification que dans l'unité du parcours de la patiente. » (Madioni, 1998, p. 53).

De nos jours, l'opium est toujours utilisé pour ses propriétés sédatives (Guo et al., 2018). Comme pour De Quincey, cet usage correspond à un traitement de la douleur sensorielle décrit par Minkowski ci-dessus. Effectivement, De Quincey se sentait impuissant. Il ressent de l'hostilité, une intolérable tension au sein même de son corps. Mais le laudanum eut un effet multiple, pas uniquement sur la douleur. Un extrait du temps vécu de Minkowski fait même penser que, grâce à l'opium, De Quincey fit l'expérience du temps dans « toute sa pureté » :

Il [le temps] ne se laisse aucunement épuiser par la succession de nos sentiments, de nos pensées, de nos volitions. Oui, je dirai même qu'il est perçu dans toute sa pureté, quand il n'y a aucune pensée, aucun sentiment précis dans la conscience ; il la remplit alors entièrement, il efface les limites entre le moi et le non-moi, il embrasse aussi bien mon propre devenir que le devenir de l'univers ou le devenir tout court ; il les fait confluer et se confondre ; mon moi semble se résoudre en lui entièrement, sans que pour cela j'éprouve un sentiment pénible d'atteinte portée à l'intégrité de ma personnalité. Au contraire, c'est là la seule façon de renoncer à son moi sans faire acte de renonciation à proprement parler. Nous nous confondons avec les flots puissants, impersonnels, dépourvus d'« état-civil », si nous osons nous exprimer ainsi, du devenir, sans difficulté, sans la moindre résistance, avec même un sentiment de bien-être et de quiétude. (Minkowski, 1933, p. 17)

Ces quelques lignes font effectivement écho à ce que dit De Quincey du rapport au temps et au monde de l'opiomane. L'extrait ressemble à la description d'un état de conscience engendré par l'opium. Dans la description que fait De Quincey de l'ivresse, il n'y aurait plus vraiment de limite entre « le moi et le non-moi », la frontière s'estompe où, à minima, les tensions entre lui et son monde diminuent. C'est un instant dans lequel il parviendrait à s'inscrire dans le temps de la vie, sans rapport conflictuel avec autrui. Même lorsque l'ivresse est mélancolique, ou lorsque la personne entre dans une sensation de chute abyssale dans laquelle elle sentirait bien une forme de dilution de son « moi », une sorte de confluence avec

l'impersonnel. Dans cet état de conscience modifiée, le « devenir propre » n'aurait plus la même importance, et cela ne poserait pas problème, ce serait « normal », tout se passerait pour De Quincey dans un mouvement d'une limpidité surprenante. De fait dans cet état de conscience altéré, ses problèmes s'estompent momentanément pour finir par disparaître sans qu'il n'ait d'effort de distanciation à faire. Il serait comme acteur/spectateur d'un spectacle dont le texte serait écrit par une puissance étrangère, son engagement propre étant inexistant, il n'aurait plus « d'état-civil », il serait déresponsabilisé et désaffilié. Le passé et l'avenir n'auraient plus d'importance. Même le corps semble, dans cet état, s'effacer pour fusionner avec l'environnement ou l'ambiance. Il en résulterait, pour cet opiomane, un « sentiment de bien-être » ou tout du moins un apaisement. À l'image d'un bébé qui, lors de la tétée, perd tout tonus musculaire lorsqu'il est repu. À ce moment-là, il vivrait un paradoxe, il aurait à la fois un sentiment de plénitude et d'union avec le monde et serait en quelque sorte retiré du monde commun au plus profond de son intériorité, sans *socius*. De Quincey va même plus loin dans sa description des bienfaits qu'il trouve dans l'opium.

L'opium, au contraire, communique à toutes les facultés, actives ou passives, sérénité et équilibre; quant au caractère et aux sentiments moraux en général, il se contente de leur impartir cette sorte de chaleur vitale approuvée par la raison, et qui serait toujours, sans aucun doute, l'apanage de l'organisme humain, si celui-ci avait conservé la santé des temps primitifs ou antédiluviens. (De Quincey, 1964, p. 179)

Ici, comme dans la citation précédente, la sphère de l'attente semble à l'œuvre sous l'effet de l'opium et celle de l'activité le serait également. Selon lui, l'opium communique aussi bien avec les facultés actives que passives. Et au-delà de cela, les manifestations de l'effet de l'opium se retrouveraient même dans les sentiments et la sphère idéo-affective. Les sentiments par une « chaleur vitale » s'harmoniseraient avec la raison. L'instant de l'ivresse laudanique semble ici correspondre à un moment de plénitude antérieur à la douleur sensorielle, à l'expérience de la vulnérabilité et de sa propre fragilité.

Cet état modifié de conscience mènerait alors à une spatio-temporalité nouvelle. Le Poulichet remarque aussi cela dans ses travaux. Elle pense que l'engendrement d'une « nouvelle surface spatio-temporelle » permettrait à l'individu de se protéger « de la terreur » et de s'exclure de l'altérité par un mode de temps circulaire. « S'inventer ainsi un nouveau corps, revient à prendre forme chaque jour en incorporant un corps étranger toxique, afin de devenir soi-même un corps étranger, séparé. » (Le Poulichet, 2005, p. 24). L'auteur des « confessions » souhaite aussi se « protéger de la terreur ». Dès la première prise d'opium, de De Quincey tente de se détacher de l'ambiance. L'ingestion de la substance aide Thomas à se séparer

de ses douleurs. Par contre, lors de ses premiers rapports avec l'opium, il ne semblait pas s'exclure de l'altérité. Il souligne d'ailleurs explicitement ce point lorsqu'il évoque les périodes de « débauche d'opium » – qui correspondaient à ses premières années d'usage, toutes les trois semaines.

Et c'était afin de contempler, sur une échelle aussi vaste que possible, un spectacle qui éveillait ma sympathie entière, que j'avais coutume, le samedi soir, après avoir pris de l'opium, de m'en aller au hasard, peu soucieux de la direction ou de la distance, vers tous les marchés et autres endroits de Londres où les pauvres gens viennent, ce soir-là, dépenser leur salaire.
(De Quincey, 1964, p. 195)

De Quincey ferait ici l'expérience, non pas d'un détachement de l'ambiance, mais d'une forme de syntonie. Pour reprendre les mots de Minkowski, il a l'impression de sentir le contact vital et affectif avec son environnement. Remarquons que cet état est caractérisé par de la contemplation et de la sympathie. Il contemple son environnement, s'en laisse absorber et éprouve même de la sympathie envers les gens. Il se laisse pénétrer de leurs joies et de leurs peines, il sent une communion avec eux. Il n'y a également plus de crainte par rapport à l'avenir pour De Quincey. C'est d'ailleurs ce que remarque Le Poulichet avec sa patiente. « Cependant, l'héroïne permettait aussi de lier tous les instants les uns aux autres dans la continuité des déformations grâce à la vitesse du défilé des images: il n'y avait plus de trou dans le temps et, passagèrement, l'angoisse de la seconde suivante n'existait plus. » (Le Poulichet, 2005, p. 28).

Ces moments de bonheur, il les vivait également en allant à l'opéra. Et ce point oriente autrement notre compréhension du rapport à l'opium de De Quincey. Il dit que lorsqu'il était à l'opéra sous l'effet du laudanum, il n'éprouvait plus aucune douleur, les incidents du quotidien étaient comme écartés de son esprit et ses passions étaient exaltées, « sublimées ». Jusqu'ici rien de nouveau, l'opium le dégageait de ses soucis, de sa mémoire et de son rapport à l'avenir. Mais ce qui est intéressant dans ce passage, c'est l'effet qu'avait l'écoute musicale sur lui. Elle lui permettait d'être en relation, dans le partage. Ceci rappelle les travaux de Balzani, Naudin et Vion-Dury (2014) sur des ateliers d'écoute musicale. Ces derniers ont montré que tous les patients ayant suivi ces ateliers rapportaient que l'heure d'écoute « [...] leur permet « d'oublier leurs soucis », « de ne plus penser à la maladie », « d'accepter l'inhabituel », « de faire remonter des événements de vie qui n'étaient pas ressortis. » (2014, p. 526). D'autres disent que l'écoute de la musique leur fait revivre leurs problèmes passés ou présents, mais les mets en avant différemment. Certains encore trouvent que cela leur permet de décharger de leur corps tout ce qui est mauvais, toute leur souffrance. « [...] une émotion et une libération au niveau du ventre, mon corps se sentait libéré » (p. 527). Les auteurs pensent cet effet de l'écoute comme un partage qui s'effectuerait en un lieu neutre et

virtuel, un cadre permettant d'être dans un espace commun avec autrui. L'effet paraît similaire pour De Quincey, mais l'écoute est effectuée sous l'effet du psychotrope. Avec l'opium exacerbait-il les effets de l'écoute musicale pour être en syntonie ? Est-ce pour avoir accès au partage de la communion musicale, de la vie humaine qu'il consommait à ce moment-là ?

Reprenons. Sous l'effet de l'opium De Quincey vécut autre chose qu'un simple soulagement, il constata un renversement de son humeur. Si sa première prise eut lieu « un dimanche après-midi humide et sans joie » (De Quincey, 1964, p. 173), le « bouleversement de l'âme jusque dans ses profondeurs ultimes » qui suivit l'enchantement au plus haut point. Il venait de trouver « le secret du bonheur ». C'était donc un soulagement physique et moral que lui avait procuré l'opium. Et cet effet avait nécessité, comme simple activité, l'ingestion de la solution buvable. En d'autres termes, la sphère de l'activité n'avait pas réellement besoin d'être sollicitée pour atteindre le bonheur. Son vécu s'apparente à celui de la rêverie qui est moins engageante dans l'activité, que l'affirmation de soi. Et ce repli lui permettrait de « survivre » à l'ambiance hostile, à la douleur sensorielle. Dans cet état de rêverie, les tensions s'évanouissent et la charge affective des événements paraît plus supportable. Il y aurait, avec l'opium, une forme d'ouverture qui le sort d'un état dominé par la mélancolie. Sa structure spatio-temporelle paraît également différente : sympathie et contemplation accompagnent une temporalité délestée du poids du passé et de l'angoisse de l'avenir. Cependant sur le long terme, les effets tendaient à disparaître et laissaient reparaître ses difficultés premières ainsi que l'ambiance mélancolique qui les accompagnait. L'élan personnel de De Quincey perdait alors en force. Ceci se caractérisait par son incapacité à aller de l'avant, comme lorsqu'il dit ne pas parvenir à achever un livre dont il restait simplement la préface à rédiger. Comme un symbole, il était en difficulté pour échanger avec autrui, pour faire part de sa réflexion.

Déjà dans sa vie pré-opiomane, la passivité était criante lorsqu'il disait, après sa fugue de l'internat, partir avec « la providence pour guide ». Il ne se donnait pas de direction particulière et laissait son avenir advenir. Sa période d'errance après le départ de Bangor, et même la description qu'il fait de ses journées londoniennes, confirment ceci et va dans le sens d'une étude sur la temporalité des toxicomanes (Gondard, E., 2017). L'auteur y met en évidence que l'itinérance rythmerait le quotidien des usagers. Selon lui, cette temporalité aurait des conséquences négatives dans le rapport à la société car elle participerait à la marginalisation. Et cette tendance à user de la forme temporelle de l'attente ou de l'espoir se retrouve également lorsque De Quincey remarque, à posteriori, qu'il aurait pu gagner de l'argent par ses propres moyens en faisant des traductions. Ces manifestations symbolisent l'existence de De Quincey dans sa

condition de dépendance. Nous comprenons mieux alors qu'il se considère comme étant « guérit » lorsqu'il rédige les Confessions puisque, même s'il consomme encore quelque peu de laudanum, son rapport au devenir et au présent serait différent. Sans le décrire précisément, il signifie au lecteur qu'il y aurait une alternance entre la sphère de l'activité et celle de l'attente dans son rapport à l'avenir. La douleur sensorielle prend une place prépondérante dans cette dialectique notamment dans l'extrait qui va suivre où il lie des douleurs de jeunesse avec d'autres survenant plus de dix ans après. Le corps, par lequel s'ancre et se mobilise son pouvoir d'action, est aussi celui qui le renvoie à la part passive de son expérience du monde ; c'est dans ce même corps qu'il subit la douleur.

4.4 Autorité du corps

Au cours de ma vingt-huitième année, une affection très douloureuse de l'estomac, dont j'avais souffert quelque dix ans plus tôt, m'assaillit avec une grande violence. Elle avait été causée à l'origine par les affres de la faim que j'avais subies dans ma jeunesse. Pendant la période d'espoir et de parfait bonheur qui suivit (c'est-à-dire, entre dix-huit et vingt-quatre ans), elle s'était assoupie; mais par suite de circonstances défavorables (d'une dépression nerveuse), voici qu'elle se réveillait avec une virulence qui ne céda à d'autre remède que l'opium. Les souffrances de ma jeunesse, cause première de mon dérangement d'estomac, sont intéressantes par elles-mêmes autant que par les circonstances qui les accompagnèrent; je vais donc brièvement les retracer ici. (De Quincey, 1964, p. 95)

Voici l'extrait qui présente ses douleurs stomacales. La primeur est donnée à son passé. De Quincey lie deux périodes éloignées de son existence par ses ressentis corporels. Selon lui, les circonstances dans lesquelles ces souffrances apparurent permettraient de comprendre son état dix années plus tard. Ici, son passé s'inscrit dans son vécu actuel au travers de ses perceptions corporelles. Et pour continuer de mettre en perspective l'encrage corporel décrit par De Quincey, nous allons nous appuyer sur les travaux de deux philosophes. Maurice Merleau-Ponty (1945) et Hans-Georg Gadamer (1998). Le premier nommé a pensé le corps comme corps vécu, comme corps incarné de l'être-en-situation. Gadamer quant à lui, a exploré les enjeux de l'existence face à la maladie. Car si sa conscience peut paraître libre de toute attache au temps, elle voit tout de même son corps sortir de son « silence » et s'imposer à elle en même temps que des vécus passés. Douleur et souffrance, qui sont transversales à son œuvre, en témoignent. Dans un premier temps, le discours de De Quincey sera exploré sous l'angle de la maladie telle que la comprend Gadamer. Nous verrons alors que la maladie l'incite à explorer sa manière d'être et qu'elle préfigure ses confessions. Ensuite, le refoulement de l'être au monde décrit par Merleau-Ponty apportera encore davantage de profondeur à l'analyse. Forts de ce développement, un retour sur l'extrait de texte sera effectué pour voir ce que révèle la chronicité de l'addiction pour le mangeur d'opium.

4.4.1 Être au monde et maladie

L'extrait explicite les principaux enjeux problématiques du quotidien de De Quincey. Dans ces quelques lignes, il sous-entend que l'ensemble de son existence peut être compris par le lien de son corps et sa conscience avec « les circonstances qui les accompagnèrent ». Par l'exercice des confessions, il tente de se comprendre, car il n'y serait pas parvenu spontanément. Et nous voyons la nécessité de ce temps rétrospectif avec Merleau-Ponty qui montre que l'être au monde serait de l'ordre du réflexe.

Le réflexe, en tant qu'il s'ouvre au sens d'une situation et la perception en tant qu'elle ne pose pas d'abord un objet de connaissance et qu'elle est une intention de notre être total sont des modalités d'une vue *préobjective* qui est ce que nous appelons l'être au monde. (1945, p. 108)

Lorsqu'il énonce cela, Merleau-Ponty donne un sens à la constance dans le temps de la manière d'être de De Quincey. Nous parlons de constance, car ses confessions sont une quête de réappropriation de sa manière d'être habituelle, l'opiomanie. En d'autres termes, parce que sa manière d'être est spontanée ou réflexe, De Quincey réagit de façon analogue dans des situations distinctes. Cela apparaît dans ses impasses relationnelles. Sa manière d'être précéderait toute réflexion. Voilà pourquoi il ne peut pas la saisir directement et est contraint de faire un effort rétrospectif.

Il en vient à cet effort d'analyse rétrospectif en constatant que son existence est bloquée. Il est au cœur d'une impasse caractérisée par le paradoxe de ses consommations d'opium. Il consomme pour apaiser ses souffrances, mais son remède est en même temps poison et entraîne d'autres souffrances. Nous parlons de maladie, car l'état décrit par De Quincey correspond à la définition qu'en donne Gadamer. Pour lui c'est : « [...] une expérience que vit le patient et que ce dernier tente de supprimer, comme il le ferait pour tout autre trouble. En règle générale, donc, la maladie est ressentie par le malade comme un trouble qu'il lui est impossible d'ignorer. » (Gadamer, 1998, p. 65). De Quincey sent bien la maladie qui s'impose à lui. Gadamer dit qu'elle « s'objective elle-même » en apparaissant dans la douleur (1998, p. 116). Pour cet auteur, la douleur a une fonction, elle permet de signaler la présence d'un trouble dans « [...] l'équilibre harmonieux du mouvement vital qui constitue la santé. » (1998, p. 118). La douleur, d'une certaine manière, avertit De Quincey d'un déséquilibre et le met en retrait de la vie quotidienne. Elle le contraint à l'arrêt ou du moins à un ajustement de sa manière d'être. Il ne peut plus se contenter de vivre dans le « parfait bonheur » de ses années universitaires. Et ses douleurs stomacales n'impactent pas simplement ses compétences physiques, elles affectent également sa santé mentale et l'ensemble de son rapport au

monde. Il précise d'ailleurs qu'il vivait une « dépression nerveuse » avant même d'avoir re-senti ses douleurs stomacales. Ainsi, comme le souligne Gadamer :

La maladie, la perte d'équilibre, constitue une menace pour cette vie humaine et, puisqu'il en va de la vie de l'homme, la perte d'équilibre touchera le tout, c'est-à-dire qu'elle touchera l'équilibre psychique également. Finalement, ce que le médecin appelle maladie « mentale » est une perte d'équilibre : ne plus réussir à faire face à l'ensemble des possibilités qui nous entourent est un échec du psychisme devenu incapable de générer son propre équilibre, et cet échec n'est pas sans rapport avec l'horizon des possibilités qui nous environnent : que ce soit parce qu'elles contribuent à maintenir la situation d'équilibre dans laquelle nous nous trouvons ou que ce soit parce qu'elles détruisent celle-ci sous l'effet d'une perte de soi extatique ou sous l'effet de la fixation sur un seul objet. (Gadamer, 1998, p. 68)

Ici, Gadamer met en évidence deux points qui précisent le caractère existentiel de la maladie, les notions d'équilibre personnel et d'horizon de possibles. Il ne considère aucune césure entre un versant somatique et un versant psychique. C'est systématiquement tout l'être de De Quincey qui est impacté. Il ne parvient plus à trouver un « équilibre » dans son quotidien. Et si nous percevons une incapacité personnelle du mangeur d'opium à retrouver une stabilité, cet état est également imputable à son environnement et aux possibilités qu'il lui offre. Selon ses dires, il est limité par ses ressources, car il ne trouve pas d'autre remède que l'opium.

L'effort rétrospectif consenti par De Quincey est donc contraint par la maladie qui le prive d'une liberté « sans entraves » et tend à l'exclure de la vie. Il tente de survivre. Gadamer explicite clairement cet enjeu fondamental de la maladie. Pour lui, la conscience de la maladie ne serait pas un acte libre, car c'est elle qui s'impose à moi. Cela éclaire la résistance de certains patients. En service d'addictologie, il n'est pas rare que les usagers soient ambivalents, qu'ils déploient des résistances dans la reconnaissance de leur propre impuissance face à leur condition et même contre les soignants. Toutefois, la volonté de vivre les pousse à se tourner vers eux-mêmes et à faire un travail d'introspection (Gadamer, 1998, p. 65). Il en va de même pour De Quincey. Dans la maladie et dans le rapport à l'autorité et à l'opium, il tente de fuir, mais ces situations le contraignent d'une certaine manière à se remettre en question. Vivre est douloureux et ces sensations, sur le long terme, l'incitent à l'examen de sa personne. Les confessions, comprises comme effort d'introspection et d'ouverture, témoignent de ce mouvement.

Or, lorsqu'il s'aperçoit que des douleurs stomacales ravivent des souvenirs d'adolescence, il voit une possible issue dans ce travail introspectif. Il comprend qu'il y aurait une jonction entre sa vie psychique et sa vie physiologique. Merleau-Ponty décrira, plus de cent ans après, cette intuition de De Quincey : « Le

corps est le véhicule de l'être au monde [...] » (Merleau-Ponty, 1945, p. 109-111). Dans ce sens, l'être au monde correspond à l'existence dans sa dynamique globale. « L'union de l'âme et du corps n'est pas scellée par un décret arbitraire entre deux termes extérieurs, l'un objet, l'autre sujet. Elle s'accomplit à chaque instant dans le mouvement de l'existence. » (Merleau-Ponty, 1945, p. 118). Or, la préoccupation qui anime De Quincey est justement induite par son corps. Il sort de son silence et apparaît dans la douleur et cette sensation transcende le moment présent par une remémoration et ouvre à un avenir impossible – il n'a pas de perspective de vie autre que la chute abyssale. Il décrit un paradoxe, une douleur s'impose à lui et l'oriente vers un futur remémorant.

4.4.2 Refoulement et affection de sa temporalité dans la maladie

La dynamique de De Quincey rappelle notamment la présentation que fait Merleau-Ponty de la notion de refoulement développée par la psychanalyse. Selon lui, le refoulement correspond à l'engagement d'un individu dans une certaine voie – par exemple celle d'aller à l'université pour faire des études supérieures – et « [...] qu'il rencontre sur cette voie une barrière, et que, n'ayant ni la force de franchir l'obstacle ni celle de renoncer à l'entreprise, il reste bloqué dans cette tentative et emploie indéfiniment ses forces à la renouveler en esprit. » (Merleau-Ponty, 1945, p. 112). Dans ces conditions, peu importe le temps qui passe, l'individu resterait toujours dans la même problématique. De Quincey a fugué de l'internat, sans pour autant pouvoir aller étudier directement à l'université. Le conflit avec ses tuteurs était infranchissable, il avait dû l'éviter. Il s'est alors retrouvé dans une période d'errance. Plus tard, ses études furent une « période d'espoir et de parfait bonheur ». Cependant, ce bonheur fut acquis grâce à une liberté téméraire. Et son avenir montre que dans des situations présentant des enjeux similaires de rapport à l'autorité, il aurait encore échoué à traverser les impasses perçues. Il n'a d'ailleurs pas validé ses examens de fin d'études. En paraphrasant Merleau-Ponty, nous pouvons dire que De Quincey continuait d'être celui qui un jour s'était engagé dans cette quête de liberté impossible. Depuis lors, il vécut de nouvelles situations, mais dans sa structure, sa manière d'être, il aurait gardé inconsciemment le même « style d'être ». « [...] le temps impersonnel continue de s'écouler, mais le temps personnel est noué. » (Merleau-Ponty, 1945, p. 112). De Quincey avait alors une représentation du monde biaisée ou rigidifiée et il privilégiait systématiquement une manière d'être à toutes celles envisageables. Son monde ambiant était teinté par les événements marquants de son passé, ce que la psychanalyse nomme refoulement. L'être au monde, dont le corps serait le « véhicule », s'inscrit alors dans la continuité des marques du passé et montre que nous sommes des êtres incarnés, dont la temporalité passe par le corps. Elle-même est au sens fort, ce corps.

Dans ce sens, les douleurs et la souffrance de De Quincey sont de nouvelles opportunités de changement. En effet, Merleau-Ponty précise que la plupart du temps le corps est refoulé, comme les événements marquants du passé. Toutefois, il participe directement à l'ébauche de l'existence dans un double mouvement d'ouverture et de limitation. C'est mon corps qui me permet de me mouvoir, de poser en actes mes pensées et en même temps, c'est lui qui m'empêche d'en accomplir certaines. Mon corps me permet de nager, mais ne m'autorise pas l'envol. Et la maladie nous fait prendre conscience de notre corporéité, De Quincey ressent une gêne et, en miroir, son corps (Gadamer, 1998, p. 84).

La douleur a un effet sur la manière de se donner au monde « Tant il est vrai que la douleur, en nous détournant de l'immensité et de la vastitude du monde extérieur, provoque le repli de notre expérience du monde sur notre intériorité. » (Gadamer, 1998, p. 84). Pour De Quincey, la douleur viscérale est si forte qu'elle interfère dans sa relation au monde et l'oriente vers l'observation de son intériorité. Compte tenu de l'importante place qu'elle prend dans son récit, nous comprenons que la douleur était souffrance. Elle orienta toute son existence en le détournant du monde et le contraignant à se tourner vers l'histoire intérieure de sa vie.

4.4.3 Chronicité de sa maladie : la liberté à l'épreuve du corps et du temps

Cette situation a ceci de particulier que la souffrance dont De Quincey fait part serait à la fois au cœur de sa chair et en même temps insaisissable. S'il y a lésion corporelle, elle est interne et imperceptible puisque même les médecins ne parvenaient pas à identifier d'atteinte particulière. Merleau-Ponty caractérise cette complexité par une « brouille » qu'il y aurait dans les relations entre stimulus et organisme (Merleau-Ponty, 1945, p. 103). De fait, la situation s'éternise et les rechutes se succèdent.

L'extrait de texte fait même apparaître encore davantage la complexité de la situation en spécifiant que les souvenirs et le vécu corporel « s'entrelacent ». Il y aurait alors non seulement une brouille entre l'intérieur et l'extérieur, mais aussi au sein même de son intériorité entre les motifs psychologiques et les occasions corporelles. Or, pour Merleau-Ponty, il en serait ainsi, car tous les mouvements dans un corps vivant auraient une portée psychiques, consciente ou non. Il exclut l'idée « de hasard absolu » dans le mouvement de l'être humain (Merleau-Ponty, 1945, p. 117). De Quincey quant à lui établit un lien entre son passé londonien et son actualité corporelle sans réellement faire d'effort de conscience. Comme vu avec Minkowski, sa description explicite un surgissement inattendu inconscient de la souffrance passée. Le mouvement est inconscient, mais le mangeur d'opium ne se contente pas de le contempler, il s'en saisit.

Il garde en conscience cet entrelacement, car il a l'intuition qu'il pourra le conduire à une plus grande liberté d'action, pour lui-même et ses lecteurs.

Effectivement, la thématization que fait Gadamer de la coexistence de notre corporéité avec notre conscience renvoie à la question de la liberté recherchée par De Quincey. Selon ce dernier, la conscience de soi serait libre de toute attache. Contrairement au temps et au corps, elle pourrait se projeter dans la pensée sans limites. Il parle ici conceptuellement de la conscience. Car il se demande si l'homme à la liberté de prendre réellement de la distance par rapport à lui-même, par rapport à son corps et sa temporalité (Gadamer, 1998, p. 61-62).

Gadamer incite à relativiser cette quête de liberté du fait de la chronicité de la maladie de De Quincey. « Dans le cas de la maladie chronique, l'homme doit, apparemment, apprendre à accepter la maladie, à vivre avec elle si tant est qu'elle le lui permette. » (Gadamer, 1998, p. 88). L'addiction au laudanum eut un début, mais il n'en percevait pas la fin pendant ses crises. À l'image de ses rêves, qui se prolongent dans son état de veille, et de son passé qui ressurgit avec ses sensations corporelles. Ces événements sont vécus, mais sont incontrôlables et peuvent survenir indéfiniment.

Dans ce cas qu'est-ce qu'une démarche d'émancipation ? Comment De Quincey vit-il la chronicité et comment y met-il un terme ? Car il assure être parvenu à la satisfaction dans son quotidien au terme des confessions et ce, sans opium. Peut-être que la clé de cette problématique de souffrance et douleur chronique se retrouve dans deux points relevés précédemment avec les travaux de De Visscher (2016) et Jager (1990). Gadamer souligne, comme eux, l'importance qu'aurait l'héritage culturel et la reconnaissance de l'autorité, des limites. Il dit que les cultures humaines enseignent à :

[...] surmonter nos dépendances et à vaincre nos troubles par une prise de conscience. Le corps et la vie me sont toujours apparus en quelque sorte comme des données vécues qui gravitent autour de la perte d'un équilibre et de la recherche d'une nouvelle situation d'équilibre. (1998, p. 89)

Gadamer comme Minkowski comprend l'existence comme un mouvement unitaire en constante recherche d'équilibre. Et selon lui, l'héritage culturel aurait une place importante dans cet effort de coexistence dans et avec le monde. De Quincey confesse les difficultés qu'il éprouve à maintenir un équilibre, un rythme de vie harmonieux. Satisfaire ses besoins et répondre à ceux d'autrui et du monde qui le précède. Pour Gadamer, ce problème est caractérisé dans la toxicomanie, puisque dans la chronicité,

comme dans la vie en société, il serait nécessaire « d'apprendre à accepter », à reconnaître la limite que m'impose la maladie. Dans son addiction, le passage de la dépendance à la liberté semble insoluble. Nous ne savons pas quand va survenir l'envie irrésistible de consommer. Elle peut être sentie par la personne, mais s'impose à elle avec autorité. Ainsi, il y a rechute, passage du sentiment de contrôle à l'emprise du psychotrope vécue par De Quincey.

Les problèmes posés par sa corporéité rappellent cette forme d'impuissance avec un surgissement de la douleur et un ressouvenir du passé souffrant. De Quincey n'a pas de maîtrise effective sur l'alternance entre apaisement et tension. Ces mouvements adviennent sans distinction. Sa conscience a beau être libre, cette dernière serait relative. D'ailleurs pour Gadamer : « Le sens authentique de liberté est l'aptitude à la critique et l'aptitude à la critique implique – c'en est même la condition fondamentale – la reconnaissance de toute autorité supérieure et de la supériorité de l'autorité d'une autre personne. » (1998, p. 132-133).

De fait, il se peut qu'il ait une atteinte physique interne non diagnostiquée par son médecin, mais pour lui, cette douleur serait plus et autre chose qu'une simple affection physique. Son corps agirait comme un garde-fou, qui en même temps entrave sa liberté. Gadamer dit que ce vécu corporel nous apprend « [...] une manière de composer avec tout le dispositif de notre civilisation et l'ensemble des possibilités instrumentales qu'offre ce dernier. » (Gadamer, 1998, p. 178). L'autorité des douleurs serait ainsi éducative pour De Quincey. Elle lui offre une possibilité pour qu'il se réapproprie sa manière d'être. Et la chronicité de son comportement permettrait un détachement et une mise en perspective temporelle de son existence.

Dans ce sens, la place du corps pour la temporalité est centrale. En faisant coïncider sa mémoire avec ses perceptions corporelles De Quincey donne une certaine profondeur à son vécu et apporte un nouveau sens à son propos. Le présent représente alors une manifestation d'enjeux relationnels passés qu'il aurait « refoulés » (Merleau-Ponty, 1945). L'effort rétrospectif des confessions met en lumière que sa temporalité était comme nouée dans des impasses relationnelles. Il reconnaît à cet entrelacement du corps au passé un effet sur sa manière d'être. Lorsqu'il dit : « [...], mais ces nouveaux assauts de la souffrance furent affrontés d'un cœur plus ferme, avec les ressources d'une intelligence plus mûre [...] » (De Quincey, 1964, p. 165), il apparaît que son action fut étayée par l'expérience qu'il avait de sa période d'errance londonienne. Nous comprenons mieux également la remarque qui suit les deux précédentes dans le texte : « Ainsi, cependant, en dépit de tous ces réconforts, les liens subtils de souffrances issues

d'une racine commune rapprochèrent des années en réalité éloignées dans le temps. » (De Quincey, 1964, p. 165). En rapprochant des souvenirs distants de plusieurs années, le mangeur d'opium était alors dans une dynamique d'émancipation. Ses états affectifs passés lui offraient la possibilité de se détacher du rythme ambiant, de sa manière d'être habituelle. Mais quel sens apporter à ces manifestations corporelles ? Quels enjeux dévoilent-ils ?

Pour résumer ce chapitre, à la lumière de Jager et Husserl, nous avons notamment vu que la temporalité de De Quincey offre un accès privilégié à sa manière d'être en relation. C'est son être au monde qui apparaît dans son rapport au temps et dans son rapport à l'héritage culturel. Les travaux de Minkowski ont quant à eux éclairé, entre autres, une tendance à la passivité du mangeur d'opium. Et pour finir, les travaux de Merleau-Ponty et Gadamer permirent de comprendre que son vécu douloureux serait au cœur de l'opiomanie. Les événements du corps sont les événements qui orientent son quotidien, car son corps lui permet d'être au monde tout en l'empêchant d'exister. Il l'immobilise. Merleau-Ponty a d'ailleurs décrit cela ainsi « [...] l'anonymat de notre corps est inséparablement liberté et servitude. Ainsi, pour nous résumer, l'ambiguïté de l'être au monde se traduit par celle du corps, et celle-ci se comprend par celle du temps. » (1945, p. 114). C'est effectivement ce qui est constaté dans les extraits de texte explorés. Ils montrent De Quincey comme un homme ayant une manière d'être spécifique du fait de l'influence de ses souvenirs et de son vécu charnel. En effet, temps et espace sont intimement liés. « Être corps, c'est être noué à un certain monde, avons-nous vu, et notre corps n'est pas d'abord dans l'espace : il est à l'espace. » (Merleau-Ponty, 1945, p. 184). Minkowski complète cette remarque en soulignant que « Mon élan personnel n'est jamais subjectif à proprement parler, il ne vient jamais uniquement du moi, ni se limite jamais à lui, puisque, dans cet élan, je me sens d'emblée solidaire de la vie. » (1933, p. 43). Or, comme vu précédemment, il y aurait du dynamisme et du statisme, de la stabilité et du changement chez De Quincey. L'alternance de ces sphères permettrait l'équilibre sensori-moteur, d'être en harmonie avec l'ambiance. Mais comment comprendre ce rapport dynamique entre espace et temps ? Entre une temporalité et une ambiance ? Bachelard dit dans *La dialectique de la durée* : « Le rythme est vraiment la seule manière de discipliner et de préserver les énergies les plus diverses. Il est la base de la dynamique vitale et de la dynamique psychique. » (Bachelard, 1963, p. 126). Serions-nous alors face à une problématique de rythme ? Pour Bachelard le rythme peut fournir des métaphores fertiles à une philosophie dialectique de la durée. L'alternance identifiée chez De Quincey, entre statisme ou répétition et changement ou transgression, serait alors une problématique de rythme. « Nous nous rapprochons ainsi de plus en plus de ce qu'est

véritablement la santé. Elle est le principe rythmique de la vie, elle est un constant processus de stabilisation de l'équilibre. » (Gadamer, 1998, p. 123).

CHAPITRE 5 UNE EVOLUTION RYTHMIQUE

Il me semblait que, pour la première fois, je me tenais à l'écart, et comme détaché du tumulte de la vie ; que le bruit, la fièvre et les luttas avaient pris fin ; qu'un répit était accordé aux secrètes oppressions du cœur, un reposant Sabbat, une trêve aux sentiers de la vie s'unissaient ici à la paix de la tombe ; les activités de l'intelligence s'accomplissaient, aussi infatigables que les mouvements célestes ; cependant que sur toutes les angoisses se répandait un calme d'alcyon, une tranquillité paraissant résulter non pas de l'inertie, mais de l'équilibre entre des forces antagonistes et puissantes ; activités infinies, et infini repos. (De Quincey, 1964, p. 200)

L'auteur nomme ici et sous l'effet apaisant de l'opium, trois points qui semblent importants : qu'il était très affecté par le monde environnant au quotidien, qu'il souffrait dans ce monde fait d'oppressions et, pour finir, que l'opium l'aidait à se détacher de ce tumulte. Son existence semble être un constant combat, aussi bien émotionnel que physique. L'opium participe à la gestion de ses rapports avec le monde qui l'entoure et ce constat incite à dépasser le cadre de la temporalité. Mais quels sont les enjeux de cette relation entre le temps vécu de l'auteur et l'espace dans lequel il évolue ? Partant du constat que les confessions de De Quincey sont rythmées par des périodes de crise, nous verrons en quoi son expérience sensible forme des cycles répétitifs et rythme son existence. Pour finir, nous verrons de quelle manière il parvient à sortir de la chronicité de l'opiomanie. Les travaux de Henri Maldiney seront notre première référence pour explorer cette question. Ensuite, ce sont quatre auteurs auxquels se réfère Maldiney qui étayeront ce travail, à savoir : Erwin Strauss, Viktor Von Weizsäcker, Paul Ricoeur et Héraclite.

Depuis le début, nous voyons que De Quincey tente de comprendre sa vie au travers du rapport qu'il entretient avec « L'opium ! Agent redoutable de plaisirs et de peines inimaginables ! » (De Quincey, 1964, p. 171). Il l'affectait au plus profond de sa subjectivité, en témoigne sa temporalité qui fluctuait en suivant le rythme des prises. Et c'est toute son existence qui s'en trouvait changée. Ce qui ressort particulièrement dans l'extrait introductif du chapitre est que l'opium lui procurait un « retour salutaire » en affectant son rapport au temps et au monde en général. L'opium permit pendant un moment de se sentir apaisé et il associe cette tranquillité à un nouveau rapport à son histoire de vie et à son corps. Cette remarque va dans le sens de la pensée du philosophe Henry Maldiney, qui énonce que « Espace et temps sont les formes articulatoires de l'existence » (Maldiney, 1973, p. 92). Ce lien est même dans le langage, puisque De Quincey évoque constamment la spatialité pour rendre compte de la question du temps. Avec l'opium « se répandait un calme » sur ses angoisses. Le terme « répandait » renvoie à la spatialité et aide à

représenter, à rendre visible, l'effet de l'opioïde sur ses craintes. L'affection laudanique est également corporelle, car elle permettait, dans un premier temps, de calmer son vécu des douleurs physiques. Mais comment interpréter cette dynamique entre espace et temporalité ? Et avant même d'évoquer l'effet de l'opium sur De Quincey, comment comprendre la temporalité incarnée et spatialisée de De Quincey ?

Pour Maldiney, avec l'espace et le temps c'est le rythme qui se manifeste. Le rythme est une forme de la présence de l'humain, un existential (Maldiney, 1973, p. 165). Or, De Quincey a rythmé son récit avec des moments critiques de son histoire de vie. Chaque chapitre est marqué par des événements que l'auteur lie à des changements, des tournants de son existence : un conflit avec ses tuteurs, des douleurs dentaires, une dispute avec sa logeuse, un décès, une disparition, des maux de ventre. Les chapitres précédents mettent en évidence sa manière d'être tendu entre deux alternatives qu'il n'arrive pas à dialectiser. Entre autorité et liberté, ce sont ces événements qui, selon De Quincey, ont orienté toute sa vie et l'ont conduit ou reconduit vers son *pharmakon* favori. Or, avec les travaux de Maldiney nous qualifions les moments qu'il décrit de crises. Crises au sens paradoxal, car elles seraient à la fois des moments souffrants et des moments lors desquels il trouve une certaine paix, où sa vie trouve un équilibre. De fait, comment comprendre le rythme de ce contexte événementiel ? Sa souffrance venait-elle de la répétition d'une même dynamique souffrante ?

Avec les rechutes, De Quincey se retrouvait dans des situations où il ne parvenait pas à dépasser l'événement problématique. Il était systématiquement dans une impasse, laquelle avait pour solution la prise d'opium. L'« enchaînement » de ce type de situation donne l'impression que sa vie était répétitive. Ces crises paraissent similaires, mais étaient-elles réellement identiques les unes aux autres ? Quoiqu'il en soit, sa conduite instaure une sorte de périodicité dans le rythme de son existence. Les consommations répétitives le plaçaient dans une forme de rythme stérile. De plus, ces moments critiques questionnent la notion même de normalité au travers du souci affiché par De Quincey d'être-avec les autres. Comme vu précédemment, il se préoccupe de la perception qu'auront ses lecteurs de sa manière d'être. Ceci le motive à décrire son comportement dans une perspective historique pour montrer le sens de sa vie d'opiomanes.

En effet, l'auteur décrit son existence comme la recherche d'une stabilité, ponctuée d'événements, de crises. Il fugue de l'internat, puis vagabonde « avec la providence pour guide », jusqu'à se retrouver à court d'argent, ce qui augura une famine. S'en suivit une période d'étude agréable jusqu'à sa première crise de

dents. Cette dernière fut déjouée avec le fameux laudanum, et le récit continue sur la même alternance entre stabilité et souffrance. Ce caractère dynamique renvoie d'ailleurs aux confessions en elles-mêmes, car elles montrent comment il se forme au travers de ses rencontres et plus largement de la coïncidence avec son milieu de vie. Les répétitions prennent alors la forme d'un cycle, dans lequel la crise représentait une occasion de transition d'un ordre à un autre, mais aussi l'abandon d'une continuité. Toute cette compréhension de l'identité relationnelle de De Quincey renvoie à la manière dont la drogue influençait la communication avec le monde.

Nous remarquons en effet que c'est par son vécu sensoriel que De Quincey est informé de l'état de sa relation au milieu de vie. Dans la narration, il caractérise systématiquement ses crises par la douleur sensorielle qui faisait émerger en lui la conscience de son union ou de sa séparation d'avec certaines parties du monde. Ce serait dans le sentir qu'il rencontre le monde et l'altérité. Cette réflexion peut apparaître comme une évidence, mais elle ouvre un champ de questionnements. Quel effet a la drogue sur le sentir et la communication avec le monde ? Si sa manière d'être au monde était liée aux sensations, se jouait-elle uniquement dans le présent ? Sous laudanum De Quincey ne se préoccupait justement plus que de l'instant présent, mais d'un présent qui se voulait hors de toute tension spatio-temporelle.

La transformation sensorielle et surtout la disparition de la douleur sensorielle interroge la marginalité puisqu'elle signale bien le retrait du monde apparemment recherché par le mangeur d'opium. La distance prise ne témoignait pourtant pas d'un désir de se couper des autres. Ses aspirations étaient sociales. Il y avait d'un côté, les douleurs sensorielles envahissantes qui l'incitaient à se détourner du monde, et de l'autre une recherche de l'action éthique. Sa vie était compartimentée entre des plaisirs et des souffrances. L'enjeu était-il alors de parvenir à intégrer ces contraires ? Au rythme de ses descriptions autobiographiques que se passe-t-il ? Dessinent-elles un changement dans sa représentation du monde et même dans sa manière d'habiter le monde ? Est-ce cela qui rythme son mouvement d'émancipation ?

5.1 Une vie au rythme des crises

Chaque période de prise d'opium semble motivée par des crises. Dans son récit, De Quincey souligne des épisodes de souffrance physique et morale comme déclencheurs de ses périodes d'opiomane sévère. L'exploration du texte, au rythme des crises de sa vie, structurera donc cette partie. Pour commencer, un passage de chacun des chapitres de l'œuvre introduira à la notion de rythme. Les enjeux qu'ils soulèvent seront évoqués à la lumière des travaux de Maldiney. Ils mettront en évidence que dans le rythme, le corps

et l'esprit, et le temps et l'espace sont liés. Il caractérise le formel et l'informel de l'existence. Ensuite, ces situations qui rythment le récit du mangeur d'opium seront comprises comme des crises qui dévoilent la manière d'être au monde de l'auteur. Pour finir, l'unité des différents chapitres apparaîtra avec la notion de pathique.

5.1.1 Le rythme

Suivant la chronologie de l'auteur, les « Confessions préliminaires » correspondent au point de départ de ses aventures d'opiomane. Selon lui, c'est sa fugue de l'internat qui amorça la succession des événements qui le conduiront à l'errance et aux affres de la faim. Après s'être sorti de cette situation, il explique, dans la deuxième partie « Les plaisirs de l'opium », que sa première prise d'opium fut à visée thérapeutique, pour le soulager d'une rage de dents. Il confesse également que, par la suite, cette substance lui permit de vivre avec plus d'intensité ou de plaisir ses moments de détente à l'opéra et au marché. « L'introduction aux souffrances de l'opium » intervient, quant à elle, environ huit ans après cette première consommation ; et elle survient dans une période de souffrances physiques et morales qu'il lie à son quotidien et à des douleurs physiques, réminiscences de son passé de vagabond. Ceci mène à la dernière partie de ses confessions « Les souffrances de l'opium » qu'il associe à une rechute provoquée, selon lui, par son incapacité à finir un ouvrage. C'est à cette période de sa vie que ses rêves devinrent « [...] la cause immédiate et directe de mes souffrances les plus aiguës. » (1964, p. 247).

Le mouvement continu dans les chapitres de l'œuvre donne un aperçu du caractère dynamique et organique de la vie de cet opiomane, de son rythme. C'est d'ailleurs De Quincey qui rythme l'œuvre en rapprochant et liant des périodes distinctes de sa vie, en articulant ces différentes parties dans un enchaînement global.

Autant le dire tout de suite, si la temporalité et l'existence ont été conceptualisées assez clairement dans les parties précédentes, celle du rythme sera plus complexe. Cette complexité vient du fait que le rythme apparaît uniquement dans le mouvement. Le terme rythme peut même facilement être confondu avec le mouvement, la pulsation, la vitesse, l'enchaînement de gestes ou des objets. Selon le philosophe Henri Lefèbvre, il y aurait même une tendance à attribuer au rythme une allure mécanique en occultant son aspect organique, c'est-à-dire unitaire et insécable (1992). Or, comme le dit Sauvanet dans son article hommage à Maldiney : « [...] il y a quelque chose dans le rythme qui lui donne un caractère absolument fluide, au-delà de la forme ». Il poursuit en rappelant que même s'il est constitué d'éléments pouvant être

analysés « [...] comme étant discontinus, il se donne toujours à nous sous la forme synthétique d'une continuité – et d'une continuité en mouvement. » (Sauvanet, 2014, p. 176-177). Le rythme présenterait donc le paradoxe de pouvoir à la fois être quantifié – car il peut être décomposé – et en même temps, de se présenter comme une continuité toujours en mouvement n'ayant ni commencement ni fin. Ces remarques renvoient directement à l'impression de dynamisme organique du récit. À la suite du flux temporel husserlien évoqué précédemment. Ainsi, avec l'auteur, des moments marquants de son histoire sont identifiés et intégrés à une vision plus globale de son existence. Le rythme est une :

[...] « forme » en continuel mouvement ou en continuelle genèse. » « Une forme en formation est une forme qui toujours commence, qui ne part pas d'un élément qui la précéderait et en serait la cause, et qui n'aboutit pas à un quelque chose qui l'achèverait – au contraire, elle commence toujours et ne s'achève jamais. Une forme est un événement, un surgissement sans préalable. (Escoubas, 2014, p. 12)

Cette définition d'Eliane Escoubas introduit deux notions, la forme et la non-causalité. La forme surgirait sans préalable, ne s'achèverait jamais et ne serait pas dans une succession causaliste d'événements. Cela veut dire que le rythme distingué dans l'œuvre n'est pas la simple résultante d'une succession de moments, il s'engendrerait lui-même. À l'image des rêves qui sont immanents à sa conscience, le rythme des confessions est le rythme de De Quincey. C'est son existence qui se manifesterait dans les différentes crises, comme coïncidences et non-causalité, entre sa manière d'être et les événements du monde. Les « Confessions » de De Quincey feraient alors partie d'une forme en formation qui serait en continuel commencement et n'aurait pas d'achèvement défini, elles font partie de sa vie. Pour préciser notre propos, suivons Maldiney qui le résume ainsi : « Le rythme d'une forme est sa dimension formelle, c'est-à-dire la dimension suivant laquelle elle se forme. » (Maldiney, 2001, p. 236). Sous cette apparente tautologie comprenons qu'une forme, dans notre cas il s'agit de l'existence de De Quincey, a un rythme propre qui serait saisissable dans sa « dimension formelle », c'est-à-dire dans la dynamique historique de son être au monde.

Or, si dans le récit nous saisissons un rythme apparu au dix-neuvième siècle, la forme dont Maldiney parle et son rythme propre sont saisis dans le présent. Selon lui, De Quincey présente l'articulation de l'espace et du temps, une « signification existentielle ». Ce « temps impliqué », le rythme de la forme, serait pour Maldiney le temps de présence (1973, p. 160). Autrement dit, l'expérience sensible relevée lors de la lecture correspondrait à la présence du mangeur d'opium. Et ce présent narré apporterait et déploierait son temps vécu, comme vu dans la partie précédente. En ce sens, à la suite de Maldiney (1973), nous

dirons que l'expérience du rythme est une expérience de la forme transitive de l'existence elle-même. Le rythme est fondé dans l'espace-temps et paradoxalement, ces éléments ne sont pas donnés en eux-mêmes, ils ne sont rien sans lui. « Ils ne communiquent qu'en lui et par lui. », ce que nous comprenons en revenant à l'œuvre de De Quincey (Maldiney, 1973, p. 162). C'est dans et par De Quincey que nous saisissons son espace-temps. Sans espace-temps, il n'y aurait pas de rythme et l'espace-temps n'est rien sans le rythme. C'est dans et par le rythme que nous vivons l'espace-temps. Toute réflexion sur l'existence, la temporalité et le phénomène de rythme chez cet autobiographe opiomane n'est effectivement possible, qu'au travers de sa dynamique existentielle.

Maldiney précise que le vécu serait une certitude sensible étant donné qu'elle ne pourrait pas être niée. En effet, au travers des descriptions faites par De Quincey des variations entre plaisir et souffrance, entre passivité et activité, nous saisissons son rythme, et pourtant il est hors du champ perceptif. Selon Maldiney « [...] le rythme est au sens propre méta-physique ; il a lieu au-delà des phénomènes physiques, ses éléments fondateurs » (1973, p. 158). En évoquant cette problématique du rythme notre recherche est située au niveau senti. Ce point met de la distance avec la polarité sujet-objet et le rapport causaliste évoqué dans la définition que fait Escoubas du rythme. La relation Moi-Monde dans « le Sentir » ne serait pas réductible au rapport Sujet-Objet, elle « [...] est une certitude qui éprouve sa vérité sans mettre en doute la réalité du monde avec lequel, en elle, nous communiquons. » (Maldiney, 1973, p. 164). Le rythme *serait* et les éléments qui le fondent ne seraient pas « posés » au sens propre; ils « sont ». De ce constat, Maldiney conclut : « Le rythme, parce qu'il est une forme de la présence, un existential, est par lui-même garant de réalité. En lui réel et possible coïncident. » (Maldiney, 1973, p. 165). Ainsi l'expérience dont De Quincey fait part correspondrait au rythme, à une conjugaison de sa réalité et des possibles. En ce sens, les crises qu'il traverse sont des variations de son être au monde. Sa vie, sa coïncidence avec et dans le monde, définit alors son rythme. Il n'est pas question de vérité dans ce contexte, mais de réalité existentielle. Ses confessions mettent sa réalité en perspective et transmettent son unité rythmique.

5.1.2 Des crises

Nous sommes alors face à une problématique d'articulation entre un mouvement de singularisation et un mouvement d'universalisation de l'individu. En effet, le rythme est indissociable de l'individu en devenir. Cela signifie que nous sommes en permanence pris dans le dilemme suivant : s'adapter à l'environnement tout en satisfaisant nos besoins propres pour exister. De fait, toute situation donne lieu à une possibilité rythmique. C'est le cas pour notre mangeur d'opium qui, tout au long de son récit, rapporte l'alternance

des plaisirs et souffrances qu'il a vécus dans son rapport au monde. Avec l'opium, il constate même l'instauration d'un équilibre entre des forces antagonistes. Dans ce contexte, comme Maldiney l'avait souligné (1973), le rythme permettrait le passage du chaos à l'ordre. Les premiers effets de l'opium sont alors perçus comme un moyen d'ordonner le quotidien de l'auteur, d'équilibrer son rapport au monde, à commencer par sa propre chair – compte tenu des maux corporels qu'il rapporte. Il lui donne un rythme de vie dans lequel douleurs et souffrances s'évanouissent. Ainsi, d'une certaine manière, l'extrait de texte suivant préfigure les souffrances de l'opium qu'il vivra dans les années qui suivirent.

Ce ne fut pas dans l'intention de me procurer un plaisir, mais pour soulager une douleur des plus cruelles que je me mis tout d'abord à faire de l'opium un élément de mon régime quotidien. Au cours de ma vingt-huitième année, une affection très douloureuse de l'estomac, dont j'avais souffert quelque dix ans plus tôt, m'assaillit avec une grande violence. Elle avait été causée à l'origine par les affres de la faim que j'avais subies dans ma jeunesse. Pendant la période d'espoir et de parfait bonheur qui suivit [...] elle s'était assoupie ; mais par la suite de circonstances défavorables (une dépression nerveuse), voici qu'elle réveillait avec une virulence qui ne céda à d'autres remèdes que l'opium. Les souffrances de ma jeunesse, cause première de mon dérangement d'estomac, sont intéressantes par elles-mêmes autant que par les circonstances qui les accompagnèrent ; je vais donc brièvement les retracer ici. (De Quincey, 1964, p. 95)

De Quincey présente le contexte de survenue de l'opiomanie quotidienne : une crise. Il comprend ce passage d'un usage récréatif à un usage quotidien comme un moyen de supporter ou de régler un état critique de souffrances physiques et morales. Cette période serait alors rythmée par une crise. Par crise, nous entendons crise du « projet constitutif de la présence », une mise en demeure du « monde » (Maldiney, 1973). De Quincey voit son monde mis en péril par ses souffrances. Pour lui, il n'y a plus d'avenir envisageable dans ces conditions de douleur. Son corps sort du silence et le limite. Il décrit également un processus similaire lorsqu'il évoque ses douleurs dentaires, la souffrance était telle, que son quotidien et sa projection dans l'avenir en furent totalement bouleversés. Son « monde » était mis en demeure par ces tourments et il avait le sentiment d'être dans une impasse. Il n'arrivait plus à dialectiser sa douleur avec les autres intérêts de l'existence.

La crise participerait au phénomène rythmique. À ce propos, Maldiney dit que « [...] le rythme s'articule en instants critiques, résolus les uns dans les autres dans le *cours* d'un *ressourcement* mutuel. » (1973, p. 172). À l'occasion de douleurs stomacales et d'une « dépression nerveuse », le rythme se manifesterait. La crise aurait alors une place fondamentale dans la compréhension de son existence par le mouvement de « ressourcement mutuel » qu'elle implique.

Toutefois, si elle est le plus souvent considérée comme un signe « avertisseur, précurseur ou révélateur d'un état morbide », la crise ne serait pas pathologique en elle-même (Maldiney, 2001, p. 219). La pathologie ne viendrait pas de la crise, mais de son impossibilité. Elle surviendrait lorsque l'individu ne parvient pas à dépasser le moment critique, quand il n'arrive pas à s'adapter; lorsqu'il n'y aurait pas de ressourcement mutuel autour de l'instant critique. La crise impliquerait alors un changement, car sans cela surviendrait une répétition de la première crise qui reste irrésolue. Il s'agirait dans ce cas pour De Quincey de parvenir à traverser ou à dépasser son état. Il décrit effectivement un sentiment d'incapacité à aller au-delà de la mise en demeure de son corps et de son esprit. Lorsqu'il souffre, il ne parvient pas à vivre avec ses maux et tente de les fuir. Aussi, nous retrouvons des événements analogues dans chacun des chapitres de l'ouvrage. Par exemple ses difficultés avec les tuteurs, sa rage de dents, son incapacité à finir un ouvrage, toutes les situations qui participèrent à sa marginalisation. Les moments marquants du parcours de De Quincey, correspondraient ici à son incapacité à passer traverser les limites que lui imposait le monde et son corps.

Portons maintenant notre attention à sa manière de faire dans ces situations. Pour résoudre son conflit avec ses tuteurs, il choisit de fuguer, c'est-à-dire d'instaurer une rupture totale dans la relation en outrepassant ses droits. À Bangor il mit également fin prématurément à la relation avec sa logeuse, de manière impulsive (selon ses dires), mais cette fois tout en étant dans son bon droit. Par la suite, il prit de l'opium quand il ressentit des douleurs physiques puis, plus généralement, pour traiter toutes ses souffrances. À ce moment-là, il aurait changé de manière de faire pour gérer ces situations critiques. L'opium lui aurait permis, en transformant sa relation au corps et à son environnement, de faire une transition dans ces différents événements critiques. Cependant, à un moment donné il devint un poison. Chaque nuit était le théâtre des mêmes cauchemars et chaque journée était rythmée par des souffrances. Ses sensations le tourmentaient et le laudanum n'y changeait plus rien. Pire même, il provoquait de nouveaux tourments comme des cauchemars. À ce moment-là, l'opium semblait même être devenu pathologique. Rappelons-nous qu'il était source de souffrances et qu'il ne sortait plus ou peu de chez lui. Il était pris dans une détresse dépressive et il ressentait des symptômes de sevrage. Les mutations de sa manière d'être ne semblaient alors plus adaptatives. L'opium n'était finalement pas utile sur le long terme pour faire évoluer sa posture.

Précisons que le terme pathologique ne vient pas ici en référence à une norme, mais plutôt dans la continuité du « pathique » – le vécu ou l'éprouvé. Il s'agit de « l'articulation existentielle du pathique et du

pathologique (Maldiney, 2001, p. 221). En effet, pour Maldiney, « [...] La sensation est fondamentalement un mode de communication et, dans le sentir, nous vivons, sur un mode pathique, notre être-avec-le-monde » (1973, p. 164). Le pathique est ce qui nous fait éprouver l'existence, il n'est pas connaissance, mais ressenti et affection : c'est l'exister de l'homme. Et le pathologique, qu'il comprend comme une forme de déchéance, serait contenu dans la possibilité même du pathique. Il ajoute que le pathique comporte en lui l'activité, alors que le « pathos » n'évoque que des idées de passivité (Escoubas, 2012, p. 6). Pathique et pathologique sont des possibilités, des « pouvoir-être de l'existant ». En résumé : « Le pathologique est une possibilité du pathique révélée dans la crise. » (Maldiney, 2001, p. 224). Tout cela renvoie aux ressources de De Quincey, dans sa quotidienneté et à sa capacité à répondre aux mises en demeure qu'il vit. Dans un premier temps, c'est à sa temporalité que nous pensons. En effet, nous avons remarqué un rapport à l'avenir souvent passif. De Quincey était habituellement dans l'attente ou dans l'espoir ce qui, du point de vue de son vécu, pourrait introduire au pathologique. Dans un second temps, le récit fait penser à la réflexion d'Eliane Escoubas qui souligne le fait que l'individu peut répondre ou se dérober à cette mise en demeure, mais que, quoiqu'il en soit, il serait dans une problématique événementielle de la rencontre; et que dans le pathologique, il s'agirait toujours d'un rendez-vous manqué (Escoubas, 2012, p. 7). Ce qui renvoie aux moments critiques vécus par De Quincey dans sa jeunesse et à ses tentatives manquées d'inscription dans la succession (De Visscher, 2016). Il avait, à plusieurs reprises, mis fin à des relations de manière brutale, et avec l'opium aussi il y a une forme d'évitement des problématiques, ou d'une réponse passive par absorption du « remède ». En outre, sa relation à l'opium se transforme et devient toxique. Ainsi, que ce soit pour ses crises de jeunesse, ou celles survenues à l'âge adulte, une tendance à la fuite ou à de la passivité est constatée.

Pour reprendre l'ensemble de ce développement, en suivant le rythme que le mangeur d'opium a donné au texte, nous éprouvons la forme de son existence. Ce rythme est perceptible dans les crises qui témoignent de l'articulation de sa temporalité et sa spatialité. Dans la succession de crises, l'opium était un moyen d'ordonner, dans l'immédiat, son quotidien, de passer entre un état et un autre. Mais cet ordonnancement était particulier puisque paradoxalement, il le mettait en retrait du monde, du fait de l'ivresse de l'opioïde. Toutefois, à un moment donné, son usage devint inefficace et même problématique. Le rythme met face à la problématique dynamique de transition d'un état vers un autre. Comment De Quincey s'adapte-t-il à l'évolution de sa situation ? Est-ce son environnement qui évolue pour que la relation je/monde soit maintenue ou, au contraire, abandonnerait-il son identité afin de maintenir une cohérence dans cette relation ?

5.2 Au travers des crises, le cycle de l'existence

De Quincey est constamment dans le monde et ce lien semble fondamental dans la compréhension du phénomène de crise. Comme vu précédemment, les crises correspondraient au passage d'une instabilité, caractérisée par la douleur sensorielle, à une stabilisée, « un retour salutaire ». Or, dans le texte, il y a plusieurs types de répétition des crises, certaines quotidiennes, d'autres à plus long terme. Il semble que, cycliquement, des situations analogues survenaient. C'est notamment le cas pour les douleurs physiques et morales. Ainsi, en partant d'un extrait du récit relatant sa souffrance, nous essayerons de comprendre les enjeux de cette situation. Pour ce faire, nous serons attentifs à ce qui semble être la source de la problématique de l'extrait, son vécu perceptif. De là, nous saisissons la réciprocité que forme sa dyade avec le monde. Pour finir, la mise en perspective de cette situation avec d'autres crises introduira aux cycles de l'existence. La pensée de Viktor Von Weizsäcker alimentera le développement. Ce médecin spécialisé dans la recherche neurologique et la pratique médicale, fut un pionnier de la médecine psychosomatique par ses travaux d'anthropologie médicale. Mais avant tout, reprenons le pouls de l'existence du mangeur d'opium dans ses deux derniers mois de misère londonienne.

En effet, dans mes deux derniers mois de souffrances, je dormais beaucoup pendant le jour et il m'arrivait à toute heure de tomber dans de brèves somnolences. Mais le sommeil m'était plus pénible encore que l'état de veille. Car, outre mes rêves tumultueux, à peine moins effrayants que ceux que j'aurai à décrire plus tard et qui furent produits par l'opium, mon sommeil n'allait guère au-delà de ce que l'on appelle *demi-sommeil* : je m'entendais gémir, et souvent, me semblait-il, j'étais réveillé par le son de ma propre voix. De plus, vers cette époque, une sensation atroce se mettait à me tenailler dès que je commençais à m'assoupir : sensation que j'ai éprouvée depuis à différentes périodes de ma vie. C'était une sorte de contraction qui me tenait je ne sais où, mais apparemment dans la région de l'estomac, et qui m'obligeait à lancer mes jambes en avant pour trouver un soulagement. Ceci se produisait dès que je m'endormais, et l'effort que je faisais pour la dissiper me réveillait constamment ; si bien que je finis par ne plus trouver le sommeil que sous l'effet de l'épuisement : par suite de ma faiblesse croissante, je m'endormais, dis-je, sans cesse, et sans cesse, je m'éveillais. (De Quincey, 1964, p. 121-123)

C'est la première période critique associée à une souffrance organique dans l'ouvrage. Cette description des douleurs met en évidence l'importance des perceptions dans la crise qu'il traverse. On voit que la perception qu'il a de son corps l'incite à s'ajuster, à trouver des solutions pour atténuer la douleur en tendant les jambes. La douleur le force à se détourner du monde et à concentrer son attention et son énergie sur lui-même. Ce constat pourrait être généralisé à d'autres problématiques non somatiques. En effet, lorsqu'il est mélancolique, il a également la sensation d'être coupé de son milieu. La douleur sensorielle est au cœur du vécu du narrateur et rythmerait son existence.

5.2.1 Les limites perçues, esquisse de sa liberté

C'est à partir de ce constat que les travaux de Von Weizsäcker vont nous aider à apprécier de manière plus complète ce phénomène de crise. Pour lui, ce qui importe est de comprendre comment une action est réalisée ou empêchée et ce qui rend cela possible ou pas. Là encore, toute cette dynamique de possibilités et limitations partirait de la perception. Dans le cas présent cela revient à se demander pourquoi il y a une crise dans la relation au monde de De Quincey et quelle condition a provoqué cette désunion. Ce serait notamment la corporéité de De Quincey et sa vie onirique qui rendraient impossible toute victoire sur sa souffrance. La perception qu'il a de cela annonce un déséquilibre situationnel. Dans cette situation, deux enjeux semblent majeurs. Le fait que, comme tout être humain, De Quincey est relié en permanence à son milieu et qu'il est en mouvement.

Concernant le rapport au milieu environnant, Von Weizsäcker met en évidence que nous serions « [...] reliés et comme collés au milieu et à ses objets selon des relations bien définies. » (1958, p. 45). Selon lui, le corps et ses organes resteraient en contact avec le milieu extérieur jusqu'à ce qu'une perturbation trop forte vienne les « disloquer ». « Trop forte », car d'après cet auteur, on pourrait réprimer jusqu'à un certain point des tensions, par exemple en regardant ailleurs ou dans le cas de l'extrait du texte, en vivant avec la douleur sans réagir. Cette méthode fonctionne jusqu'à un certain degré de perturbation au-delà duquel, De Quincey devait trouver un autre moyen pour résoudre le problème du maintien de l'équilibre – à savoir dormir. Von Weizsäcker appelle ce mode relationnel entre le moi et le milieu, « cohérence ». Il y aurait une cohérence pour De Quincey entre lui et son milieu de vie et cette dernière est mise à mal par ses perceptions douloureuses. Lorsque son corps se manifeste et sort de son « silence », c'est toute sa qualité de présence au monde qui est affectée. Sa souffrance l'enferme, il ne peut plus être ouvert et attentif au paysage ou à la conversation. Il est en quelque sorte désengagé du mouvement vital. La souffrance et la pathologie affectent la « cohérence » avec le monde.

De Quincey passe alors à l'action pour tenter de maintenir une cohérence, c'est l'acte sensori-moteur. Ce mouvement qu'il amorce s'inscrit dans la dynamique préexistante de sa relation à l'environnement. Von Weizsäcker précise effectivement qu'au départ, il y a déjà du mouvement, la cohérence viendrait du mouvement et ce dernier permettrait également de la maintenir. Perception et mouvement seraient alors compréhensibles comme un seul et même acte, le sensori-moteur. La cohérence ne serait dans ce cas conservée qu'à la condition de séries de mouvements.

La « sensori-motricité » a été finalement érigée en mode fonctionnel propre, pour souligner que le mouvement ne peut s'opérer de manière adéquate qu'avec la collaboration des sens. Mais l'inverse aussi, c'est-à-dire la dépendance de la perception sensible envers les mouvements, a été sans cesse mis en évidence et considéré comme important. (von Weizsäcker, 1958, p. 49)

La cohérence est un état de choses qui aurait lieu dans la perception sensorielle et correspondrait à l'absence de force ou d'événement qui mettrait à mal cet état de choses. Ainsi, lorsque la sensation stomacale du mangeur d'opium se modifie, il n'y a plus de cohérence et c'est toute son existence qui s'en trouve perturbée. Il perçoit et comprend la limite qui le contraint à un changement.

L'absence de solution est critique dans cet extrait des confessions, car elle met en jeu la conservation de son identité. Affamé et dans l'inconfort physique, il ne parvenait pas à trouver suffisamment de nourriture et de confort dans son milieu pour survivre. Cette situation douloureuse est le témoignage d'un déchirement de la cohérence avec le milieu extérieur. Ceci renvoie au fait qu'un être individuel est changement ou non-changement, qu'il y aurait du repos ou du changement pour l'objet qui dure²⁰. Dans le flux de son existence, De Quincey est le même et en même temps il change. Von Weizsäcker montre également qu'il y a toujours une partie de l'individu et une partie du milieu dont la cohérence est conservée et une autre dont la cohérence est sacrifiée. Ce principe d'union cohérente sera détaillé dans la partie suivante avec Strauss (1989). Mais à Londres, durant ces deux mois, De Quincey était dans une dynamique de désunion. La répétition de la situation, quotidiennement, tout au long de ces deux derniers mois de souffrance, indique effectivement l'impuissance du mangeur d'opium à maintenir ou à rétablir la cohérence. De Quincey décrit des points de rupture et, même ses actions ne parvenaient pas à équilibrer sa vie, à faire taire ces signaux alarmants. Son rythme circadien était dérégulé et sa souffrance physique persistait. Dans ce cas, aucune victoire sur la perturbation, sa relation au monde évoluait, mais restait instable.

C'est dans le temps que nous constatons de l'évolution. Toute perception est sensible aux changements du monde extérieur parce qu'elle est en relation avec le passé et l'avenir (von Weizsäcker, 1958, p. 56). Le jeune De Quincey le caractérise en disant que ses souffrances étaient revécues dans son avenir, et même avant cela, lorsqu'il note un changement de ressenti, avec l'apparition d'une tension au niveau stomacal. Le passé « silencieux » de cette partie de son corps dénote la nouvelle perception qu'il en a, il change au

²⁰ Chapitre II, p. 92

cours du temps tout en restant le même en apparence. De ce constat découlent des efforts visant un retour à l'équilibre antérieur. Il souhaite restaurer la cohérence antérieure, comme c'était le cas sous l'effet de l'opium qui permettait de revivre « [...] la santé des temps primitifs ou antédiluviens . » (De Quincey, 1964, p. 179). En ce sens, la cohérence est au cœur de l'opiomane puisqu'elle vise un retour d'une cohérence passée idéalisée.

En résumé, la perception témoigne d'une rencontre, ici entre De Quincey et sa réalité, et cette dernière est dans un espace en mouvement constant et évolutif. Mais la souffrance vécue perturbe cette dynamique. Avant même de l'obliger à trouver une solution, elle imposait un arrêt. Il se sentait prisonnier dans son corps et ne parvenait pas à détourner le regard de son intimité. La parité entre le moi et le monde était mise en demeure ou, comme le dit Von Weizsäcker : « [...] le fruit de leur cohérence – non de leur dualité ou de leur opposition. » (Von Weizsäcker, 1958, p. 157). Or ce « fruit » représente pour nous l'existence. C'est cette forme qui serait constitutive du rythme. D'ailleurs, remarquons, toujours avec von Weizsäcker, que ce sont les limites de son apparition ou de sa disparition que nous constatons. Nous « [...] pouvons non pas expliquer, mais seulement caractériser les phénomènes vitaux d'après les nécessités de leurs conditions limites. » (1958, p. 48). Les événements – relations sociales, corporalité – que confie De Quincey sont les limites qui ont fondé sa relation au monde. Elles ont perturbé sa vie et contraint à l'arrêt. Mais nous allons voir que son émancipation aurait pris forme dans la répétition de ces arrêts.

5.2.2 L'existence : cycle et coïncidence

La question est de savoir quel est le sens de cette forme qui se dégage de l'extrait du texte. À l'image de Bachelard (1957), nous souhaitons mettre au jour ce qui est « comprimé » dans cet extrait. L'apparente banalité d'une remarque sera ainsi dissipée. L'observation répétée des détails de ce passage permettra une avancée de notre compréhension, à commencer par le thème de la douleur. De Quincey aurait une sensation paradoxale. Il se sentait éparpillé par une « contraction » viscérale. Ce qui se contractait en lui l'éparpillait et bouleversait toute son existence, comme le montrent ses difficultés d'endormissement. Ces dernières font qu'il était constamment dans un état léthargique, entre sommeil et veille, durant deux mois. Ainsi, il se voyait spectateur passif de son devenir. La période critique visait alors la restauration de cette unité faite de silence organique et d'absence de mouvements passionnels oniriques.

Or, De Quincey précise bien dans l'extrait qu'il éprouva ces mêmes « sensations atroces » à différentes périodes de sa vie (1964, p. 121-123). De là une structure se dégage, sa rencontre avec le monde dessine

une forme de cycle passant de l'unité harmonieuse à un déséquilibre, puis un nouvel équilibre. Von Weizsäcker montre d'ailleurs que cette forme cyclique caractériserait la vie de l'homme. Il se renouvelle de lui-même dans chacune de ses rencontres mutuelles – c'est-à-dire non à sens unique – avec son environnement.

Développons son propos pour mieux saisir cette notion de cycle qui apparaît dans l'émancipation du mangeur d'opium. Von Weizsäcker insiste sur le fait que la structure de l'existence émane du mouvement et de ses formes. Il comprend que la vie serait faite de cycles. Par exemple, lorsque De Quincey vit une rechute, il ne fait pas un retour en arrière, il est de nouveau confronté à une problématique de consommation. Cela signifie que son histoire de vie prend la forme d'un cycle avec consommation modérée ou abstinence et période de consommation. Dans ce sens, la structure est plus qu'un cercle. Un cercle est fermé et une vie en forme de cercle serait stérile ou morbide. Or, avec le mangeur d'opium, comme avec tout patient clinique, chaque nouvelle situation est appréhendée avec une histoire de vie étoffée des expériences passées. Si l'histoire racontée de nouveau est identique, le « temps comprimé » en elle sera différent. Voilà pourquoi Von Weizsäcker parle de cycle de la structure, pour rendre compte de l'aspect plus profond et dynamique de l'existence humaine. Elle est comprise comme un devenir, un être intentionnel en devenir. Cela se retrouve dans l'ensemble de l'œuvre de De Quincey, à commencer par ces deux mois de souffrance londonienne. Il dit que chaque jour se répétait similaire au précédent, mais ce cycle eut un terme et il ne fut qu'un passage de sa vie. De la même façon, lorsqu'il décrit sa douleur dentaire qui le conduisit à sa première consommation d'opium, elle dura presque un mois, mais fut, au final, un simple moment vécu. La forme, comme manifestation de l'existence, donne le rythme en se transformant de manière incessante, car elle n'aurait pas de substance, le mouvement serait son principe.

Notons toutefois que s'il présente son comportement envers son milieu comme une relation critique avec pour origine principale des douleurs physiques, cela ne signifie pas que ce soit une relation à sens unique. De Quincey met en scène son être au monde. Sa mise en scène concrète décrit le décor de son quotidien. Il rappelle constamment l'importance du monde dans son opiomanie. Ce point est important, car il met en perspective les enjeux de la narration de ce jeune Anglais. Il se dit coupable et dans le même temps demande de l'indulgence compte tenu du contexte de survenue des consommations. « La figure du mouvement » comme la nomme Von Weizsäcker aurait ici une origine double. Elle viendrait à la fois du rapport de l'organisme envers son milieu et également du mouvement de l'environnement par rapport à l'individu. Lorsque nous interprétons les remarques faites dans cet extrait concernant son organisme –

douleurs stomacales –, nous pourrions dans un premier temps oublier le milieu préalablement donné, le froid de l’hiver londonien, le manque de nourriture et l’inconfort d’une maison vide de tout meuble. Mais De Quincey insiste pour que nous le réintroduisions afin d’avoir une saisie plus complète de la situation. En d’autres termes, il s’agit de faire la distinction entre une causalité à sens unique et la notion « d’action réciproque » identifiée par Von Weizsäcker (1958). Cependant, en précisant ce point, Von Weizsäcker prévient cette erreur de séparation de la personne et du milieu, tous deux étant là dès le début. Comme pour la relation corps/esprit, il y aurait une unité individu/monde. Organisme, milieu, ou tout autre concept sont des objectivations permettant de décrire le monde, mais qu’il conviendrait d’utiliser sans oublier de les réunir dans le mouvement de l’être au monde. De même, leur simultanéité ne signifie pas que l’action de l’un sur l’autre est nulle. Von Weizsäcker montre plutôt que l’organisme et le milieu ont une action réciproque l’un vers l’autre, qu’il représente schématiquement par l’image d’un cercle (1958, p. 171). Un cercle qui n’aurait ni avant ni après, ce qui rappelle la définition de la forme, qui serait en continuelle genèse qui toujours commence et ne s’achève jamais. La forme apparaît alors davantage comme une forme de la rencontre entre l’organisme et le milieu, que comme le résultat déterminé séparément par l’un et par l’autre. Elle représenterait l’unité dynamique de la relation.

Cette représentation de la forme relationnelle de l’être vivant avec l’environnement à un retentissement sur la compréhension de l’individu en général et plus particulièrement de la manière d’être de De Quincey. Si la séquence perception/mouvement signifie toujours passer à autre chose, cela implique qu’il y aurait à côté de la temporalité et de la structure spatiale « [...] une *structure de réalité*, qui nous fait toujours aussi bien percevoir que laisser les objets de côté. » (Von Weizsäcker, 1958, p. 143). Cette remarque est décisive dans le sens où elle met indirectement en lumière l’inachèvement de principe de l’être vivant, par le fait que : le mouvement biologique est imprécis, puisqu’il se construit à chaque moment présent sans forcément être homogène et constant dans le temps; et que par conséquent, il n’est pas possible d’appréhender un mouvement existentiel dans son intégralité étant donné qu’il faut partir continuellement du présent actuel²¹. De là, Von Weizsäcker conclut « [...] que le phénomène vital n’est pas une succession liant la cause à l’effet, mais une décision. » (Von Weizsäcker, 1958, p. 179).

²¹ « Nous connaissons désormais deux aspects de la forme biologique. D’abord, du point de vue spatial, la forme est le lieu de la rencontre entre l’organisme et le milieu extérieur ; d’autre part, du point de vue temporel, la forme doit être considérée comme une genèse du présent à tout moment donné. » (Von Weizsäcker, 1958, p. 179).

Concrètement, cela signifie que la relation de cohérence serait le témoignage d'une décision de De Quincey, au sens large du terme, prise dans le présent de l'action. Il y aurait donc une composante active dans la crise que traverse l'auteur des confessions, et ce, même si dans cet extrait un sentiment d'impuissance ressort. De fait, même lorsque son rapport à l'avenir était teinté par de la passivité, cette dernière attesterait d'un choix et donc d'une orientation, d'une forme d'affirmation. C'est bien De Quincey qui est, qui existe l'espace et le temps.

La crise correspondrait donc au passage d'un présent instable à un présent équilibré, dans la coïncidence de la relation, entre son mouvement et celui du monde. Et ce passage interviendrait par un dépassement de soi. C'est ce que Von Weizsäcker nomme « La *contrainte à l'impossible* vécue par le malade » (Von Weizsäcker, 1958, p. 207). De Quincey semble effectivement contraint à un changement irréaliste puisque ses efforts étaient impuissants. C'est une crise, car il devait supprimer sa forme finie actuelle. Il y avait nécessité du passage d'un ordre à un autre et ceci impliquait une mutation personnelle.

Car dans les crises, le psychique qu'il nous est donné de vivre est toujours à la limite : la dissolution d'une réalité psychique précise dans le chaos ou l'inconscience caractérise les cas extrêmes de vertige, de faiblesse, de douleur, etc., mais lorsque le vivant perd ainsi son « apparence » interne, il ne perd pas du même coup sa vie, son individualité, sa matière et sa forme. [...] Le sujet n'est pas une possession immuable, il faut inlassablement le conquérir pour le posséder. L'unité du sujet fait pendant à l'unité de l'objet. De même que dans la perception et l'action les objets et les événements de notre milieu ne forment une unité que grâce au changement de fonction, l'unité du sujet ne se constitue que dans son inlassable restauration par-delà les variations et les crises. (Von Weizsäcker, 1958, p. 209)

Ce passage caractérise la « contrainte à l'impossible » et représente un autre tournant dans la perception de la problématique vécue par De Quincey. Les douleurs physiques ont une incidence directe sur l'intériorité de l'auteur, mais dans le même temps, il ne perd pas sa forme physique ou sa vie.

L'impuissance, cette « contrainte à l'impossible », le conduit à donner une place particulière à l'opium. Il devint un moyen privilégié pour le maintien ou la restauration de la cohérence de sa relation au monde. Il lui permit de se tenir à l'écart, « [...] comme détaché du tumulte de la vie; que le bruit, la fièvre et les luttes avaient pris fin; [...] une tranquillité semblait résulter non pas de l'inertie, mais de l'équilibre entre des forces antagonistes et puissantes [...] » (De Quincey, 1969, P. 200). Quand son unité interne était menacée ou quand la pression sociale se faisait trop pressante – dette à rembourser – l'opium lui permettait d'échapper aux soucis ou de ne plus les voir.

Dans ces moments, la vie de De Quincey prend une forme de répétition cyclique. Lorsque son existence et le milieu extérieur coïncidaient de manière incohérente, l'opium l'aidait systématiquement à transcender l'incohérence. Un pseudo-équilibre, étant donné que le problème premier restait présent en arrière-plan. C'est le cas pour les douleurs physiques qui se manifestaient dès que la substance ne faisait plus effet ou bien réapparaissaient de temps à autre. D'un point de vue moral, là encore, ses mouvements passionnels se faisaient ressentir durant certaines périodes récurrentes, comme lors de la saison estivale ou des dates anniversaires. Quel que soit le contexte événementiel, c'était le laudanum qui apportait une solution à la contrainte. Même dans les moments de plaisir comme à l'opéra, il exacerbait le sentiment d'union d'avec le milieu extérieur. Et le « cercle de la forme » décrit par Von Weizsäcker correspond à cet ordre qui unit l'ensemble de ces éléments.

Cependant, la diminution de l'effet positif de la substance le confronta à « la contrainte à l'impossible », à l'émancipation. De Quincey vivait même une inversion de l'effet, avec l'apparition de nouvelles douleurs physiques et morales. À ce moment-là, plus aucune cohérence n'était atteinte, les tourments poursuivaient l'auteur, comme dans sa prime jeunesse, dans son sommeil et lorsqu'il était éveillé. C'est dans ce contexte d'impasse relationnelle avec le milieu organique et externe qu'il initia des sevrages. Or, l'arrêt de la consommation représentait une réelle problématique, car pour lui cette abstinence était synonyme de saut dans le vide. Il n'avait aucune idée de comment il allait traverser les crises pour lesquelles, jusqu'à présent, le laudanum était l'unique solution. Telle est la « contrainte à l'impossible » décrite par von Weizsäcker. De ce point de vue, les périodes de sevrage sont une entrée courageuse vers l'inconnue des crises pour De Quincey (Castillo, 2013). Il part à l'exploration de zones d'ombre de son existence, il vit les impasses et possibilités de la crise. Elle devient possibilité.

Ainsi, nous venons de voir qu'après chaque rechute, le cycle semble se répéter, mais pas à l'identique. Ses crises sont vues comme possibilités, c'est-à-dire des opportunités de trouver de nouvelles solutions. Pour le mangeur d'opium, chaque nouvelle crise est vécue par un être qui est le même tout en étant différent. De fait, lors de ses rechutes, De Quincey évolue. Nous n'assistons pas, au travers de la maladie à l'inachèvement d'un cycle structural, mais bien plutôt au devenir d'un être vivant dans sa tentative de maintien ou de retour à une cohérence relationnelle avec son milieu. Son existence prend forme, il prend forme au rythme cyclique d'événements critiques. Le mangeur d'opium se construit en cherchant à restaurer l'unité de son être. Cette perspective ramène aux questions premières de cette partie : quelle cohérence dans la relation entre De Quincey et son milieu a été rompue, et quelle condition a rendu cette

rupture nécessaire ? Toutefois, l'unité de la psyché et de la fonction organique continue de questionner, car selon Von Weizsäcker :

La « sensori-motricité » a été finalement érigée en mode fonctionnel propre, pour souligner que le mouvement ne peut s'opérer de manière adéquate qu'avec la collaboration des sens. Mais l'inverse aussi, c'est-à-dire la dépendance de la perception sensible envers les mouvements, a été sans cesse mis en évidence et considéré comme important. (1958, p. 49)

En effet, si la perception et le mouvement paraissent primordiaux pour comprendre la relation au monde, il semble que ce soit plus que la simple perception qui pose problème au mangeur d'opium. Son ressenti teinte la cohérence de son rapport à soi et au milieu environnant. Et si la sensation est fondamentalement un mode de communication, nous nous demandons ce qui se joue au niveau du senti et qui participe à cette incapacité à restaurer un équilibre.

5.3 Un dilemme sensible

Nous arrivons ici à un point sensible du développement. Le questionnement premier du sens du comportement addictif est toujours présent, mais il prend ici un sens concret. En effet, De Quincey se dit dans une impasse : dois-je soulager ma douleur avec la solution qui entraînera de nouvelles souffrances ou, sans autre perspective, dois-je me résigner à ma souffrance sans réagir ? La narration fait apparaître ses tourments au grand jour. Toutefois d'après ses dires, les médecins n'y trouvent pas de solution, car aucune anomalie ou aucun trouble (anatomique ou physiologique) n'est apparent. Seules, les agitations physiques qu'il décrit, comme lorsqu'il jette ses pieds pour soulager les douleurs au ventre, témoignent de ce qu'il sent. « Sans mes souffrances physiques et morales, on aurait certes pu dire que je vivais en état de léthargie. » (De Quincey, 1964, p. 245). Le cœur de la problématique du vécu de l'auteur serait alors celle du senti. Et pour l'appréhender, nous nous appuyons sur les travaux d'Erwin Straus, neuropsychiatre dont les recherches sur les perceptions et sur les expressions ont joué un rôle fondateur de la psychologie phénoménologique (1989). Nous commencerons par définir les contours de sa théorie du sentir, pour ensuite aborder la corporéité de De Quincey depuis son senti. Puis nous verrons comment il se situe dans le temps. Ceci conduira à la question de l'effet de la drogue sur le sentir, puisqu'il entraînerait une modification fondamentale de la communication avec le monde pour De Quincey. Mais, avant cela, examinons une remarque du mangeur d'opium anglais dans laquelle il expose le dilemme caractéristique de sa difficulté à faire partager les sensations qui teintent son monde.

En ce qui concerne ma justification propre, c'est ici, en quelque sorte, que se trouve le pivot de tout ce qui va suivre. Et me voici devant un embarrassant dilemme : ou bien il me faut épuiser la patience de mon lecteur en lui faisant la description détaillée de ma maladie et des efforts que je fis pour la combattre, afin d'établir clairement qu'il m'était impossible de lutter plus longtemps contre cette irritation et ces souffrances constantes; ou bien, si je passe rapidement sur cette phase critique de mon histoire, il me faut renoncer au bénéfice de la forte impression qu'elle produirait au lecteur et m'exposer à ce que l'on croit injustement que je me suis laissé glisser peu à peu, avec la facilité des faibles, du premier stade de l'opiomane jusqu'au dernier : interprétation erronée, à laquelle la plupart de mes lecteurs seront secrètement prédisposés au souvenir de mes aveux antérieurs. Telles sont les deux cornes menaçantes de mon dilemme : la première suffirait à percer et à lancer dans les airs n'importe quelle colonne de patients lecteurs, fussent-ils massés sur seize rangs de profondeur, et constamment relevés par des renforts de lecteurs nouveaux; elle est, par conséquent, hors de question. Il me reste donc à poser en postulat ce qui est nécessaire à mon dessein. Et laissez-moi le bénéfice de ce que j'avance sans preuve, cher lecteur, tout comme si je l'avais démontré aux dépens de votre patience et de la mienne. Soyez assez généreux pour que je ne souffre pas dans votre estime d'avoir usé d'égards et de discrétion en vue de votre seul agrément. Croyez ce que je vous demande de croire, à savoir, qu'il m'était impossible de résister plus longtemps. (De Quincey, 1964, p. 209)

La longueur de cet extrait paraît inversement proportionnelle à la demande de l'auteur : comprendre qu'il ne pouvait faire autrement que consommer de l'opium. Remarquons que tout au long de sa requête, s'il pense pouvoir décrire le senti qui le pousse à consommer le psychotrope pour soulager son irritation, il n'en fait rien. Pour justifier sa décision il invoque sa préoccupation envers le confort du lecteur, ainsi que son souhait de s'éviter un effort fastidieux de description. Cela rappelle la problématique éthique de l'inscription dans la vie sociale. Il redoute une nouvelle rupture de lien s'il ennue le lecteur. De ce dilemme rappelle également – comme il le sous-entend – la difficulté que peuvent éprouver des patients à nous faire part de ce moment où la tension est telle, qu'ils ne trouvent d'autre solution que de consommer la drogue. Seul le psychotrope parvient à modifier sa communication avec le monde de telle sorte qu'une forme d'équilibre soit retrouvée. Ce point semble d'autant plus critique que l'auteur le qualifie comme étant « pivot de tout ce qui va suivre ». Ce moment, qu'il nomme sans le développer formellement, serait charnière dans son existence et pour notre compréhension.

Les travaux d'Erwin Straus montrent que cet événement serait une manifestation du sentir et du se-mouvoir (1989). Il tente de comprendre l'existence telle qu'elle se révèle à nous dans l'expérience sensorielle. En opposition au doute cartésien à l'égard des sens, il met en évidence l'intérêt du « [...] contenu de l'expérience sensorielle sur lequel repose le comportement pratique de l'homme [...] » (Straus, 1989, p. 315). Comme Viktor Von Weizsäcker (1958), il pense que mouvement et sensation sont intimement liés. De là, il effectue un examen approfondi des présupposés de la vie quotidienne pour ouvrir

vers une compréhension de ce qu'il nomme le sentir. Car, selon lui, ce serait d'abord dans le sentir et dans le mouvement que nous rencontrons l'horizon du monde (Straus, 1989, p. 318). Pour De Quincey cela voudrait dire que par le sentir et sa capacité à se mouvoir il fait l'expérience vécue de l'approche, des modifications de sa relation au monde et qu'il peut s'orienter. Cette évidence générale, si elle paraît assez mécanique et éloignée de notre problématique de départ, permet de caractériser l'événement indicible vécu par De Quincey.

Elle introduit à ce qui serait le premier stade de l'expérience sensorielle pour Straus, celui du vécu de l'animal, qu'il nomme compréhension symbiotique. Il la définit par les notions de suivre et de fuite. Par exemple, l'animal suivrait pour se nourrir ou pour se reproduire et fuirait pour sa survie. Ceci correspondrait aux formes cardinales de l'union et de la séparation qui seraient assurées par le sentir. En d'autres termes, l'être vivant sent le monde et serait voué à s'unir ou à se séparer de certaines autres parties de celui-ci. L'être serait donc bien, de ce point de vue, un être en mouvement d'union ou de séparation et sentant. Son exemple du développement de l'être humain illustre bien ce phénomène. La vie est la résultante d'une fusion, celle d'un spermatozoïde et d'un ovaire. Ils s'unissent, mais, seulement après s'être chacun séparé de la moitié de leurs chromosomes. Puis, après la séparation de la naissance, l'être humain vit au travers d'un processus d'ingestions et d'excrétions effectué tout au long de son existence (Straus, 1989, p. 359).

Le sentir informerait sur ces mouvements et correspond à ce qui ne pourrait pas être nommé. « Au moment de son départ, je lui fis cadeau d'un peu d'opium : je supposais qu'en sa qualité d'Oriental, cette drogue devait lui être familière. L'expression de son visage ne me laissa aucun doute à ce sujet. » (De Quincey, 1969, p. 219-221). Ici, De Quincey ne parle pas la même langue que le supposé Malais qui lui rend visite, toutefois, il y aurait une compréhension symbiotique, par la simple expression du visage. Et comme lorsqu'il évoque le moment de tension qui le pousse à consommer de l'opium, il ne décrit pas clairement les signes qui lui font saisir l'expression du visage de l'homme. La compréhension symbiotique est une saisie immédiate entièrement liée à l'action et antérieure au langage, elle est seulement communicable de manière médiée. D'ailleurs, selon Straus la compréhension symbiotique se situe dans le monde alinguistique – dépourvu de langage.

Ceci dévoile un enjeu majeur de la difficulté que rencontre De Quincey dans ses confessions et peut être même dans toute son existence, l'incomplétude de la transmission du vécu. Car de fait, le monde

alinguistique resterait limité au présent. Le senti qui se situe à ce niveau serait inexprimable. « Tout ce qui a été structuré et pensé préalablement par le langage masque ce qui est expérimenté au niveau alinguistique dès que nous tentons de comprendre nos vécus ou même d'exprimer simplement leur contenu. » (Straus, 1989, p. 325). Ainsi, si dans son ouvrage *De Quincey* tente de partager son senti, nous comprenons sa difficulté à décrire son vécu des moments critiques. Le senti, relatif à l'instant présent, serait transmissible dans le temps uniquement de manière partielle ou déformée par une médiation comme la parole. Il s'agit alors d'une forme de dialogue témoignant d'une intention d'union.

À ce propos, les drogues ont un effet sur le vécu, car elles orienteraient notre attention vers ce monde antérieur au langage. Les psychotropes mèneraient à des états mettant notre attention au plus près de l'alinguistique, la difficulté que peuvent éprouver les personnes ayant consommé à partager ce vécu par le langage en témoigne (Straus, 1989, p. 353-354; Chassaing, 2012). Il en serait de même pour les patients qui, parfois, ont des vécus défiant toute raison. Ce point est au cœur de notre recherche, à l'intersection des drogues et de la maladie. L'anormalité du quotidien rapporté par le mangeur d'opium serait donc au plus près des manifestations de son senti.

L'homme « normal » quant à lui, ne serait pas confronté à cette problématique de partage du senti, car il a naturellement recours à des modes d'expressions, c'est-à-dire la transformation du senti en concept.

En définitive, il faudrait que le malade pût parler et donner un nom à ce qui est alinguistique pour être compris de l'homme sain. Mais le malade, au même titre que l'homme sain, est asservi à un langage qui est commun et relié au monde perceptif, en sorte qu'il ne trouve aucun mot susceptible à la fois de justifier ses sentiments et de les rendre intelligibles à son interlocuteur. (Straus, 1989, p. 327)

Dès lors, Straus propose de parler de saisie du senti plutôt que de compréhension. Nous pourrions saisir la qualité sensible propre à une pathologie, laquelle se manifesterait par un mode de présence particulier (A. Joli, communication personnelle, 14 novembre 2020). De là, revenons à l'exemple de *De Quincey* lorsqu'il saisit l'expression du Malais.

Un effort doit être fourni afin de décrire ce senti, un effort postural. Stern détaille cela en expliquant que ce n'est pas grâce aux signes, aux mouvements expressifs, que nous pouvons approcher le senti. Pour lui, la saisie de l'expression que décrit *De Quincey* serait déjà communication en elle-même. Le mangeur d'opium s'oriente et comprend l'expression du Malais à partir de son propre point de vue et de son

orientation. Tout cela à lieu sur un autre registre que celui des signes qui seraient déjà réflexifs. De Quincey vivrait sa relation à l'autre comme celle de deux hommes étant dans le moment présent, dans l'actualité du monde. Le Malais ne serait pas compris comme étant simplement situé face à De Quincey et confronté au monde, ils sont tous deux unis dans le monde. Ceci implique cela :

Nous nous dirigeons vers le monde dans la communication sensible et le monde s'offre face à nous. Les états d'âme que nous appréhendons ne sont pas pour nous des états d'âme isolés, séparés du monde, enfermés dans leur intériorité : ils ont tous un sens communicable. C'est pourquoi, au sein de l'éloignement et de l'impénétrabilité du monde, nous saisissons que quelqu'un pense, mais non ce qu'il pense aussi longtemps qu'il ne parle pas. Les états d'âme cachés dans l'intériorité ne sont pas en soi des états intérieurs, ils sont en communication avec le monde, et ne sont pas des pensées à son sujet. C'est pourquoi dans la saisie primaire de l'expression, la seule chose qui est appréhendée est celle qui concerne directement, au sens littéral et premier du terme, celui qui appréhende. [...] Le sentir est donc une expérience d'empathie. (Straus, 1989, p. 329)

De ce point de vue, entre le Malais et le mangeur d'opium anglais se dégage une forme de compréhension symbiotique, antérieure au langage. Il s'agit donc d'une compréhension qui demeure inachevée. L'*empathos* (du préfixe *em* qui pointe une distance et de *pathos*, qui signifie affection ou pâtir) étant une participation affective « à distance ». Cette dynamique dessine un mouvement d'unification avec autrui comme étant partie du monde. Ce qui implique de renoncer à concevoir la sensation comme une donnée individuelle isolée. Le sentir est une communication entre l'opiomane et le monde. Toutes ses sensations sont spécifiques – la vue est différente de l'ouïe, du toucher, etc. –, et réunies dans leurs fonctions. Les sens s'interpénètrent et impliquent tout l'être, pas seulement une de ses régions. Pour Straus, nous aurions une pluralité et une unité des sens. Cette dernière serait mise à mal chez De Quincey.

Le monde se signale à lui dans sa totalité physique et symbolique par la douleur. Sa souffrance participe ici à un signal de séparation, voire même d'arrachement d'avec le monde. Selon Straus, il s'agit de saisir que ce senti n'appartiendrait ni à l'objet comme tel ni à l'individu. Il serait dans l'expérience de communication entre De Quincey et le monde. Sentir correspondrait à un entre-deux qui met en perspective le point de vue, ici par la douleur. Par elle, nous ressentons « [...] l'arrivée, l'irruption de l'autre : le Monde. » (1989, p. 341). La douleur ne donne pas une connaissance claire et précise des particularités du monde, mais elle le fait apparaître. La corporéité sort de son silence avec la douleur sensorielle et nous éprouvons le monde « [...] dans la perspective qui nous relie à lui. Comme tout mode d'expérience sensorielle, la douleur est une expérience empathique, nous nous éprouvons en elle, avec et dans le monde. » (Stern, 1989, p. 341). Et effectivement, en reprenant les descriptions de De Quincey, nous

saisissons que dans ses douleurs, il éprouvait le monde dans la perspective qui l'y relie : sa corporéité. Par cette expérience sensorielle, il sentait à la fois son union et surtout la dynamique de séparation d'avec le monde. Lui, qui pendant cette période se nourrissait de bouts de pain, était rappelé à sa condition d'homme par son corps. Ainsi perçu, la douleur symbolise une réminiscence des limites de la relation je/monde dans sa dimension mouvante d'union et de séparation.

Le passage des contours fixes aux contours flous et les altérations des expériences corporelles correspondantes, montrent que nous ne vivons pas seulement dans le monde selon notre perspective propre, mais que nous vivons nous-mêmes à partir du monde selon des perspectives perpétuellement changeantes. (Straus, 1989, p. 347)

Le caractère contraignant de la sensation douloureuse permet à De Quincey de saisir de manière radicale que même en étant marginalisé, il est dans le monde. En effet, ce serait dans les variations et plus particulièrement dans les variations extrêmes, dans les limites, que le monde alinguistique nous apparaîtrait. Ses expériences vécues sont au plus près de son senti. La douleur est en ce sens analogue à la souffrance de ses relations sociales. Elle le renvoie symboliquement à sa difficile relation au monde.

Précisons un point déterminant : l'unité de ce sentir et du se-mouvoir déplace notre *a priori* de la polarité intérieur-extérieur. Depuis le début nous parlons de la relation au monde, mais y a-t-il réellement une frontière entre les deux ? Pour Straus, le vécu de De Quincey est relatif à une spatialité vécue et non à une spatialité objective et fermée. Comme explicité depuis le début, l'individu serait en relation avec la totalité du monde. Il montre qu'intérieur et extérieur seraient à appréhender comme des champs d'action « [...] séparés par une limite définie par la possibilité de l'action. » (Straus, 1989, p. 391). Cela signifie que l'intériorité et l'extériorité vécues par De Quincey sont toujours à prendre en référence à son devenir qui se positionne par rapport à l'action à venir (Straus, 1989, p. 392). Son senti serait alors d'une certaine manière en avant, ni dedans ni dehors. La frontière entre moi et le monde est poreuse.

Le problème pour le mangeur d'opium est justement qu'il vit son intériorité corporelle non pas comme un entre-deux, mais bien comme limitation intérieure. Straus comme Gadamer en 1998 pense que ce serait normal, car nous prendrions conscience de notre corps, ou nous sortirions de l'indifférence à son égard uniquement « [...] dans la maladie, dans la fatigue ou dans l'état de syncope. » (Straus, 1989, p. 393). Le corps apparaît et en même temps nous met en dehors de nous-mêmes. Lorsque De Quincey souffre de son estomac ou de ses dents, il est impuissant, il serait alors comme exclu de son corps bien qu'ayant la

capacité de sentir les processus se produisant en lui. Il se rend compte du paradoxe corporel par son incapacité à se séparer de ses sources de souffrances.

Le corps est le médiateur entre le Je et le monde, il n'appartient pleinement ni à l'« intérieur » ni à l'« extérieur ». Bien que je sois certain d'éprouver de la douleur dans mon corps, cette expérience comporte pour moi une étrange ambiguïté. Je souffre dans mon corps et pourtant je suis moi-même exclu de l'organe souffrant, je sens la déficience et par là-même je suis séparé du monde. (Straus, 1989, p. 393-394)

Par-là, Straus exprime le lien persistant entre le Je et le monde et c'est ce lien qui placerait De Quincey dans une impasse au moment présent, dans l'ici et maintenant du corps. Sa douleur n'expliquerait pas quelque chose existant à l'intérieur et qui irait vers l'extérieur. Elle caractérise plutôt une relation momentanée avec le monde qui ne déplace rien de l'intérieur vers l'extérieur (Straus, 1989, p. 394). Paradoxalement donc, depuis ses douleurs dentaires et jusqu'à son émancipation, De Quincey ne se vivait comme « être en devenir » qu'à l'aide de l'opium. Sans cela, il ressentait un arrachement du monde.

Notons que cette impasse montre que la problématique serait relative à l'ici et au maintenant – *hic et nunc* dans le texte. Car le *hic et nunc* correspond au point de rencontre, au senti de la relation Je/monde. Pour Straus, chaque *hic et nunc* ne peut être déterminé par le monde ou le Je. L'ici et maintenant n'est que pour un moi dans son monde (Straus, 1989, p. 400). Et Straus définit le terme de « maintenant » comme un moment subjectif, comme « [...] le fait que l'expérience sensorielle immédiate est une relation entre le Je et le monde, qui est mienne, qu'elle est totale, mais qu'elle est aussi spécifique et limitée. » (Straus, 1989, p. 400). Le maintenant serait donc limité à la fois dans le temps, à l'expérience sensorielle immédiate, et dans l'espace, par le rapport de totalité que forment les mouvements individuels et les sensations individuelles. Et chaque maintenant viendrait à la suite d'un maintenant précédent dont les limites peuvent avoir été dépassées par la direction prise, par le mouvement de l'individu.

Marquons ici une pause pour faire le point sur la question du rythme, car le *hic et nunc* est au cœur de cette question et surtout à un moment décisif pour notre compréhension de la problématique du mangeur d'opium. C'est dans cet instant qu'il a un senti insupportable. Dans son maintenant, sa relation au monde est bouleversée par la souffrance. Mais, cette photographie de l'existence n'est qu'un instant du flux continu de sa vie. Ses actes surviennent dans le passage d'un maintenant au suivant. Les crises de De Quincey se situeraient dans ce niveau transitoire, dans l'articulation d'un instant et d'un état à l'autre. « Nous apprenons des transitions ainsi que certains changements de direction et ceux-ci ne sont pas appris sous

la forme de changements isolés, mais au contraire de séquences d'ensemble. » (Straus, 1989, p. 416). Et l'articulation des *hic et nunc* dans la continuité dynamique de l'existence renvoie directement au phénomène de rythme. En effet, le rythme peut à la fois être décomposé en plusieurs moments – *hic et nunc* – et ne peut être compris que comme une continuité mouvante n'ayant ni commencement ni fin. De fait le senti, que Straus situe dans l'ici et maintenant du monde alinguistique et qui serait une manifestation de l'être au monde, serait partie intégrante du rythme. Si le senti est au rythme ce que le son est à la mélodie, nous pouvons alors définir le phénomène rythmique comme expression de la relation Je/monde dans son continuum.

Or, la nouveauté des douleurs physiques ou morales rythme la relation au monde de De Quincey en le mettant face aux limites de l'existence. La problématique est d'autant plus critique pour l'auteur des confessions qu'il est, comme nous l'avons vu, impuissant face à sa douleur sensorielle. Anthropologiquement il y aurait deux manières de changer une situation :

[...] ou bien c'est l'endroit qui change, ou bien c'est l'animal qui le quitte. Mais séjourner quelque part signifie toujours être orienté vers un là, vers un ailleurs, même aux moments où la tentation de s'établir est plus forte. Le mouvement automatique n'est donc pas un mouvement isolé comportant un début et une fin absolus, c'est un changement de direction en relation avec un être-orienté antérieur. Ce n'est donc pas un changement de lieu à l'intérieur d'un espace homogène, mais un changement de séjour dans un champ d'action qualitativement diversifié. (Straus, 1989, p. 422)

De Quincey quant à lui ne parvient pas à changer ses sensations corporelles, elles surgissent et ne se dissipent pas. Dans les moments de souffrance, il ressent une lourdeur insoutenable dans son corps. Son champ d'action trop limité le fait prisonnier de son propre corps et son seul moyen de changer la situation – physique et affective – serait qu'il y ait un relâchement de ses contacts sensoriels. Straus montre que le relâchement sensoriel aurait lieu par exemple dans l'état de sommeil (Straus, 1989, p. 450). Or, dans l'épisode de ses douleurs stomacales, De Quincey ne parvenait plus à abandonner « [...] son état « d'opposition » au monde » (Straus, 1989, p. 450).

Ce qu'il faisait par contre, c'était parvenir à passer du senti d'inconfort, de l'impasse, à une reconnaissance de ce dernier. Il aurait transité et serait passé de son senti (antérieur à la réflexion) à une connaissance. La souffrance était là et elle était prise au sérieux, ce qui fut la première nécessité pour sa libération. Straus caractérise l'enjeu de ces deux termes ainsi :

Le sentir est au connaître ce que le cri est au mot. Un cri atteint *hic et nunc* seulement [pour] celui qui l'entend, le mot par contre demeure le même, il peut atteindre n'importe qui partout où celui-ci se trouve et à n'importe quel moment. (Straus, 1989, p. 503)

Le sentir serait instantané et n'accepterait pas la médiation. Une fois passé, le cri ne pourrait plus être entendu alors que le mot serait quant à lui accessible à tout moment. Nous aurions dans cette illustration un résumé de la spécificité de la démarche de De Quincey, qui tente de faire partager son vécu avec ses mots. Toutefois, la différence entre ces deux termes serait qualitative. Si la connaissance peut se trouver à n'importe quel moment, elle reste une simple tentative de saisie d'un *hic et nunc* passé, sans pouvoir rendre compte de la totalité de l'expérience vécue. La connaissance correspond à un espace objectif commun aux individus quand le sentir est relatif à la subjectivité. Voilà pourquoi le mangeur d'opium ne décrit pas réellement le moment de perte de contrôle et de consommation. *A posteriori*, il n'arrive à faire connaître les cris du corps et du cœur qu'avec la distance de sa narration. Son senti était vécu en premier et apporte la « connaissance » dans une prise de distance par rapport au lui-même. Son existence alterne entre le senti et la connaissance commune à autrui. Les confessions se situeraient quant à elles à l'interface de ces deux mondes. Elles décrivent son monde senti et présentent également le monde social dans lequel il évoluait.

Nous comprenons mieux cette articulation au travers des spécificités propres à l'espace du paysage et à l'espace géographique que fait Straus dans ce même ouvrage (1989). Pour lui, le paysage serait relatif au senti alors que l'espace géographique correspondrait au champ de la connaissance, de l'ordre de l'objectivation. Et Straus pense que notre vie quotidienne s'articule entre la pure physique qu'est l'espace géographique et le pur paysage qui est limité par l'horizon. Effectivement, le paysage a un horizon qui suit l'individu dans ses déplacements. Il est limité au senti contrairement à l'espace géographique qui n'aurait pas d'horizon. La carte géographique illustrée est un repère universel dans lequel le lieu où nous nous trouvons est situé dans un espace sans horizon.

Dans le crépuscule, dans l'obscurité, dans le brouillard, je suis encore dans le paysage. Ma position actuelle est toujours déterminée par celle qui est la plus voisine ; je peux encore me mouvoir. Mais je ne sais plus où je suis, je ne peux plus déterminer ma position dans un ensemble panoramique. La géographie ne peut plus se développer à partir du paysage ; nous nous sentons « perdus ». « Un homme perdu » a donc aussi un sens métaphorique : il a quitté le contexte ordonné systématiquement de l'espace social ; sociologiquement parlant, il n'a plus aucune place. (Straus, 1989, p. 514-515)

Ainsi, De Quincey peut se situer dans l'espace senti du paysage sans pour autant parvenir à se repérer dans l'espace perceptif géographique. Nous pourrions même dire que le senti, par le rétrécissement de l'horizon, l'aviserait de sa distanciation d'avec l'espace social. Lorsqu'il ne parvient pas à retrouver son amie Ann, malgré la conservation de sa mobilité, il est perdu, embrumé dans les rues de Londres qu'il connaît pourtant très bien, il ne parvient plus à se situer. Cet état ne serait toutefois pas définitif, il serait un *hic et nunc* qui s'articule avec d'autres *hic et nunc*.

Straus ne se contente pas de différencier senti et connaissance de ce point de vue spatial, il explore également la temporalité dans cette perspective. Il montre que le temps du senti serait différent du temps objectif, comme l'heure par exemple. Pour lui, plus une personne prendrait en considération l'heure, plus elle serait éloignée du paysage. Il pense que contrairement à l'homme d'affaires qui travaille, l'homme heureux ou celui qui est malheureux seraient éloignés du temps objectif. « Leur temps est celui du paysage comme l'espace de la plus petite chaumière est un espace de paysage. » (Straus, 1989, p. 517). Pour eux, l'horloge ne sonnerait pas, leur vécu temporel serait spécifique au paysage propre à leur existence. Ils seraient à distance du temps social commun à tous et situeraient leur vécu comme référentiel unique de leur existence. Et si ces cas extrêmes précisent les notions de senti et de connaître, Straus déclare que la réalité se situerait entre ces deux mondes :

Le monde humain de la perception se situe entre le paysage et la physique. Cela a toujours été nécessaire, dans le passé comme dans le présent, dans les époques reculées comme à l'époque moderne. Ce serait mal interpréter le monde humain que de le comprendre comme un pur paysage. Parce qu'il est voisin des deux, il se situe entre les deux, il reste ambigu par lui-même et non seulement pour l'observateur. Tendue entre ces oppositions, il est dans un équilibre extrêmement instable, toujours menacé par une oscillation excessive d'un côté ou de l'autre. Il est rare que l'homme garde dans son monde le juste milieu et la vraie mesure. Plus la vie moderne est dominée par la technique, plus intense est la nostalgie du paysage, plus désespérées sont les tentatives pour le retrouver et – assez rarement – pour le retrouver précisément avec des moyens techniques. (Straus, 1989, p. 517)

Au regard de ces éléments, l'existence de De Quincey serait rythmée non pas par son senti comme nous pouvions l'imaginer au début du développement, mais par son senti et sa perception du monde physique social. Ce serait même dans l'articulation de ces deux perspectives que se trouverait la signification de sa manière d'être au monde. En reprenant la distinction faite par Ricoeur entre douleur et souffrance, nous comprenons effectivement que l'attitude de De Quincey témoignait d'un mélange de douleurs et souffrances (1992).

Précisons néanmoins que nous avons spontanément donné la primauté du vécu de l'auteur au senti, car la douleur précarisait directement la relation au monde. « Le sentir est un vivre-avec immédiat, non conceptuel. » (Straus, 1989, p. 574). Cette immédiateté implique que, quand bien même il s'articulerait avec le monde géographique, le sentir lui serait premier. Et dans ses douleurs, son senti correspondrait à un repli sur lui-même. Il y aurait un envahissement du Je par le monde, c'est-à-dire que les aptitudes de De Quincey seraient dépassées par le monde. « Dans la douleur, nous vivons l'impuissance de notre existence corporelle; c'est pourquoi nous éprouvons une impression de triomphe quand nous réussissons à cacher notre douleur en serrant les dents et à l'endurer. » (Straus, 1989, p. 587). Dans ce cas, le simple fait de « serrer les dents » permettrait de garder la douleur pour soi puisqu'elle serait senti et donc non visible. Straus dit même de la douleur qu'elle renverrait à la solitude, car elle ne pourrait être exprimée que « sous la forme de plaintes et cris indifférenciés », à l'opposé de ce qui pourrait être communiqué collectivement par des sons articulés ou des écrits. Dans le vif de la douleur, nous vivrions donc l'expérience qui rend notre corps perceptible et en même temps qui nous fait sentir séparé du monde; avec un sentiment d'isolement du fait de notre incapacité à le faire partager clairement. C'est, à demi-mot, ce que fait comprendre De Quincey lorsqu'il exprime son ambivalence quant à faire partager les moments qui le poussaient à consommer. Selon lui, s'il communiquait son ressenti, ce serait difficilement supportable pour le lecteur.

Or, si elle est une expérience sensible, sa douleur n'en impacte pas moins la globalité de sa vie quotidienne. Ni le corps ni le langage ne parviennent à faire office de médiateur entre le Je et le monde. Dans ses périodes de crise, De Quincey eut beau « serrer les dents » pendant plus de vingt jours, la douleur impacta si fortement sa relation au monde qu'il usa du psychotrope médicinal afin de ne plus éprouver sa lancinante souffrance dentaire. « [...] l'opium a le pouvoir de contraindre tous les sentiments à s'accorder à son diapason. » (De Quincey, 1964, p. 197).

Effectivement, dans un premier temps, l'opium harmonisa le rapport au monde de l'auteur, mais son effet ne se limitait pas au monde perceptif et affectait l'ensemble de son paysage. Cet armistice sensoriel favorisait le passage d'un maintenant au suivant. Il était même coupé de son hier et de sa temporalité toute entière. Car comme Straus l'a montré pour les mélancoliques, nous ne posséderions le paysage qu'en nous développant avec lui (Straus, 1989, p. 527). Or, dans ses périodes de forte consommation, il avait tendance à être passif, comme s'il était figé dans le temps. De Quincey était, à ce moment-là, éloigné

du paysage. Dans le texte, il partage d'ailleurs une distance qui ressemble à la vision qu'a Straus du rapport au paysage des personnes mélancoliques :

Là, un homme poursuit son travail, là une femme à ses fourneaux prépare le repas ; tout cela lui apparaît comme s'il s'agissait d'une maison de poupée, avec cette différence que non seulement le malade jette un regard sur toute cette activité, sans le sourire et la supériorité de l'adulte qui regarde la cuisine d'un maison de poupées, mais éprouve un désir ardent et torturant pour les petites choses de la vie quotidienne, et même un désir de douleur corporelle qui pourrait lui rendre le sentiment de ce monde. (Straus, 1989, p. 527)

Dans l'opiomanie, comme ici dans la mélancolie, il y aurait une distance vécue par l'individu – entre lui et son monde. Ceci apparaît assez clairement lorsque De Quincey décrit la manière dont il vivait l'ivresse laudanique en allant au marché – ce cas de figure nécessitait, selon ses dires, une ivresse modérée, sinon il était dans « l'inaction et la torpeur » (De Quincey, 1964, p. 197). Il contemplait les gens qui venaient au marché et faisaient leurs comptes ou préparaient leurs provisions. Il voyait cela avec une certaine distance et éprouvait une envie de faire partie de ces scènes populaires dont il était témoin. Il est bien loin de ces « petites choses du quotidien ». Il est présent physiquement, mais sent bien qu'il n'est pas réellement intégré à ce paysage contemplé. La dernière phrase de la citation, renvoie directement à la problématique première de l'auteur, à savoir la douleur corporelle. Cette sensation aurait une double direction, elle serait à la fois dirigée vers lui, dans le sens qu'elle correspond à une manifestation du corps pour l'individu et dirigée vers le monde, car elle lui redonnerait le sentiment du monde. Dans ce sens, De Quincey, était ramené au contact de la réalité du monde et à son individualité dans le maintenant par la douleur (De Quincey, 1964, p. 135). La douleur rendait le sentiment du monde, mais le faisait si violemment que De Quincey le vivait comme une impasse que l'opium semblait pouvoir dissiper. L'usage du psychotrope lui permettait alors de relâcher ses contacts sensoriels. Et avec le temps, le mangeur d'opium aurait appris à transiter d'un *hic et nunc* à l'autre par l'intermédiaire de cette substance. C'est ainsi qu'elle aurait pris une place fondamentale dans son rythme de vie.

Mais cette distanciation était associée à un comportement passif. L'état d'ivresse échouait à dépasser les frontières de son paysage puisque cet état n'était que passager. À son réveil, De Quincey était rattrapé par la souffrance de son monde et n'avait pas traversé ses problèmes.

Le mangeur d'opium ne perd rien de sa sensibilité ou de ses aspirations morales; il souhaite et appelle, avec autant d'ardeur que jadis, la réalisation de ce qu'il croit possible, et de ce qu'il sent être les exigences du devoir; mais ce que son intelligence conçoit comme possible

dépasse infiniment non seulement sa capacité d'exécution, mais même son pouvoir d'initiative. (De Quincey, 1964, p. 245)

Quand il prend de l'opium, De Quincey suspend ses douleurs, mais il suspend également sa capacité à réaliser ses aspirations. Là se situerait un problème majeur pour le mangeur d'opium, puisqu'il se trouve bloqué, coupé de sa mobilité et par là, de son devenir. C'est pourquoi Straus pense que la traversée de l'expérience douloureuse, par une conduite ascétique, pourrait être comprise comme un passage normal de l'existence humaine. Et la prise de psychotrope entraverait ce processus.

Les garçons qui placent leur amour propre à supporter la douleur, le froid et les fatigues de toutes espèces, découvrent chacun pour soi l'attitude ascétique sans directives et sans instructions. Ils vivent encore dans un monde enfantin, proche du paysage, mais parce qu'ils sont des êtres humains, qu'ils doivent devenir des hommes, parce qu'ils sont les « enfants de l'esprit », ils commencent, tout en continuant leurs jeux, à s'éloigner de l'existence dans le paysage. (Straus, 1989, p. 526)

Cette citation fait suite à un développement sur la conduite de l'individu alcoolique dans lequel il met en évidence que l'être humain, en vivant la souffrance, deviendrait adulte – au sens large du terme. Straus dit ici que nous ne pourrions pas faire l'économie de la douleur ou de l'invasion du monde, que ce serait par-là que nous nous éloignerions du paysage et intégrerions le monde géographique à notre existence. La prise d'opium, en elle-même, caractérise alors une difficulté de transition et d'articulation de ces mondes.

Avec cette partie, la primordialité de son sentir dans la problématique addictive de De Quincey nous est apparue. Ce sentir est paradoxal. L'horizon de son quotidien est modelé par ses sensations, mais il ne parvient pas à faire part avec fidélité de ce vécu. C'est la raison pour laquelle il décide d'épargner au lecteur une fastidieuse et dérangeante description du moment qui le conduit à la consommation. Cette expérience alinguistique correspondrait au vécu des transformations de sa relation au monde dans le maintenant. Ces métamorphoses sont faites de mouvements de séparation et d'unification. La douleur lui rappelle son appartenance au monde et lui donne l'impression d'être mis en marge. Il eut alors recours à la drogue, mais échoua à dépasser son paysage souffrant et perdit même contact avec sa vie quotidienne. Ceci entraîna l'impossibilité de réaliser ses aspirations. Pour lui, ce serait sa relation à l'autre et plus particulièrement à des personnes chères qui lui aurait permis de traverser ses crises, de dépasser la souffrance sentie. Il trouva la force de s'arrêter de consommer parce que son pronostic vital était en jeu,

et afin d'éviter de la peine à son entourage. La confrontation à sa finitude et son rapport aux êtres chers aurait rythmé sa vie en l'aidant à dépasser son senti, à s'éloigner de l'existence dans le paysage.

5.4 Vers une nouvelle forme d'habitation du monde

« L'objet du livre était de montrer quel merveilleux instrument de plaisir et de douleur il [l'opium] peut être : si ce but est atteint, la pièce est terminée. » (De Quincey, 1964, p. 275). Ces mots semblent au premier abord réducteurs de la part de l'auteur, car au-delà du plaisir et de la souffrance qu'il lui a procurée, l'usage de l'opium avait une place centrale dans son existence. Il rythmait toute sa vie. Le senti de De Quincey était dans un premier temps réglé, puis dans un second, fut perturbé par ce pharmakon. Mais pourquoi résume-t-il sa quête de sens à la simple dyade plaisir/douleur ? Cela incite à rechercher une signification à la synthèse qu'il propose dans cet extrait, notamment au regard de son arrêt de consommation. Pour ce faire, nous nous appuyerons principalement sur les pensées héraclitéenne et ricoeurienne. En premier lieu, nous reprendrons l'histoire de De Quincey dans sa période d'émancipation de l'opium et l'appréhenderons en tant que devenir. Ensuite, son opiomanie sera comprise dans le rapport au plaisir et à la douleur qui rythme son existence. Cette saisie sera vue comme salvatrice pour l'auteur. De là, l'œuvre dans sa globalité se comprend comme un « tiers temps », un acte intégratif et thérapeutique pour De Quincey.

Avant cela, présentons Héraclite. Ce philosophe grec de la fin du VI siècle av. J.-C. est notamment connu pour ses écrits relatifs aux notions de contraires, de devenir, de mouvement universel et de logos. La pensée d'Héraclite est au cœur du mouvant et serait une des premières philosophies du rythme (Sauvanet, 1999). D'ailleurs, chacun des auteurs majeurs qui ont étoffé ce travail est d'inspiration héraclitéenne. De Quincey, qui avait des affinités avec la culture grecque antique depuis son plus jeune âge, connaissait sans doute également les fragments héraclitéens. Cette référence pose toutefois une difficulté majeure, à ce jour nous disposons seulement de fragments de son œuvre. Il s'agira alors d'apporter de la profondeur aux propos du mangeur d'opium avec certains des fragments héraclitéens et les commentaires qu'en a faits Marcel Conche dans l'édition produite par les Presses Universitaires de France (Héraclite, 1986).

5.4.1 L'union du plaisir et de la douleur dans le temps

Reprenons le fil du récit de cet esclave en quête d'affranchissement par les grandes lignes de la fin de son passage à confesse. À un moment donné, en plein cœur de la période qu'il lie aux souffrances de l'opium, il se trouva à un nouveau tournant existentiel.

[...] il n'y avait plus qu'à choisir entre deux maux; autant valait, alors, adopter la solution qui, si redoutable qu'elle fût en elle-même, offrait néanmoins la perspective finale d'un retour au bonheur. Cela semble juste; mais la solide logique ne donnait aucunement à l'auteur l'énergie nécessaire pour passer aux actes. Il survint toutefois dans sa vie une crise qui intéressa aussi d'autres être encore plus chers à son cœur et qui lui seront toujours infiniment plus chers que sa propre vie, fût-elle heureuse comme elle l'est redevenue aujourd'hui. Je compris que je mourrais si je continuais à prendre de l'opium; je décidais donc que, s'il fallait mourir, ce serait en m'en affranchissant. (De Quincey, 1964, p. 275)

Il exprime clairement que son choix de faire abstinence du laudanum était un choix de raison. L'arrêt de consommation lui semblait être le seul moyen de pouvoir un jour goûter de nouveau au bonheur. Cette décision était annonciatrice d'une nouvelle orientation pour traverser la période critique. Il y aurait crise, dans le sens positif de l'expression. Il envisage des changements qui ouvrent des perspectives existentielles. « Je triomphai; mais ne croyez pas, lecteur, que ce fut-là la fin de mes souffrances; [...] » (De Quincey, 1964, p. 277). De Quincey précise ici qu'il ne vivra pas sans souffrance. Et pour mener à bien sa lutte, ce combat qui peut paraître solitaire, il était en réalité soutenu, car sa volonté n'aurait pas suffi. Il dit d'ailleurs que l'aide apportée par des motifs extérieurs fut nécessaire et « [...] que des intérêts purement personnels pourraient fort bien ne pas apporter à un esprit affaibli par l'opium. » (De Quincey, 1964, p. 279). Son choix de sevrage était lié et partagé. De cet effort résulta « [...] une sorte de régénération physique; et je puis ajouter que, depuis lors, par intervalles, j'ai retrouvé un entrain plus que juvénile » (De Quincey, 1964, p. 279). De Quincey semblait libéré, mais la suite de son développement infirme cela. Dans le passage suivant, il dit garder des traces de son ancien état. « [...] mes rêves ne sont pas encore parfaitement tranquilles; la houle redoutable et l'agitation de la tempête ne sont pas complètement apaisées [...] » (De Quincey, 1964, p. 279). Le chapitre suivant – qu'il rédigea pour une réédition de ses « Confessions » – confirme cela. Il y révèle qu'en fait, il n'avait pas totalement arrêté sa consommation lors de la rédaction du premier texte. C'est donc plus de trente ans après la première publication de son texte qu'il en confesse cela :

Je décidai, en conséquence, de renoncer totalement à celui-ci, dès que je serais libre de consacrer à cette tâche une attention et une énergie sans réserve. [...] Ce jour-là, je commençai mon expérience, après avoir, au préalable, décidé en moi-même de ne pas fléchir, mais de « tenir jusqu'au bout » malgré tous les « coups » possibles. (De Quincey, 1964, p. 283)

À partir de là, d'un choix libre et éclairé, il diminua sa consommation et alterna entre des périodes d'abstinence de plusieurs jours et une consommation ponctuelle, pour traiter des symptômes physiques qu'il présentait. Après plus de quarante jours d'abstinence, il rapporte continuer de souffrir « [...] avec quelques intervalles de rémission seulement. » (1964, p. 287). Mais il précise que ces souffrances n'étaient

pas dues à l'opium, elles étaient « normales » pour la saison en rapport avec son lieu de vie; il les supportait tout de même. Et il conclut en affirmant : « [...] l'on peut renoncer à l'opium, et ceci, sans souffrir plus qu'il n'est possible à un cœur résolu, et par une progression descendante assez rapide. » (De Quincey, 1964, p. 291).

Tous ces moments d'émancipation sont parlants sur plusieurs points, à commencer par la dynamique générale qu'ils caractérisent pour De Quincey. Lorsqu'il accepte d'avoir des douleurs ou une souffrance passagère, le mangeur d'opium montre une forme de confiance en l'avenir, comme s'il avait saisi l'affirmation héraclitienne suivante; « Tout s'écoule » (2011, p. 467). D'une certaine manière, il aborde son processus d'affranchissement de l'opium en changeant de philosophie de vie. Il a la foi dans le retour d'un bonheur au-delà de la souffrance.

La confiance qu'il montre envers l'avenir est remarquable, car, dans l'ensemble de son œuvre, c'est dans le changement qu'il souffre. La perte d'un être cher, de sa condition physique, la perte de la cohérence avec le monde sont au cœur de ses périodes de crise. Dans ces moments de transition, il n'avait plus de perspective. Ce fut le cas lors de sa période de famine au cours de laquelle il ne parvenait plus à avoir de sommeil réparateur. Comme un symbole, c'est lorsqu'il eut de nouvelles perspectives qu'il put dormir sereinement. « Le glissement doux et rapide de la diligence eut tôt fait de m'endormir. Chose assez curieuse, je connus mon premier sommeil tranquille et réparateur sur l'impériale d'une diligence, couche que je trouverais aujourd'hui bien peu confortable. » (De Quincey, 1964, p. 147). C'est dans le mouvement qu'il put se détendre et que son senti stomacal douloureux devint supportable. À cet instant, un pivotement était effectué, il était tourné vers un nouvel horizon de possibles (Jager, 1989). Dans ce cas, en réaction à ces difficultés, De Quincey se mobilise et reprendrait le cours de sa vie en lui redonnant du rythme. Puisque, comme vu précédemment, il est une « [...] « forme » en continuel mouvement ou en continuelle genèse. » (Escoubas, 2014, p. 12). En acceptant que tout s'écoule, De Quincey accepte une vie rythmée.

Ceci serait fondamental, car cette mouvance caractérise le fait qu'il est en devenir. S'il n'y avait plus de mouvement, il ne serait plus. Le mort est celui qui ne bouge plus. Pour le dire avec les mots d'Héraclite : « Le cycéon²² aussi se dissocie s'il n'est pas remué. » (1986, p. 450). Si la préparation n'est pas remuée, les

²² Préparation culinaire faite d'un mélange de vin, d'orge, de miel, d'eau et de fromage formant un tout une fois mélangés.

éléments qui la composent se séparent et le cycéron n'est plus. Sa nature mouvante n'apparaît pas immédiatement, nous ne la saisissons que lorsque le mouvement s'arrête et que les éléments se séparent. De fait quand l'opiomane est limité par la douleur sensorielle, son changement de positionnement « remue » son monde et maintient son existence.

Le devenir dont De Quincey fait part serait le trait d'union de la succession de ses périodes critiques, l'unité des variations vécues entre plaisirs et douleurs. Comme il le dit : « Les occasions de rire et de pleurer se mêlent et s'enchevêtrent si étroitement ici-bas qu'aujourd'hui même, il m'est difficile de me rappeler sans sourire un incident qui se produisit alors, et faillit mettre fin à la réalisation immédiate de mes projets. » (De Quincey, 1964, p. 105). Ici, le changement implique une alternance entre le rire et le pleur. Ils sont mêlés. Or cette remarque va dans le sens des fragments d'Héraclite. Selon lui, les transformations, l'écoulement universel, se feraient dans l'opposition des contraires. Il perçoit dans chaque voie une voie inverse; le haut et le bas, le chaud et le froid, le sec et l'humide, le jour et la nuit, le plaisir la douleur, etc. Selon lui, il y a alternance des contraires dans le temps. Après la pluie vient le beau temps. Le chaud refroidit et le froid se réchauffe. Le récit de De Quincey est rythmée par les variations vécues entre les deux pôles extrêmes, plaisir et souffrance.

Précisons que pour Héraclite, la vérité se situerait au niveau des processus et non pas au niveau de l'être permanent ou de la substance, puisqu'il n'y aurait pas d'être ayant une essence stable dans le changement. De Quincey envisage d'ailleurs son addiction et les confessions dans ce sens. Il fait part des processus, des mouvements dans lesquels plaisir et souffrance forment un tout, un contraire s'articule avec son autre. Après le mouvement vers le plaisir vient un mouvement allant vers la souffrance. Dans la vie, aucun ne l'emporterait jamais sur l'autre et les variations ne sont pas nécessairement extrêmes puisqu'après sa libération il dit que la souffrance était supportable. Ainsi, son existence forme une unité et, comme « Tout s'écoule », chaque contraire est indissociable, noué à son opposé, à l'image du *pharmakon*.

5.4.2 Maladie et absence de santé dans les crises

Les crises mettaient en danger le flux de son existence, quand la douleur était trop forte, De Quincey était arrêté et désespéré²³. À ce moment-là, l'union des contraires était mise en péril par l'absence de mouvement et la disparition d'un deux pôles. Sans le mouvement, la vie n'est plus. Or, dans ses périodes

²³ En référence au désespoir mélancolique selon Tellenbach présenté p. 75.

de crise, De Quincey exprime clairement ne plus parvenir à aller de l'avant. Son devenir était mis en péril par les difficultés qu'il éprouvait à être actif dans son rapport au monde.

Déplaçons les notions de plaisir et douleur vers celle de santé et de maladie. Pour De Quincey, seul la maladie était présente lors de ses périodes de crise. Or la maladie est mauvaise, « [...] destructrice de la nature, souvent douloureuse. Le mal de la maladie est le mal-sans-le-bien, résultant d'une dissociation, d'une brisure de l'ordre naturel où le bien et le mal sont un. » (Héraclite, 1986, p. 399). C'est effectivement dans ce contexte que De Quincey présente son mal-être. Il n'y aurait que le mal, il serait dissocié du bien. Cet ordre naturel qui voit le bien faire unité avec le mal ne parvenait pas à se rétablir naturellement. Il nécessita l'usage de l'opium puisque : « [...] l'opium a le pouvoir de contraindre tous les sentiments à s'accorder à son diapason. » (De Quincey, 1964, p. 197).

Mais, lorsque De Quincey en prenait à usage récréatif toutes les trois semaines, il l'aidait à prendre de la distance avec le monde du travail et déjà se préfigurait une disharmonie inverse. En effet, pour Héraclite « L'homme qui s'enivre cède au plaisir du moment. Alors il trébuche, il a « perdu le nord ». [...] » (Héraclite, 1986, p. 333). Dans l'ivresse (répétée, comme pôle organisateur du vécu), l'homme est désorienté, il n'a plus de direction, son rythme n'est plus au service de la synthèse, mais de l'aliénation. Le bonheur trouvé avec la substance, il le trouverait en perdant ses moyens. Ceci apparaît lorsque De Quincey explique que malgré une volonté toujours intacte, il ne parvenait pas à passer à l'action, à agir ses envies. L'opium lui permettait d'enlever sa douleur ou de prendre du plaisir et en même temps, lui faisait perdre ses moyens d'action.

Sa vie serait plénitude et en même temps, manque, car tout n'est que pour un maintenant qui passe. Le temps défait la plénitude à chaque instant, ce qui voudrait dire que la vie, du fait de cette nécessité d'une continuelle renaissance, comporterait en elle une forme d'incertitude. L'instant d'après ne peut jamais être certain, le futur est indéterminé. Héraclite symbolise cela avec l'image du feu, qui représente le flux unissant les contraires. Le feu serait au-delà du bien et du mal, par lui toutes les différences s'égalisent. Il représente l'union des différences. « Il n'a d'autre permanence que celle même du changement et de la loi du changement » (Héraclite, 1986, p. 300). Le feu serait « Besoin et satiété » (Héraclite, 1986, p. 293). Pour Héraclite, le feu serait toujours vivant, avec comme constante qu'il périrait et renaîtrait constamment. « A chaque instant, le feu périt avec son aliment, qu'il a consommé. Pourtant le feu est toujours là, mais ce n'est plus le même feu : c'est un nouveau feu que nourrit un aliment nouveau. » (Héraclite, 1986, p. 294).

Il serait le même et différent, il renaîtrait perpétuellement. Marcel Conche dit de cette nature du feu qu'elle permettrait de comprendre la nature de la vie. La flamme, comme tout être vivant, reste elle-même dans ses changements. Nous avons vu cela notamment dans le chapitre traitant de la temporalité. Dans ce sens, le feu est une métaphore du rythme de l'être, de sa constance dans la fluctuation temporelle de son union avec le monde. Et pour en revenir à la lutte de De Quincey, dans la douleur et le manque, il faisait l'expérience de la non-assurance de son devenir. Pourtant, il dit finalement parvenir à supporter cette incertitude. Nous parlons ici de l'incertitude, mais dans la partie précédente il a été identifié que cela se passait à un niveau sensible alinguistique, distant du réflexif et des certitudes.

5.4.3 Maladie et dévoilement existentiel

Quand il souffre, De Quincey ne voit que la douleur, en même temps qu'elle l'isole du monde, elle le sépare également de la santé. Le malade ne dépasse plus les contraires, il ne vit plus leur unité. Or, si ce combat est laborieux, ce serait parce qu'il est difficile de saisir l'unité des contraires. Quand le mangeur d'opium souffre, il ne se dit pas que l'équilibre des contraires est en péril et que la douleur physique ou morale fait disparaître sa santé. Il n'a pas de distance par rapport à la situation, il vit cela et fait simplement l'expérience de la souffrance. Dans le quotidien, il ne saisit pas l'unité de son existence, il fait l'expérience du moment. D'ailleurs Héraclite constate que « La nature aime à se cacher » (1986, p. 253). Thomas De Quincey, quant à lui confie, en guise de témoignage pour l'humanité, avoir réussi à briser les chaînes de sa dépendance et découvert cette « nature cachée ». Il serait parvenu à retrouver l'union des contraires. Mais comment?

Par un processus incluant la douleur et la souffrance, la manifestation de son rapport au monde. Héraclite le décrit ainsi : « Pour les hommes, que se produise tout ce qu'ils souhaitent n'est pas mieux. » (Héraclite, 1986, p. 184). En étant confronté à des limites par son corps et dans les rapports sociaux, De Quincey aurait eu l'opportunité d'avoir une vision plus globale de la vie, de prendre de la distance par rapport à la vie quotidienne et la santé. Gadamer (1998) rejoint donc Héraclite pour qui il ne faudrait pas souhaiter à l'individu que tous ses désirs se réalisent, car, si tel était le cas, il serait comme aveugle et coupé du monde. Prenons l'exemple de la peine.

Il est vrai que l'on ne peut pas, à proprement parler, désirer la peine, mais seulement la joie. C'est pourquoi le désir, gouverné en raison, n'est plus désir. Il prend un autre nom : volonté. Le désir désire la joie. La volonté veut la joie et sa condition : la peine. Le négatif et le positif ne sont plus disjoints, mais affirmés ensemble. Tel est l'acte par lequel l'homme affirme la

nature et le monde, sans en rien soustraire, ni choisir, dans les contraires, un seul côté.
(Héraclite, 1986, p. 185-186)

La démarche rapportée par De Quincey rappelle précisément ce qui est mis en évidence dans cette définition de la volonté. Quand l'opiomane dit avoir « [...] décidé en moi-même de ne pas fléchir, mais de « tenir jusqu'au bout » malgré tous les « coups » possibles. » (Quincey, 1964, p. 283). Nous voyons le discours d'un homme qui, de manière éclairée, prend la décision d'« affirmer la nature et le monde ». Il accepte de s'orienter vers la solution qui lui offrirait la possibilité du bonheur sans pour autant lui épargner la souffrance. Autrement dit, il abandonnait l'idée d'accéder à un bonheur sans peine, il acceptait d'être dans et avec le monde. D'une certaine manière, il reconnaît qu'il sera fatalement confronté à la douleur et la frustration.

Pour en arriver à cette volonté, il y aurait eu deux éléments majeurs : « [...] les ressources d'une intelligence plus mûre, et les adoucissements apportés par une sympathie affectueuse, infiniment tendre et profonde. » (De Quincey, 1964, p. 165). La présence de sa femme et ses proches, associée à sa reconnaissance des limites existentielles, lui aurait ouvert la voie de la liberté. Pour ne citer que trois exemples, nous retiendrons le passage cité précédemment dans lequel il attribue à des êtres chers la mise en action de ses tentatives d'arrêt de consommation. Il y a également le moment durant lequel son amie l'aurait sauvé d'une mort certaine en allant lui chercher un verre de porto, pour redonner de l'allant à son organisme (De Quincey, 1964, p. 133). Et pour finir, rappelons la description qu'il fait de la présence de son épouse, constamment à son chevet pendant ses crises et à qui il faisait partager l'horreur de son vécu (De Quincey, 1964, p. 167). Dans ces exemples, il se nourrissait de la présence de ses proches pour rester en vie. Il s'appuyait sur l'aide d'autrui et également sur ses propres ressources: « [...] et souvent, oppressé par des inquiétudes qui, pour être supportées, exigeraient toute ma philosophie et le réconfort de ta présence, je me souviens que je suis séparé de toi [...] » (De Quincey, 1964, p. 169).

Ainsi, sa philosophie et son entourage l'auraient aidé à mettre en perspective son avenir. Sans cela, il ne voyait pas « [...] que la conception même qu'il se fait du bonheur, comme lié à des choses et à des êtres périssables, assure la prise du malheur. » (Héraclite, 1986, p. 67). En cherchant le plaisir sans la douleur, il était dans une vision du monde contradictoire. Il chercherait la pérennité du bonheur dans un monde où tout s'écoule et où l'avenir est incertain – indéterminé. Or l'affranchissement de l'opium témoigne d'un changement dans sa manière d'être-au-monde. Il ne cherchait plus à échapper à la douleur, il avait la

volonté de l'affronter dans l'espoir de goûter à nouveau au plaisir, un plaisir qui serait indissociable de la souffrance.

Schématiquement, à l'épreuve de la souffrance, De Quincey serait donc passé d'un désir de bien-être absolu à la satisfaction de sa condition (Jager, 1989). Il accepte d'être limité. Et pour en arriver là, ce fut un cheminement personnel – puisqu'il passa sa vie à étudier et écrire – et relationnel – car c'est par l'intermédiaire de ses relations qu'il découvrit sa vie dans son rapport à l'opium. Autrui, source de ses premiers malheurs – deuil du père, conflits avec ses tuteurs – et motivation à continuer de vivre, aurait effectivement été fondamental. Il a donc dépassé ce paradoxe puisque, au cœur de ces contraires, il dit qu'il était tourné vers les intérêts majeurs de l'humanité. De Quincey pour le bien de l'humanité et grâce à des êtres chers, maintint son unité et parvint à une libération.

5.4.4 Philosophie de la douleur selon De Quincey

Dans le dernier chapitre, il porte un regard poétique sur les souffrances qu'il vécut jusqu'à cet instant et qui rappelle fortement la philosophie qu'il semble appliquer dans sa nouvelle vie. « Levana²⁴ et les mères des douleurs. » (Quincey, 1964, p. 299). Levana éduquerait selon De Quincey, non pas à la grammaire ou à l'alphabet :

[...], mais en ce puissant système de forces centrales cachées au tréfonds de l'âme humaine et qui, par la passion, la lutte, la tentation, les capacités de résistance, façonne sans cesse les enfants – nuit et jour, et sans plus de repos que la formidable roue du jour et de la nuit eux-mêmes, roue dont les instants, tels des rayons toujours en mouvement, étincellent éternellement dans leur rotation. Par conséquent, si telles sont les fonctions par lesquelles agit Levana, quel profond respect ne doit-elle pas ressentir envers les agents de la douleur. (De Quincey, 1964, p. 301)

Ici il expose la loi des contraires par l'alternance du jour et de la nuit, qui serait « toujours en mouvement », c'est-à-dire en devenir. Et les « forces centrales cachées au tréfonds de l'âme humaine » façonneraient les enfants continuellement, mais cette formation se dispenserait avec un profond respect pour les « agents de la douleur ». Il y a de la déférence envers ces figures de supériorité divines. Le caractère divin de ces déesses en fait des incontournables, quoiqu'il arrive, il ne pourra pas leur échapper, il serait

²⁴ « Levana était la déesse romaine qui présidait aux premières heures d'un nouveau-né, et lui conférait, en quelque sorte, la dignité humaine. Mais De Quincey la considère surtout comme la puissance qui ennoblit l'homme » (De Quincey, 1964, p.331).

contraint d'accepter leurs limites. D'ailleurs dans la suite du texte il précise que si la douleur était trop importante, elle pouvait mettre le devenir en péril. Si un déséquilibre trop important apparaît entre deux contraires, cela mettrait en danger l'existence de l'individu. Il l'illustre par un exemple de rupture relationnelle. Il montre que les enfants peuvent ressentir une souffrance pareille à la sienne, certains meurent de la rupture trop brutale d'avec leur mère.

À cet âge, il n'est pas rare que des enfants soudain arrachés à leur mère et à leurs sœurs meurent. [...] Voilà donc la raison pour laquelle Levana converse souvent avec les puissances qui viennent ébranler le cœur de l'homme; voilà pourquoi elle aime passionnément la souffrance. « Ces dames », murmurai-je doucement en moi-même en voyant les ministres avec lesquels s'entretenait Levana, « ces dames sont les Douleurs; et elles sont au nombre de trois, comme sont les trois *Grâces* qui vêtent de beauté la vie humaine [...] (De Quincey, 1964, p. 301-303)

Là sont exposés les contraires qui rythmaient la vie de l'auteur et dont il nous rend compte après plusieurs années d'expérience. De ce parcours, attentif à la découverte de lui-même, il conclut que l'homme n'aurait d'autre choix que de suivre le processus suivant :

Ainsi son âme se trempera-t-elle dans la fournaise, ainsi verra-t-il ce qui ne doit point être vu, des spectacles abominables et des secrets indicibles. Ainsi déchiffrera-t-il des vérités primitives, de tristes, de sublimes, d'effrayantes vérités. Ainsi se relèvera-t-il *avant* que de mourir et ainsi sera accomplie la mission que de Dieu nous avons reçue : torturer son cœur jusqu'à ce que soient développées les capacités de son âme. (De Quincey, 1964, p. 313)

Pour de Quincey ce serait donc en prenant en considération la douleur, en l'intégrant à l'existence, que l'Homme parviendrait à saisir l'unité de son être au monde. Le choix des termes qu'il emploie « vérités primitives » qu'il qualifie de tristes, sublimes et effrayantes nous rappelle bien son vécu, le sevrage, les angoisses de sa vie onirique, la confrontation à sa finitude, les séparations brutales. Tout cela avec en toile de fond la loi des contraires. Cette loi qui « ne doit point être vue », il l'expose comme suit : « Ainsi, étais-je aveugle dans mes désirs; mais si un voile s'interpose entre la vue incertaine de l'homme et les malheurs qui l'attendent, ce même voile lui dissimule également les compensations futures, et, de la sorte, des chagrins qu'il n'avait pas redoutés trouvent des adoucissements inespérés. » (De Quincey, 1964, p.167). Ici, ce qui serait imperceptible, car voilé, il pourrait le saisir et, par-là, accomplir sa mission. Mais le ton général donne la sensation d'un constat amer, comme s'il gardait une certaine réticence ou du regret dans cette compréhension du monde. Avec l'opium, il souhaitait voir disparaître ces contraires. Maintenant, il fait un travail d'intégration de cette discontinuité, mais l'unité existentielle qui en résulte reste fragile. En effet, il dit adieu au retour salutaire dans lequel « [...] disparaissaient les sources profondes de douleur et

d'irritation qui ont jeté le trouble et le désordre dans les mouvements d'un cœur primitivement bon et juste. » (De Quincey, 1964, p. 181). Ce désir de retour à un état bon et juste devient un au revoir plutôt qu'un adieu. Au cours du temps, au travers de l'alternance des contraires, de la santé et de la maladie, il devrait pouvoir revivre ponctuellement cet état qu'il recherche. C'est précisément ce que nous retrouvons dans ces termes : « Je triomphai; mais ne croyez pas, lecteur, que ce fût-là la fin de mes souffrances; [...] » (De Quincey, 1964, p. 277). Il précise en effet que ces souffrances n'étaient pas dues à l'opium, elles étaient « normales » pour la saison en rapport avec son lieu de vie; il les supportait le temps que la saison passe. Il se dit philosophe et usa de toute sa philosophie pour traverser les crises.

5.4.5 Les Confessions, un tiers temps thérapeutique

Quoiqu'il en soit, tout ceci se serait produit parce qu'« À *elles* appartenaient les symboles, à *moi*, les mots. » (Quincey, 1964, p. 305). Ce serait en effet, par la narration et la manière dont il se l'est appropriée, que De Quincey aurait réussi à traverser son opiomanie. Toute cette réflexion renvoie au sens général de l'œuvre autobiographique du mangeur d'opium. Décomposons cette signification en deux points complémentaires. En premier lieu nous détaillerons la fonction même du discours comme adresse à autrui. Ensuite, c'est le sens métaphorique des Confessions qui apportera une unité à l'herméneutique de l'œuvre avec la réflexion de celui qui l'ouvrit, Paul Ricœur.

« Les mots » furent l'outil favori de De Quincey tout au long de sa vie (son travail et son talent ont toujours été narratifs). Il était écrivain. Cette occupation était vectrice d'intégration sociale pour lui et lui permettait de payer ses factures. Il avait de la reconnaissance pour son travail et, comme narré ci-dessus, les mots lui permettaient de nommer les douleurs symboliques qu'il vivait. C'est ce qui l'a rendu libre et ce dans quoi il est né, après qu'il eût lutté pour s'en affranchir. Cette remarque est d'autant plus frappante qu'elle s'inscrit encore totalement dans la réflexion d'Héraclite.

En effet, « tout change », mais il y aurait cependant quelque chose qui ne change pas : « [...] le *logos* comme discours vrai. [...] Il dit au sujet de ce qui change ce qui ne change pas, et d'abord que *tout change* : cela ne change pas. » (Héraclite, 1986, p. 469). Par le discours, Héraclite montre que nous aurions accès au vrai, car l'objet du discours ne serait pas le mouvement en tant que tel, mais les lois qui définissent « un ordre universel », la nature. Il dépasse les différences individuelles et ne renverrait qu'à lui-même. Il n'aurait pas de cause et serait hors des lois de la nature. Il est libre. Le *logos* permettrait donc de dépasser la subjectivité séparante et isolante pour nous introduire à l'Ouvert, « [...] le monde pour toujours déjà là,

le divin. » (Héraclite, 1986, p. 261). Serait-ce cela le cœur du sens des Confessions de De Quincey ? Le *logos* lui permet de lier les événements de vie qui paraissent dissociés. Dans le discours plaisir et douleur s'associent. Sa narration va même plus loin que cela puisqu'elle permet concrètement de faire une transition de son isolement vers une inscription dans la vie sociale et culturelle. Il se dévoile, ce qui correspond à une sortie de sa solitude. De ce point de vue, nous pouvons dire que De Quincey, par la contemplation de textes philosophiques, l'écoute attentive de son entourage et la rédaction de ses confessions aurait pu comprendre son senti dans la perspective de son devenir. Tous ces facteurs se conjuguent dans l'écriture de l'œuvre. Cette attention ou même intention de transmission portée vers l'altérité au travers du *logos* peut alors être vue comme le moyen au travers duquel ils seraient parvenus à briser les chaînes qui l'enserraient. Le pluriel est employé, car la reconnaissance d'autrui semble avoir été tout aussi importante que le travail réflexif et l'écriture du texte. La réflexion de Ricoeur va expliciter cette remarque en détail.

Le point de départ de la réflexion commune avec De Quincey était le suivant : « Comment un être raisonnable en est-il venu à se soumettre de lui-même à ce joug de misère, à encourir volontairement une servitude aussi humiliante, à se charger sciemment de cette chaîne aux septuples tours ? » (De Quincey, 1964, p. 91). Comprenons cet extrait introductif du texte comme une métaphore nommant et questionnant le paradoxe de l'addiction. Dans l'addiction, liberté et servitude seraient associées. La métaphore est une phrase dans laquelle une contradiction est surmontée (Fonds-Ricoeur, 2016). Dans ce sens, la métaphore serait plus qu'un ornement du discours, elle serait production d'un sens nouveau qui dépasse deux significations inacceptables l'une pour l'autre dans le langage ordinaire, voire même les classifications scientifiques. Elle serait une synthèse, un travail de synthèse de sens fait avec deux fragments de sens incompatibles (Fonds-Ricoeur, 2016). Approchons alors les Confessions comme une métaphore de ce genre, comme une réunification métaphorique. Ainsi, De Quincey invite le lecteur à développer la question pour faire évoluer la compréhension de cette synthèse qui dépasse l'entendement, mais qui, pourtant, est constatée chaque jour dans nos pratiques cliniques. Dans ce mouvement, l'auteur passe d'une manière d'être à une autre. La métaphore liant liberté et servitude serait synthétisée ou dépassée dans le récit. La mise en intrigue permet l'émergence d'une unité d'histoire fondée sur des événements multiples de sa vie. Et Ricoeur montre que dans cet effort l'auteur surmonterait l'incompatibilité mise à jour dans le questionnement métaphorique de départ (Fonds-Ricoeur, 2016). Pour lui, métaphore et mise en intrigue montrent des « concordances discordantes ». De Quincey souffre de l'opium et continue d'en prendre; il est libre et s'asservit. Or une concordance nouvelle serait générée

dans cette dialectique. L'autobiographie représente un travail du sens pour l'auteur. Travail par lequel il effectue à la fois une mise en ordre de son histoire et parviendrait à une innovation sémantique. La narration opère alors comme « un révélateur à l'égard de notre expérience » (Fonds-Ricoeur, 2016; Alcon Andrades et Tordo, 2023). Par le langage, De Quincey recrée un sens à son expérience ce qui lui permettrait de se la réapproprier. Son travail littéraire l'aide alors à lire autrement sa vie et par-là, transformerait cette même vie. En effet, dès la première version des « Confessions » il annonce avoir brisé ses chaînes, alors que lors de la réédition augmentée il avoua n'être parvenu à cette émancipation que plusieurs années après.

Le récit serait ainsi l'occasion d'un traitement symbolique, par distanciation – tiers temps –, de la position de l'auteur dans le temps entre temps commun et temps vécu. Ricoeur montre qu'il y aurait d'une part le temps cosmique, celui des sciences, marqué par des mesures, la chronologie (saisons, années, etc.) qui ignore l'humain ; et d'autre part le temps vécu (phénoménologique), le présent avec son horizon de passé et de futur. Ce dernier se jouerait pour chacun de nous dans une tranche de ce temps universel commun. C'est ce qu'il nomme « le paradoxe du temps » – que la narration éclaire. Il s'agirait du conflit entre le temps du monde infini et mesurable et l'intense brièveté du temps de la vie. La narration se jouerait ainsi à la charnière du temps chronologique, dénué de sens, et de la densité de recherche de sens du temps vécu. Car, comme vu dans l'œuvre, le narratif garde quelque chose de chronologique et d'autre part il bouleverse l'ordre de la succession. De Quincey explicite la liberté prise pour réorganiser la succession des événements de vie. Il fait cela afin de construire la cohésion de sa vie dans cet intervalle entre temps du monde et temps de l'âme. Ricoeur précise que le temps du monde n'a que des instants, alors que le temps de l'âme aurait du présent, un présent grossi du passé retenu et du futur qu'il annonce. « Le présent vécu est riche, l'instant mathématique est pauvre. C'est dans cette dialectique de l'instant et du présent, du temps immense démesuré du monde et de la brièveté de la vie que nous faisons toutes les expériences de pensée, de cohésion d'une existence » (Fonds-Ricoeur, 2016). C'est ainsi que le récit, crée un tiers temps, à mi-chemin entre temps vécu et temps cosmique. Ce « tiers temps » donne une cohésion à la constellation d'incidents du récit de vie du mangeur d'opium. Il témoigne de l'unité fragile, mais réelle qu'il aurait trouvée au moment de la rédaction de son œuvre.

Ces éléments apportent du sens aux propos de l'auteur : « L'objet du livre était de montrer quel merveilleux instrument de plaisir et de douleur il peut être : si ce but est atteint, la pièce est terminée. » (De Quincey, 1964, p. 275). Celui qui serait parvenu à écouter le discours et non l'auteur, saisirait l'unité

de son œuvre, disait Héraclite et, par son discours, De Quincey aurait tenté de nous montrer que l'opium offre l'opportunité de révéler nos propres enjeux existentiels. En tant que *pharmakon*, il se polarise en fonction de l'usage qu'en fait l'individu. Et par-là, c'est tout le texte de l'auteur qui prend une autre dimension. Pour De Quincey, il éclaire sa posture en formant un « tiers temps ». Dans le même temps, il permet au lecteur d'accéder à cet espace de liberté qui serait hors des lois de la nature et commun à tous. La publication, dans ce sens, représente le point d'orgue de son mouvement d'émancipation.

Pour conclure sur ce phénomène de rythme du mangeur d'opium, reprenons notre développement depuis son commencement. Dans un premier temps des moments critiques semblent rythmer le témoignage du mangeur d'opium. Ces périodes de crise témoignent de l'articulation de sa temporalité avec le monde. Avec ces crises, la fonction de l'opium était d'ordonner son quotidien et ainsi les traverser – les crises – en transcendant sa souffrance (Maldiney, 1973; 2001). De cette manière, il conservait et restaurait son unité relationnelle avec le monde. À ce moment-là, la vie de De Quincey prenait une forme cyclique, dessinée au rythme des périodes critiques. Et le cœur de ce processus se situe au niveau de la sensori-motricité (von Weizsäcker, 1958). Or, pour le mangeur d'opium, ses sensations affectaient fondamentalement son mode de communication avec l'environnement. Dans le sentir, De Quincey fit l'expérience du dilemme qui le conduisait à consommer de l'opium : supporter la douleur ou prendre le laudanum et en subir les conséquences. Cette expérience sensible correspondrait au vécu de la perte de la cohérence de sa manière d'être au monde (Straus, 1989). Son devenir était mis en péril. Cette crainte était si manifeste que pour son entourage et avec toute sa philosophie, il eut la volonté de redonner une cohérence à son existence en brisant les chaînes de sa dépendance. Pour ce faire, il accepta de passer par la douleur pour continuer sa vie dans la joie et la tristesse, dans le bonheur et la souffrance. Et, comme nous venons de le voir, le maintien voire une construction de son identité se fit par un effort de communication avec le monde (Héraclite, 1986; Fonds-Ricoeur, 2016; Alcon Andrades et Tordo, 2023). Lors de la lecture de l'œuvre de De Quincey, ce serait son rythme qui nous a interpellé, la manière dont il se conjugue avec le monde. Nous pouvons même voir le rythme comme un moyen de caractériser la vie qui, au final, semble effectivement décrire un mouvement d'ajustement à l'environnement. Les « Confessions » seraient alors le récit d'un homme tentant de conserver son existence par-delà les crises en restaurant la cohérence de sa relation au monde par l'attention qu'il porta à lui-même et aux relations à autrui dans l'écoute et le partage.

CHAPITRE 6 DISCUSSION

L'être humain est fondamentalement dépendant et nous avons examiné et précisé cela par l'étude de la temporalité et de la rythmicité narrée par un mangeur d'opium anglais. Dans un premier temps l'opiomanie de De Quincey a été appréhendée comme une problématique existentielle, c'est-à-dire de sa manière d'être dans et avec le monde. Puis, dans la continuité de ce mouvement, sa temporalité est apparue comme centrale dans sa conduite addictive. Le troisième et dernier temps a mis en évidence qu'au-delà de la temporalité, c'est le rythme de vie de De Quincey qui était comme bloqué dans l'opiomanie et qu'il est parvenu à s'en libérer au travers des « Confessions ». Le développement s'est organisé autour de ces trois chapitres, chacun étant fondateur et pivot dans l'évolution de la compréhension du phénomène d'addiction. En reprenant les points marquants de ce cheminement, nous dégagerons et discuterons trois enjeux relatifs aux points développés : le rapport de l'œuvre à la psychopathologie de l'addiction (le phénomène d'addiction), les limites (qui cadrent notre travail) et enfin le caractère universel du récit (ouverture anthropologique de l'addiction).

Le premier postulat exploré proposait d'appréhender l'addiction comme un mode de vie. L'approche existentielle a permis, en prenant de la distance avec une compréhension factorielle causaliste de l'addiction, de mettre en perspective la coexistence de l'individu avec le monde. Cette approche introduit au monde ambiant de l'auteur et offrit une voie d'accès au sens que l'opium prenait dans son univers vécu. Avec l'existence, nous avons mis de côté la conceptualisation de l'addiction (DSM-V, 2013) et entamé l'étude du phénomène d'addiction. Il s'agissait alors d'appréhender les manifestations d'un vécu dans son devenir (Binswanger, 1971). Pour De Quincey, entre remède et poison, l'opium affectait aussi bien l'état de veille que celui de sommeil. La problématique relevait davantage de l'usage fait du produit que du produit en lui-même, car l'enjeu se situait dans sa manière d'être en relation. La mélancolie exprimée et décrite par De Quincey témoigne d'ailleurs de la tonalité affective de ce rapport au monde (Tellenbach, 1979). Il semblait marginalisé du fait de l'évitement de « l'ordre de succession » (De Visscher, 2016).

C'est dans le second chapitre, qui traite la problématique du rapport au temps, que la tonalité mélancolique de son monde fut précisée. Au travers de sa mise en intrigue se dégage, dans sa temporalité, un accès privilégié à son intériorité. Or pour De Quincey, cette vie intérieure était étroitement liée à son

passé (Jager, 1998), dans son vécu corporel présent (Merleau-Ponty, 1945; Gadamer, 1998). En effet, les impasses relationnelles et physiques furent ravivées à plusieurs moments de son existence. Elles l'avaient marqué. Sa manière d'être était intimement liée à l'articulation entre sa corporéité et ses souvenirs. Dans un tel contexte, le *pharmakon* était délivrance de ces souffrances et accès au bonheur. Ceci se caractérise notamment par la manière dont il s'affirmait (Minkowski, 1933). Avec le laudanum, De Quincey était davantage passif. Il avait toujours les mêmes aspirations, mais se sentait incapable de les agir. L'exemple le plus criant de cela est son incapacité à finir un ouvrage dont il restait simplement la préface à rédiger. Mais dans le temps, ce versant tragique de la passivité liée à l'addiction fut dépassé. Il ne s'agissait plus d'une fatalité, mais d'un moment de son existence. Sa relation au monde s'inscrivait dans le flux temporel.

C'est le dernier thème, le sens des variations rythmiques de sa vie, qui complète ce cercle herméneutique. Effectivement, le récit de cet opiomane est rythmé par des périodes de crise (Maldiney, 2001). Ce constat inscrit l'usage d'opium dans son incapacité à traverser les crises, et donne à sa vie une forme cyclique. Un cycle qui se répète tout au long de sa vie sans jamais être tout à fait le même (Von Weizsäcker, 1958). Le laudanum, dans les coïncidences souffrantes vécues par cet anglais, permettait, si ce n'est de traverser les crises, de les supporter. Car la problématique se jouait au plan sensible, qui est de l'ordre de l'indicible (Straus, 1989). Le dilemme que rapporte l'auteur entre la souffrance originelle et la souffrance laudanique le tirait. Il était au fondement de son ambivalence. Et ce serait dans la reconnaissance et l'acceptation de la souffrance qu'il trouva une solution à cette impasse réflexive vécue; passage d'un plaisir désiré à une volonté de vivre avec et pour des « êtres chers » (Héraclite, 1986). Il se satisfaisait de sa condition et son récit autobiographique faisait ici office de tiers temps. Il instaurait un espace transitoire permettant de passer d'une vie désaffiliée à la fertilité d'une existence chargée d'un passé et tournée vers l'avenir (Fonds-Ricoeur, 2016). D'ailleurs dans le début de l'œuvre il ne lâchait pas prise avec ses craintes. Il se justifiait constamment, alors que dans les dernières parties, son discours est tourné vers l'avenir, il semble plus mesuré et intégratif.

Après ce développement, nous constatons que le principe même de la démarche de De Quincey est similaire à celui de l'approche existentielle : c'est une tentative d'intégration, de mise en lien et en perspective de positionnements extrêmes. Nous relierions rêve et veille, jour et nuit, remède et poison, liberté et autorité, corps et esprit, santé et pathologie, etc. Ainsi, comme Héraclite en son temps, nous saisissons ces contraires dans leur unité dynamique. De Quincey accepte la souffrance existentielle comme le chercheur accepte de complexifier son modèle de compréhension du monde et de réunifier

théoriquement l'insécable, l'existence, dans le temps (Pontarotti, 2020). Mais tout ce travail de décomposition et de recomposition n'a de sens que parce que la santé était perturbée. L'analyse de De Quincey et la thèse, ces approches existentielles, visent avant tout à dénouer le flux de la vie.

6.1 L'œuvre et l'addiction

Par un dialogue avec l'œuvre nous avons effectué une herméneutique de l'addiction. Cette ouverture permet de mieux comprendre une part de l'existence de De Quincey au travers de la narration de sa relation au monde. Dans cette perspective, l'opium fait fonction de médiation de son rapport Moi/monde; médiateur qui affecte l'ensemble de sa structure spatio-temporelle. Nous avons retrouvé des signes de cet effet au travers des crises qu'il a décrites. Ses douleurs stomacales illustrent clairement l'articulation de son passé avec son avenir, dans le moment présent. Elles le faisaient souffrir dans le présent tout en le renvoyant aux souffrances de ses mois de vagabondage et en affectant son appréhension de l'avenir. En laissant ressurgir l'histoire intérieure de sa vie, ses douleurs devenaient souffrance et l'immobilisaient.

Dans ce développement existentiel se situe un apport majeur de la thèse, à savoir comprendre l'ambivalence des patients qui hésitent entre : continuer de consommer malgré les conséquences négatives de la consommation, ou arrêter et s'exposer à différentes souffrances. De Quincey vécu ce dilemme entre plaisir et souffrance. Comme c'est souvent le cas pour nos patients en CSAPA²⁵, ils souhaitaient arrêter de consommer sans pour autant y parvenir. De Quincey présente les relations dissymétriques comme source de ses problèmes, par exemple avec les tuteurs et même certains de ses professeurs. Ces difficultés à supporter l'oppression vécue comme illégitime se retrouvent également après sa fugue – comprise comme mouvement de désaffiliation et tentative de libération de cette apparente tyrannie relationnelle. Pour De Quincey, dans le temps, l'enjeu de liberté/servitude s'est alors cristallisé dans sa corporéité. Cette dernière lui rappelait que la vie implique toujours une forme d'autorité à accepter. En parallèle de l'écriture de son récit, au travers de ce temps reconfiguré, il a alors donné un sens aux impasses qu'il rencontrait de manière cyclique. Cette réappropriation narrative du vécu conduit De Quincey, selon nous, à franchir ce dilemme de l'addiction. Il s'est courageusement émancipé par une reconnaissance et une acceptation de ses limites existentielles, c'est-à-dire une compréhension plus complète et intégrée de sa condition d'être humain (Castillo, 2013). Cette appréhension de sa problématique est singulière et nous place à un niveau de compréhension psychopathologique. Toutefois,

²⁵ Centre de Soins d'Accompagnement et de Prévention en Addictologie, 74 Boulevard d'Haussez, C.P. 40000 Mont de Marsan, France.

le développement existentiel dépasse la subjectivité de De Quincey puisqu'il aborde les thèmes universels de temporalité et de rythmicité, les variations rythmiques de la durée vécue. L'ambivalence de De Quincey prend sens dans la mise en perspective temporelle de sa manière d'être en relation.

D'ailleurs, ce cheminement conduit au constat que l'œuvre de De Quincey vérifie et précise, au travers de son dilemme, le fait que l'individu « addict » est fondamentalement face à des enjeux relationnels de dépendance (Garrau & Le Goff, 2010). Nous entendons par là que De Quincey est un être-au-monde, il est d'emblée dans et avec le monde et cette relation devint problématique pour lui lorsqu'il atteint des limites, qu'elles soient physiques, psychiques ou sociales. Nous parlons plus généralement de limites existentielles puisqu'elles sont l'affaire de l'humanité, de toute personne vivante. Rappelons une nouvelle fois les deux exemples les plus parlants : il y eut la dépendance qu'il avait envers ses aïeux et sa finitude que les affres de la faim lui rappelaient. Au contact de ces limites, dans la douleur sensorielle, De Quincey prit conscience de sa dépendance au monde, qu'il soit physique ou social. Il s'agit alors de la dépendance dans son sens ontologique, qui dit qu'exister signifie en même temps coexister, que toute existence humaine est liée. Or dans sa jeunesse, pour composer avec l'amertume de ce constat, il fuyait. Il fugua avec la providence pour guide. Puis plus tard, à partir de ses douleurs dentaires, c'est avec le *pharmakon* qu'il tenta de dépasser ses limites alors rencontrées comme « obstacles ». Mais comme nous le savons, ce ne fut qu'une passade, un soulagement ponctuel qui prit la forme, à son tour, d'une addiction. Le mangeur d'opium était tourmenté entre plaisir, souffrance et soulagement. C'est à partir de ce moment-là que l'enjeu d'émancipation prit tout son sens. Aller au-delà de la dépendance qu'il ne pouvait plus éviter de voir. Soit il continuait et allait vers une mort certaine, soit il s'émancipait pour vivre avec sa souffrance. De fait, du début à la fin de son cheminement, la problématique n'a pas changé, elle a pris du sens. En se précisant, elle lui est apparue en tant que telle et l'a incité à un travail introspectif pour dépasser son dilemme. Travail de réaffiliation dans lequel, comme il le dit, il n'a pas été seul. Autrui était présent constamment, que ce soit dans l'attente d'absolution de ses confessions, ou dans ses motivations à maintenir son devenir, à rester en vie.

Le mangeur d'opium anglais nous montre donc une chose : l'Homme est existentiellement dépendant. Ce n'est pas seulement le malade qui est dépendant, ce sont tous les êtres humains dans des degrés différents. L'addiction caractérise la relation dynamique au monde de l'être humain et surtout que la cohérence de cette relation est mise à mal par les limites de l'individu. Plusieurs auteurs ont mis en évidence ce fait que nous sommes toujours dans et avec le monde. C'est notamment le cas du philosophe Martin Heidegger

(1927) et du psychiatre Ludwig Binswanger, (1975). Toutefois, l'étude de cette autobiographie précise le caractère tragique de l'addiction (Quintin, 2012, p. 41). Dans ses souffrances, dans son dilemme, De Quincey se rend compte qu'il est condamné à souffrir. Il cherche une place dans le monde et cela implique de faire l'expérience de la souffrance. Ce constat apporte une certaine gravité à l'être-au-monde, au fait d'être toujours dans et avec le monde. Une vignette clinique d'un de nos patients illustre cette difficulté pour composer avec le monde et transiter d'un état à un nouveau. Cet usager²⁶ d'alcool du CSAPA était dans une impasse avec sa conjointe, il ne parvenait pas à aider cette dernière à dépasser sa jalousie. En effet, au cours des premières rencontres, motivées par des problèmes d'alcoolisation pendant ses horaires de travail, nous constatons que ses consommations variaient avec les crises de son couple. Selon lui, lorsque sa conjointe présentait une jalousie malade et lorsqu'elle lui faisait des reproches à son retour du travail, il consommait du whisky pour supporter les remontrances. Face à l'omniprésence de ce problème, nous en sommes arrivés au constat que la consommation d'alcool était son moyen de faire face aux crises. Cela lui permettait de vivre avec cette impasse. La jalousie de sa compagne paraissant sans solution, il la supportait en buvant son whisky. Or, lorsque sa consommation eut des conséquences négatives dans sa vie professionnelle, il se retrouva face au dilemme suivant : Dois-je réguler ma consommation et retrouver une souffrance relationnelle plus vive avec ma compagne ou maintenir une distance affective avec elle en consommant massivement chaque jour et en prenant le risque de mettre en péril mon avenir professionnel ? Ici, l'exploration de sa temporalité et des dynamiques relationnelles, son rythme, nous offrit un accès privilégié à son monde ambiant pour reconnaître le contexte des impasses qu'il rencontrait. En effet, au-delà de l'identification de ce schéma relationnel amoureux, nous comprîmes qu'il aurait à plusieurs reprises eu des difficultés relationnelles dont il ne parvenait pas à s'extraire. C'était une forme de répétition de cette manière d'être en relation avec comme point commun un manque de ressources pour faire face aux impasses qu'il rencontrait, pour limiter ou mettre un terme aux relations. Sa vie semblait rythmée par ces crises amoureuses dans lesquelles il ne parvenait pas à affirmer et faire respecter son point de vue. Dans ce contexte d'impuissance, l'ambivalence à l'arrêt du comportement pathologique prit une signification nouvelle. Les effets de l'alcool le conduisirent à en user comme d'un remède. Ce regard est centré sur les enjeux relationnels. Il diffère de ce que l'on peut rencontrer couramment comme première compréhension médicale de l'addiction (Ballon, 2013; Bonnet, 2017; Courty et Authier, 2012; Laxenaire, 2010; Saffroy et al., 2008; van Kernebeek et al., 2022). Ici, il ne s'agit pas de porter son attention sur une problématique neurologique, génétique ou même sur une comorbidité

²⁶ Nous avons modifié certains renseignements afin que la personne dont nous présentons l'exemple ne puisse pas être reconnue.

avec d'autres troubles neurodéveloppementaux. L'enjeu appréhendé est celui de la manière d'être en relation. Toutefois, les répétitions cycliques que vit ce patient ne nous renvoient ni à un univers pulsionnel inconscient, ni même à un ensemble de spécificités génétiques et neurologiques de l'individu. C'est le processus d'identification de la manière d'être que nous travaillons. Nous voyons comment une personne parvient à se réapproprier ou à se libérer de ses automatismes. Les répétitions témoignent, pour ce patient, de ses difficultés à s'affirmer et à se faire respecter dans leur relation. Il est avant tout face à un problème d'échange ou de dialogue. Il ne s'agit pas directement d'un inconscient freudien fait de mécanismes de défense, de génotype spécifique ou de déficit en neurotransmetteurs, mais bien plutôt d'une rencontre. Nous avons rencontré un homme qui vit son quotidien avec ses habitudes, ses synthèses passives (Husserl, 1931), qu'il tente de reconfigurer. Pour le dire autrement, le patient travaille sur sa flexibilité, sa capacité à trouver de nouveaux moyens de maintenir un équilibre ou trouver sa place dans le monde. À un moment donné, dans son histoire de vie, la fuite dut être un moyen adapté pour faire face aux impasses qu'il rencontrait, mais aujourd'hui, cette réponse systématisée ne répond plus à ses besoins.

De ce constat découlent des implications cliniques pour la prise en charge des patients présentant ce type de problématique. Les échanges avec ces derniers sont un moyen d'identifier leurs impasses relationnelles, temporelles et rythmiques, et ainsi de les accompagner en partageant le malaise inhérent à ces situations critiques. Réussir son couple, et plus généralement son existence, relèverait d'un défi héraclitéen qui implique de « métaphoriser », de tenir en équilibre des contraires. La relation thérapeutique serait alors l'occasion de reconfigurer les dilemmes historiques des patients. Comme nous l'avons vu avec Ricœur, la clinique serait le lieu où l'historique de la vie et l'imagination créatrice d'un sens nouveau peuvent être articulés, ce qui permettrait d'aller au-delà de l'ambivalence. Or, la psychothérapie se joue dans un temps « horizonné », c'est-à-dire un temps vécu qui est toujours dans un monde commun et partagé – uniquement avec le thérapeute. À la croisée des chemins entre son passé et son devenir, dans l'ici et maintenant, le patient instaure un dialogue et ainsi se donne l'occasion de se réapproprier son passage à l'action. Tout l'enjeu serait dans la dialectique de ces niveaux temporels, la transition entre le temps historique figé, de la connaissance factuelle, et le temps vécu affectif, celui de la rencontre clinique et plus généralement celui de la durée, du « maintenant ». Et ce « travail relationnel » effectué avec le patient n'exclut pas, voire nécessite un complément de prise en charge médicale ou sociale. Dans ce cas en l'occurrence, le patient avait un traitement par benzodiazépine, qui l'aidait à se réguler au niveau émotionnel, et un accompagnement social pour le soutenir dans la stabilisation de sa situation professionnelle et familiale.

Pour résumer, il semble que l'identification de l'ambivalence des patients en addictologie et une quête de son sens, dans sa dimension relationnelle, soient essentielles. En gardant à l'esprit que l'individu est fondamentalement dépendant, nous pourrions contextualiser les impasses relationnelles des patients en conscientisant leur temporalité et leur rythmicité. En effet, sans pour autant être exhaustifs, ces thèmes ouvrent une compréhension du déplacement de la dépendance existentielle – inhérente à la condition humaine – vers une forme d'addiction. Qu'elle soit comportementale ou liée à une substance, l'addiction témoigne du continuel effort de « dialogue » ou d'échange pour maintenir une place dans le monde. L'opiomane nous parle de la recherche d'un équilibre dynamique et donc transitoire, de l'existence. De Quincey cherche sa place dans le monde. Il montre que la nature de l'Homme est profondément liée à la transformation et que l'existence correspond à un effort constant d'adaptation. Les études récentes consécutives à la pandémie liée au COVID-19 abondent d'ailleurs dans ce sens et soulignent une majoration des comportements addictifs ainsi que des difficultés d'adaptations significativement plus importantes pour les personnes souffrant d'addiction (Massant et al., 2022; Mengin et al., 2020).

6.2 Limites

Comme nous venons de le voir avec De Quincey, l'être humain est limité et se construit autour de ces limites. Il en va de même pour notre recherche. C'est la raison pour laquelle nous parlons de non-exhaustivité à propos des thèmes de temps et de rythme. Ainsi, nous allons exposer les limites qui cadrent et situent ce travail, ce qui mènera à une mise en perspective de notre pratique clinique au travers de la posture herméneutique.

Notre approche de l'œuvre est à la fois ce qui a ouvert notre recherche et ce qui la limite. L'orientation donnée au cheminement, le choix de chaque citation de l'auteur, vient du fait qu'elles nous ont interpellés dans notre parcours de recherche. En revenant systématiquement sur ces thèmes de l'existence, du temps et du rythme, nous avons développé une compréhension inédite de la vie de De Quincey et plus largement du phénomène d'addiction. Or, un autre chercheur aurait pu saisir cette œuvre différemment et même passer outre la temporalité et la question du rythme de cet opiomane anglais. Il aurait par exemple pu appréhender la question dans une perspective cognitive pour approfondir les thèmes du rêve, abordé en premier chapitre, et du ressouvenir, abordé dans le second chapitre. Nous aurions également souhaité davantage explorer la question du senti qui caractérise le moment critique de la rechute, son craving. Ceci serait d'ailleurs un thème pour de futures recherches pluridisciplinaires.

Dans ce sens, nous reconnaissons que les auteurs qui ont éclairé la recherche sont également une limite. Notre dialogue s'est articulé autour de la psychologie, la psychiatrie et la philosophie. La pensée de chacun des auteurs majeurs du développement était nourrie en partie par la phénoménologie. Nous avons éprouvé des difficultés à trouver un équilibre entre l'apport de la pensée philosophique et la concrétude de l'existence du mangeur d'opium. Des choix ont dû être faits en laissant de côté, par exemple, certaines pensées plus idéalistes. Ces décisions, bien qu'éclairées, limitent la recherche dans le sens où elles nous privent peut-être d'une compréhension plus fine de De Quincey. D'ailleurs, la filiation de Binswanger, Tellenbach, Minkowski, Maldiney, Von Weizsäcker, Heidegger, Husserl, Gadamer, Merleau-Ponty et Straus, avec le philosophe présocratique Héraclite, caractérise cette limite. Tous ces penseurs, au-delà de leurs différences de compréhension du monde, ont une même affiliation. Or d'autres courants de pensée, comme la pensée de Parménide, apporteraient certainement une mise en perspective différente de cette œuvre et du phénomène d'addiction.

Au-delà de ces choix d'investigation, la place accordée aux auteurs théoriques dans l'interprétation du texte nous interroge également. Tout au long de ce cheminement, nous avons dû composer avec le dilemme suivant : jusqu'à quel point puis-je m'inspirer d'autres auteurs et laisser place à ma propre interprétation? À la manière du clinicien qui se demande jusqu'à quel point il peut faire part de son vécu dans la relation thérapeutique ou dans quelle mesure il doit appliquer rigoureusement les théorisations qu'il connaît (Mairesse, 2007; 2016). Ainsi, à ce stade nous n'achevons pas, mais interrompons notre analyse.

Notre tentative d'exhaustivité du travail effectué peut également être perçue comme limitante pour ce travail. En effet, les auteurs majeurs qui ont appuyé notre réflexion ont produit des œuvres conséquentes et pour en rendre compte dans ce format universitaire, un effort important de synthèse fut nécessaire. Il serait toutefois intéressant à l'avenir de détailler davantage les différentes parties pour être plus près de la pensée des auteurs et peut-être, clarifier davantage notre compréhension de ces enjeux.

De plus, même si plusieurs auteurs étaient médecins, un point de vue médical pourrait compléter ce travail, au même titre que les approches sociale et pluridisciplinaire recommandées par les « plans addiction » qui encadrent notre pratique (MILD&CA, 2018; décret n°2007-877). Cette recherche est avant tout une recherche en psychologie. Cependant, nous avons mis en évidence que, selon De Quincey, sa condition sociale faisait partie intégrante de sa problématique. En outre, contrairement à la plupart des personnes

rencontrées en addictologie, cet homme n'était pas un patient à proprement parler. Cela signifie notamment qu'il devait avoir suffisamment de ressources pour traverser ses crises existentielles sans l'aide d'un soignant. Sa narration s'appuie sur sa temporalité, qui n'était pas totalement submergée par ses souffrances. Cela lui a permis de constituer son œuvre littéraire, ce qui suppose une claire construction du passé et de son interprétation (Mellier, 2007). Cet auteur anglais avait des capacités d'introspection qui, au travers de la mise en intrigue de sa propre existence et du soutien de son entourage, auraient permis son émancipation de l'opium.

Quant au récit, il est en lui-même à la fois porteur de sens et limité pour la recherche. Comme souligné par Ricœur, il n'épuise pas la capacité de dire le temps, car si nous avons exploré la temporalité du mangeur d'opium, la narration donne uniquement accès à une partie de son existence. Force est de constater que tous les récits ont à faire à une tranche de temps, même si elle a été prolongée par De Quincey dans la réédition augmentée de ses « Confessions ». De fait, les « portes » que nous avons ouvertes dans cette herméneutique sont limitées au « monde de l'œuvre » et nous incite à compléter ce travail avec d'autres œuvres, ainsi que d'autres approches qualitatives et quantitatives.

Dans la continuité de l'incapacité de la narration à faire part de l'ensemble du flux de l'existence, notre utilisation d'images, comme celle de la séparation et de l'union peut être également vue comme une limite. Une image n'est pas un principe explicatif de type vitaliste qui permettrait de déterminer absolument toutes les réalités du vivant. Elle reste relative et, si elle nous a permis de saisir les phénomènes temporels et rythmiques qui sont par définition dynamiques et ne peuvent pas être captés ou pris de manière définitive par les concepts réflexifs, elles ne nous permettent pas d'embrasser conceptuellement le phénomène d'addiction en totalité. C'est un effort qui demeurera effort de configuration, de représentation.

Ainsi, ces limites rappellent le vécu du psychothérapeute et ouvrent vers les enjeux de notre posture clinique (Chabert, 2020; Marty, 2020). L'interprétation aide à la reconnaissance des impasses qui se manifestent dans l'ambivalence des patients, mais elle ne la fait pas nécessairement disparaître. Là où les problématiques se résoudraient notamment par un travail introspectif partagé avec le thérapeute (Plantade-Gipch A., 2017). Cet effort conduit à une vision plus globale et intégrée de la problématique étudiée. L'herméneutique ou l'art de l'interprétation rejoint ici l'art de la thérapie (Jager, 2013; Yalom, 2002). Au cours d'un travail herméneutique, le chercheur fait un effort constant d'ajustement entre

notamment la prise en compte de son ressenti, de sa précompréhension de l'œuvre étudiée, des connaissances théoriques qui vont orienter sa compréhension et des voies d'explorations qu'il pourrait emprunter. Or, il en va de même pour le psychologue clinicien qui effectue en permanence un travail d'ajustement au rythme du patient, tout en usant de son bagage théorique pour étayer ses interprétations. Dans ce dialogue, le thérapeute, comme le chercheur, n'a aucune assurance sur l'effet qu'auront ses interventions. Une grande attention portée à ses propres ressentis et au patient n'épargne pas cette incertitude. Ce point de rencontre entre l'herméneutique et la pratique clinique devrait être exploré dans de futures recherches. La difficile articulation entre psychologie clinique et psychologie expérimentale témoigne de cette nécessité (Marty, 2020). Il s'agit en effet de saisir l'essence du rapport entre science et clinique, puisque la loi générale ne s'applique pas nécessairement à la singularité de chaque patient. Ici se trouve la difficulté majeure que rencontrent les manuels de classification nosographique et qu'Henri Bergson caractérise clairement dans « L'évolution créatrice » (1907). Comment faire se rejoindre la connaissance et la vie ? Dans cette problématique, il s'agirait, selon lui, d'essayer de recomposer ensemble la dimension biologique mouvante avec une théorie de la connaissance.

De ce point de vue, les limites de l'herméneutique montrent qu'elle serait à la croisée des chemins entre recherche appliquée et pratique clinique. Par l'œuvre nous aurions accès au monde sensible et cette ouverture permettrait d'être au plus près des phénomènes qu'en tant que psychologue nous côtoyons au quotidien. Ce serait une posture, à la fois réflexive et clinique. Au lieu de chercher une réponse spéculative à un problème, l'effort serait de décrire à nouveau la difficulté sur laquelle avait buté la réflexion. Ceci, sans faire disparaître le problème, aiderait à le dénouer en le voyant autrement. Cette nouvelle description permettrait de distinguer des « [...] aspects jusqu'alors confondus, de préciser les points où se noue la difficulté. » (Ricœur, 2013, p. 9). Comme pour Aristote en son temps, il s'agirait de dépasser la coupure entre les théories et le réel. Chez lui, chaque résultat important de réflexion était une réponse à une question précise et concrète (Hadot, 2002). Toutefois, sa posture semblait plus intéressante que ses réponses étant donné que sa méthode consistait à toujours envisager le problème sous un nouvel angle. « Sa formule pour désigner cette méthode, c'est : « Prenant maintenant un autre point de départ [...] ». » (Hadot, 2002, p. 67). En changeant de point de départ, de perspective, il établissait une correspondance entre des connaissances et les « situations concrètes ». Il sera ainsi intéressant d'étudier la posture du psychologue, étant donné la racine commune que cette attitude herméneutique forme entre la recherche et la pratique clinique.

6.3 Ouverture à une anthropologie philosophique de l'addiction

Le projet du psychiatre Ludwig Binswanger était de parvenir, par la psychopathologie, à une extension de l'anthropologie philosophique (Binswanger, 2016a). Rétrospectivement, nous constatons qu'il y a en effet une dimension anthropologique dans ce travail. Nous comprenons mieux De Quincey et par cette avancée, c'est l'appréhension de l'Homme qui se précise. Car cette démarche anthropologique tente de saisir l'Homme dans les moments de rupture. Elle n'est pas, comme nous pourrions le penser, un retour au commencement de l'humanité. Dans ces moments où l'expérience se disloque, comme par exemple dans les crises vécues par De Quincey, le phénomène se manifeste et permet la compréhension de l'Homme. Cette anthropologie rompt avec la distinction entre le normal et le pathologique. « Seul est pris en compte le *pur phénomène* tel qu'il apparaît dans les instants critiques de l'existence. » (Joli, 2020, p. 149). Le philosophe Hans Blumenberg la définit ainsi :

Une anthropologie philosophique ne sera jamais une science autonome de même rang que d'autres disciplines. Jamais non plus elle ne sera, de manière honnête, une institution interdisciplinaire qui synthétise les résultats de nombre d'autres sciences, à niveau pour ainsi dire supérieur, et les conduit vers de nouvelles configurations. Pour la déterminer au mieux, il faut se souvenir de la question philosophique : 'Qu'est-ce que l'homme?' Mais non pas principalement au sens où elle placerait, ou éveillerait des espoirs dans la réponse à cette question, mais plutôt en ce sens que, eu égard à cette formule, elle demande : qu'était-ce, ce que nous voulions savoir ? Et qu'est-ce que peut être ce que nous pourrions apprendre ? (Blumenberg, 2011, p. 453)

Ce commentaire renvoie aux difficultés décrites précédemment. Une anthropologie philosophique ne permet pas d'avoir la réponse à une question, mais préciserait cette dernière tout en rappelant l'origine de notre démarche. La problématique « [...] ne cesse pas par cela seul qu'on l'a découverte. » (Joli, 2020, p. 152). Ce n'est par exemple pas parce que nous reconnaissons être fondamentalement dépendants que la problématique de déplacement de cette dépendance vers un comportement addictif est résolue. Et nous retrouvons cela dans cette thèse puisque la problématique de l'addiction n'a pas été réglée. Elle a été précisée, ce qui permet de réorienter notre posture. Par l'étude psychologique, nous serions au cœur de cette anthropologie qui s'inscrit en parallèle ou en arrière-plan des sciences humaines. Pour Blumenberg la psychopathologie serait d'ailleurs un marqueur anthropologique décisif. Selon lui, la

psychopathologie apporte une voie d'accès aux thèmes²⁷ anthropologiques par ses méthodes de description et de compréhension.

Dans ce sens, en psychopathologie, les thèmes fondamentaux sont mis à en évidence dans les défaillances ou altérations. Ceci permet, a posteriori, d'englober la diversité des phénomènes humains. Ce serait le fond de ce travail de thèse, car comme le souligne Gadamer, « [...] ce qui s'articule dans une singularité concrète et appartient, dans cette mesure, à la connaissance historique n'est pas intéressant parce que c'est singulier, mais parce que c'est l'humain » (1998, p. 40). Ainsi, dans l'exploration de l'existence d'un opiomane, nous avons fait non seulement une avancée compréhensive existentielle, mais également une avancée dans la compréhension de l'Homme. En effet, notre discernement des fortunes diverses de De Quincey et l'articulation du concept d'addiction avec son œuvre se rejoignent anthropologiquement. C'est un cheminement négatif, c'est-à-dire prenant pour point de départ les défaillances et altérations (Joli, 2008, p. 262). Il permet de thématiser le phénomène d'addiction en trois temps avec l'existence, la temporalité et la rythmicité. Ces thèmes anthropologiques nous introduisent à un niveau d'analyse qui serait doublement fondamental : au plus près de la singularité de De Quincey; et au plus près de l'humanité.

La psychologie est indissociable de ce fond commun à toutes les pratiques : le champ entier des phénomènes humains. Dès son instauration en tant que discipline scientifique à part entière, la psychologie fut positionnée comme une science ne pouvant pas faire l'économie d'un regard philosophique. Ebbinghaus, considéré comme un des pères de la psychologie expérimentale de l'apprentissage, préconisait à ce propos en introduction de son traité de psychologie qu'elle ne perde pas ses connexions avec la philosophie, contrairement aux sciences naturelles qui ne seraient pas parvenues à le faire (Ebbinghaus, 1908, p. 24). Pour Von Weizsäcker tout cela correspondrait à l'anthropologie philosophique. « [...] la liaison de la physiologie avec la psychologie et de la psychosomatique avec la philosophie s'inscrirait dans le cadre d'une anthropologie médicale. » (von Weizsäcker, 1958, p. 29).

Deux exemples évoqués dans les limites illustrent ce qu'est l'anthropologie philosophique, le rêve et le refoulement. Dans le premier chapitre, avec Binswanger nous avons explicité la compréhension du rêve dans une approche existentielle (1971) et avons précisé les différences entre ce point de vue et le point de vue psychanalytique (Freud, 1900). Ensuite dans le second chapitre, nous avons exploré les liens entre

²⁷ Les thèmes sont une détermination active, une condensation expressive d'un style phénoménologique non réductible aux concepts. (Joli, 2020)

temporalité et corporéité avec les travaux de Merleau-Ponty (1945). Ce dernier explicite sa compréhension de l'Homme en s'inspirant du concept psychanalytique de refoulement. Ces deux thèmes seraient des vérités anthropologiques. Quel que soit la culture dans laquelle vit l'être humain, il fera l'expérience du rêve et retiendra des événements marquants. Ces deux thèmes que nous avons retrouvés dans la thèse, les lecteurs sensibles à la psychanalyse les auront peut-être identifiés comme des redites. Or justement, ce sentiment de déjà vu, qu'en tant que psychologue, médecin psychiatre ou psychothérapeute vous avez sûrement déjà vécu en lisant ou entendant des concepts d'approches différentes de la vôtre, renverrait à cela. Vous êtes face à un phénomène humain, commun aux humanités. C'est peut-être la raison pour laquelle aujourd'hui l'approche intégrative de la psychothérapie et pluridisciplinaire se popularise et rencontre du succès (Battaglia et al., 2010 ; Dematteis, Pennel, 2018 ; Doutrelugne, 2019; Mehran, 2011 ; Tarquinio, 2017). La synthèse des approches qui ont été développées au cours des siècles, aussi bien en psychologie qu'en médecine générale, en philosophie et dans tous les domaines, nous incite ainsi à dépasser une compréhension « hyper » spécialisée pour aller vers une compréhension plus globale de l'humanité. L'évolution scientifique et les politiques publiques conduisent, aujourd'hui, à dépasser les spécialisations pour aller vers des approches intégratives plus globales. Nous allons alors d'un pôle vers un autre, de l'hyperspécifique vers le pluridisciplinaire et le global (Kramer et Ragama, 2015; Silvestre et Tarquinio, 2021 ; décret n°2007-877 du 14 mai 2007).

Ainsi, l'anthropologie philosophique apporte une distance et délimite un cadre pour les psychologues, dans leurs postures de clinicien et de chercheur. Nous comprenons les approches psychothérapeutiques intégratives comme une indication de cela. De cette mise en perspective, les thèmes existentiels de temps et de rythme, tout comme l'ambivalence, prennent leur dimension universelle et dépassent le phénomène d'addiction ou même l'approche existentielle. Ils nous renvoient à des enjeux propres à l'Humain. De plus, le constat de dépendance existentielle que l'Homme a envers l'environnement introduit également à deux autres thèmes communs aux humanités et tout aussi fondamentaux. Il s'agit de la notion d'équilibre dans l'existence qui implique la question de la transition, de la métamorphose permettant le passage d'un état à un autre. Le rapport à l'autorité présenté par De Quincey met ces enjeux en exergue. Il recherche sa place, un juste milieu entre des extrêmes, entre la fuite systématique et l'oppression tyrannique. Et la solution se trouverait dans sa capacité à transiter d'un état à l'autre, sa capacité de pivotement. Ainsi, de par leur nature universelle, transthéorique, indéterminée et ouverte, ces différents thèmes fournissent une grille de lecture flexible à tout chercheur/clinicien.

En outre, l'anthropologie négative met en perspective notre compréhension de la psychothérapie. Cette dernière serait également une approche négative, dans le sens où c'est à partir des défaillances ou des altérations du patient que nous l'accompagnons vers une réappropriation de sa manière d'être, vers une existence plus éclairée et libre. La problématique qui motive sa demande serait ainsi l'occasion du changement. La mise au jour des thèmes, comme la temporalité et la rythmicité, permettrait au thérapeute d'être au plus près du vécu du patient. Pour le chercheur, elle ouvrirait à un vaste champ d'investigation, allant de l'approfondissement de la réflexion philosophique, à la mise en place de protocoles expérimentaux opérationnels pour étudier, par exemple, les déterminants du passage à l'action dans l'ambivalence. Ces efforts de recherche permettront aux cliniciens d'avoir des points de repère pour leur pratique et ainsi d'appréhender la relation thérapeutique dans une posture alliant intelligence conceptuelle et intelligence instinctive, ce que Bergson nomme l'intuition (Bergson, 1907).

CONCLUSION

Il y a plus de deux cents ans, après de multiples tentatives, un homme régla sa problématique d'addiction à l'opium. Nous avons alors approché son œuvre dans une perspective existentielle pour découvrir sa manière de résoudre ce problème. Nous avons compris que son émancipation, sa libération du « joug de l'opium » impliquait davantage d'enjeux que la seule relation au *pharmakon*. Que ce soit dans son sommeil ou lorsqu'il était éveillé, les dissymétries relationnelles sont apparues comme la problématique majeure de son cheminement. Il décrit une tendance naturelle à la fuite face aux impasses vécues dans les rapports de force sociaux. Et quand la fuite physique ne fut plus une solution envisageable – avec l'apparition des douleurs physiques – il usa de l'opium pour s'évader ou composer avec sa réalité ambiante. « L'autorité » de son corps fut telle qu'elle le contraignit à un travail d'introspection, qui nous parvient sous forme de confessions. Dans ses « Confessions », il se réapproprie son histoire et traverse finalement ses périodes de crise en faisant le deuil d'un plaisir total. En intégrant le fait qu'il est limité et fondamentalement dépendant, il aurait accepté d'en passer par une certaine souffrance pour faire à nouveau l'expérience du bonheur. Dans ce mouvement, il semble qu'il soit également parvenu à être de nouveau inscrit dans une forme de succession, il était réintégré socialement. Entre sentiment d'oppression tyrannique et liberté téméraire, De Quincey dit avoir trouvé sa place dans ce monde fait de dissymétries relationnelles. Il est parvenu à effectuer un pivotement, à relier ces extrêmes au cours de son existence. Cette évolution le conduisit à l'émancipation, vers une liberté sociale représentative d'un équilibre entre plaisir et souffrance.

Son addiction à l'opium prend ce sens existentiel par l'exploration de sa temporalité et de sa rythmicité. Ces deux thèmes permirent de mettre en perspective sa manière d'être et offrirent une voie d'accès inédite à son monde vécu. Dans son rapport au temps, c'est-à-dire la manière dont il reste marqué par certains événements et dont il vit le présent et appréhende l'avenir, c'est un versant inexploré de son intériorité qui s'est dévoilée. Nous avons découvert des impasses relationnelles irrésolues et une tendance à la passivité. De plus, sa temporalité nous est apparue sous une forme rythmique bien spécifique, dans des répétitions. Les périodes de crise se succédaient et c'est au terme du cheminement confessionnel qu'il parvint, selon ses dires, à les franchir. Son existence aurait alors pris un nouveau rythme, un flux dans lequel les répétitions étaient vécues différemment, car elles n'étaient plus synonymes de rechute, mais d'évolution.

Au-delà de cette compréhension, ce travail de recherche nous interroge sur le rapport entre l'herméneutique littéraire et la pratique clinique. Étant donné le nombre important de points communs trouvés entre les limites méthodologiques et celles de notre pratique, il semble que l'exploration de ces enjeux permettra d'identifier plus clairement ce qui semble être une posture à la fois clinique et de recherche. Le constat de l'ambivalence, commun dans les prises en charge en addictologie, place le chercheur comme le clinicien et son patient dans des impasses. Or, à l'image de De Quincey, il semble que ce soit l'évolution de sa posture, de sa manière de comprendre et envisager sa relation au monde qui lui ait permis de transiter, d'être émancipé.

C'est d'ailleurs cette remarque qui nous a introduits à l'anthropologie philosophique. Cette dernière permet de recontextualiser la démarche de recherche et la psychologie en général. Elle apporte un sens, une situation, à cette recherche et la place au cœur de la dynamique actuelle de reconsidération plurifactorielle de la psychologie. Toutes les recherches, qu'elles soient d'orientations psychanalytique, systémique, cognitive ou autre, orientent vers une compréhension complexe, multifactorielle de la psyché et de la personne en général. Elles font cela, car l'être humain est à la fois multifactoriel et unité. À l'image de l'humanité qui est multiple et une. En partant de la vulnérabilité de Thomas De Quincey et avec le concours des auteurs cités au sein des différentes parties, nous avons exploré les profondeurs de son intimité et, dans le même temps, nous avons dépassé nos différences culturelles et générationnelles, au-delà de l'altérité dans l'unité anthropologique des êtres humains. Par les thèmes de dépendance, de temps, de rythme, d'équilibre et de transition existentielle, nous sommes au plus près de l'humanité. Voilà ce que montre l'anthropologie et ce que nous découvrons dans ce travail.

Ainsi, l'herméneutique de cette œuvre a un triple apport. Tout d'abord, elle nous a permis d'élargir le sens de l'ambivalence des patients vivants des impasses existentielles. Les difficultés à changer de comportement éprouvées et dépassées par De Quincey sont des pistes de réflexion pour accompagner nos usagers dans leurs propres dilemmes. Car comme le mangeur d'opium anglais, ils sont dans des impasses relationnelles avec l'environnement et dans leur corps propre.

Le second apport concerne les thèmes anthropologiques identifiés. La temporalité incarnée de De Quincey, saisie dans son devenir, nous a permis d'interpréter autrement son existence. Par sa temporalité et sa rythmicité, nous avons eu un accès privilégié à la compréhension de sa manière d'être. Ceci permet également de confirmer et préciser le fait que l'être humain est un être-au-monde, c'est-à-dire qu'il est

fondamentalement dépendant. L'addiction représente alors une forme de déplacement de la dépendance fondamentale non acceptée par De Quincey vers une conduite addictive. Et la psychologie, du fait de cette dépendance originelle, sera comprise dans un sens existentiel. Ainsi, ces éléments représentent une base initiale qui ouvre à tout un champ de recherches cliniques et théoriques. Il pourra par exemple y avoir une série d'études consacrées à la compréhension des différentes pathologies psychiatriques suivant ces thèmes de temporalité et rythmicité. Inversement, il sera intéressant de voir ce qu'une anthropologie philosophique d'autres troubles pourra apporter à la compréhension de l'Homme et ainsi de l'addiction. Nous pourrions également associer ce travail à des travaux d'autres orientations, comme les approches cognitives ou neurobiologiques. Cela afin d'explorer ces thèmes dans des perspectives différentes. Ce travail permettra de les éprouver et aussi d'apporter un nouvel allant à ces secteurs de recherche en explorant d'autres types de causalités et de médiations. Concernant la prise en charge des citoyens souffrant d'addiction, des sensibilisations et des formations pourront être faites auprès des soignants, des politiques, des magistrats et des forces de l'ordre. Cela leur offrira la possibilité d'ajuster leurs comportements et jugements à la lumière de cette compréhension relationnelle de la pathologie. Des protocoles pourront être mis en place avec, par exemple le modèle de théâtre forum développé par Augusto Boal (1989; 2020; Kina et al. 2017) et qui vise à faire évoluer les représentations, les attitudes et les compétences relationnelles.

Ce double constat conduit à problématiser l'apport de la méthodologie, qui pourra être une assise pour la posture du psychologue. L'herméneutique sera alors appréhendée à la fois comme posture clinique et comme posture de recherche. Ce modèle de dialogue cherchant l'authenticité transcende la tâche à accomplir et oriente vers la liberté. De même que pour De Quincey, l'émancipation du psychologue viendrait alors de la posture. Plus conscient des limites et possibilités de l'existence nous serons plus libres. Par la posture, un accès à la liberté s'ouvre, car elle permet de franchir les impasses, de traverser les événements critiques de manière autonome. C'est dans cette posture que nous avons saisi des correspondances entre différentes approches théoriques et dégagé des thèmes communs aux humanités. La conscience de cette posture constituera alors une force pour situer notre pensée et l'apport qu'elle peut avoir pour la psychologie. Cela ouvre à un dialogue autour de la psychologie en tant que science humaine à la recherche d'une éthique clinique (Ibarruthy, 2013). L'ensemble de ce développement constitue ainsi une assise pour rencontrer son prochain qui souffre. C'est une compréhension de l'homme fondatrice de toute notre future approche de la psychologie.

Oui, elles étaient bien aveugles, les impulsions de mon cœur ; aujourd'hui, le vent les a dispersées ; mais je me dis qu'elles annonçaient peut-être une époque plus éloignée et qu'elles peuvent encore se justifier et se voir autrement interprétées [...] (De Quincey, 1964, p. 169)

BIBLIOGRAPHIE

- (2016). Les liens étroits entre la psychothérapie et le dévoilement du thérapeute. *Actualités en analyse transactionnelle*, 153, 83-98. <https://doi.org/10.3917/aatc.153.0083>
- Agence Nationale d'Accréditation et d'Evaluation en Santé (1998, avril). Modalités de sevrage chez les toxicomanes dépendant des opiacés. *Conférence de consensus présentée au Sénat*, Palais du Luxembourg.
- Alcon Andrades B, Tordo F (2023). Jeu de rôle en ligne : un espace de narrativité inscrit dans la mise en scène de soi et de la famille. *Evolution Psychiatrique*, 88, le 16 mai 2023, <https://doi.org/10.1016/j.evopsy.2023.02.001>.
- American Psychiatric Association, (2013). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (5th ed.).
- Bachelard, G. (1957). *La poétique de l'espace* [édition 3, 1961]. P.U.F.
- Bachelard, G. (1963). *Dialectique de la durée* (2° tirage de la nouvelle édition), paru en 1950. P.U.F.
- Ballon, N. (2013). Prévalence et particularités sémiologiques du trouble de déficit de l'attention/hyperactivité (TDA/H) dans différentes formes d'addiction : cocaïne, opiacés et trouble du comportement alimentaire. *European Psychiatry*, 28S, 1–10.
- Balzani, C., Naudin, J., Vion-Dury, J. (2014). Phénoménologie expérientielle de l'écoute musicale en psychiatrie. *Annales Médico-Psychologiques*, 172, 524–529.
- Battaglia, N., Bruchon-Schweitzer, M., Décamps, G. (2010). Introduction. Esquisse d'une approche intégrative du concept d'addiction : regards croisés. *Psychologie Française*, 55, 261–277.
- Baudelaire, C. (1966). *Les fleurs du mal suivi de les paradis artificiels*, exemplaire A*n°3645. Les éditions de la renaissance.
- Bensimon, F. (2001). La culture populaire au Royaume-Uni, 1800-1914. *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 5 (no48-4bis), 75-91.
- Bergson, H. (1907). *L'évolution créatrice* (1959, 86e édition). P.U.F.
- Bergson, H. (1896). *Matière et mémoire, essai sur la relation du corps à l'esprit* (Éditeur scientifique : Camille Riquier, Frédéric Worms, 2012, 9° édition). P.U.F.
- Bertrand, S., Thiboutot, C. (2012). Les racines oubliées de la psychothérapie. Rencontre entre Binswanger, Ricœur et Gadamer autour de Freud et de l'herméneutique. *Revue Québécoise de Psychologie*, 33(2), 123-144.
- Binswanger L. (1956). Réflexion sur le temps et l'éthique. (A propos de l'œuvre de Marcel Proust). *L'Evolution Psychiatrique*, 1, 37-44.

- Binswanger, L. (1958). Importance et signification de l'analyse existentielle de Martin Heidegger pour l'accèsion de la psychiatrie à la compréhension d'elle-même. In, *Introduction à l'analyse existentielle*, 1971, Minuit.
- Binswanger, L. (1971). *Introduction à l'analyse existentielle* (Trad. J. Verdeaux, R. Kuhn). Minuit.
- Binswanger, L. (1987). *Mélancolie et manie, études phénoménologiques* (Trad. J.M. Azorin, Y. Totoyan, revue A. Tatossian). P.U.F.
- Binswanger, L. (2019). *Le cas Suzanne Urban, une étude sur la schizophrénie* (Trad. J. Verdeaux). Allia.
- Binswanger, L. (2012). *Rêve et existence* (Trad. F. Dastur). Librairie des philosophes, Vrin.
- Binswanger, L. (2016a). *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie* (Trad. C. Abettan). Librairie des philosophes, Vrin.
- Binswanger, L., Freud, S. (1995). *Correspondance 1908-1938* (Trad. R. Menahem, M. Strauss). Vie quotidienne, Calmann-Lévy.
- Binswanger, L. (2016b). *Le cas Ellen West* (Trad. P. Veysset). Gallimard.
- Blumenberg, H. (2011). *Description de l'Homme* (Trad. D. Trierweiler). Cerf.
- Boal, A. (1989). *Juegos para actores y no actores* [Games for actors and non-actors]. Barcelona, Spain: Alba Editorial.
- Boal, A., & McBride, M. O. L. (2020). Theatre of the Oppressed. In *The Applied Theatre Reader* (pp. 134-140). Routledge.
- Bodnar, R. J. (2018). Endogenous Opiates and Behavior: 2016. *Peptides*, 101, 167–212.
- Bonnet, N. (2017). État des lieux de la consommation des opiacés et offre de soins. *Actualités Pharmaceutiques*, 569, 18-22.
- Brogowski, L. (1997). *Dilthey conscience et histoire*. P.U.F.
- Bruchon-Schweitzer M. (2002). *Psychologie de la santé. Modèles, concepts et méthodes*. Dunod.
- Cacciali J.-L. (2016). L'addiction serait-elle devenue une nouvelle norme de notre économie psychique ? *Journal Français de Psychiatrie*, 1, 43, p. 22-26. DOI 10.3917/jfp.043.0022
- Canguilhem, G. (1998). *Le normal et le pathologique*. P.U.F. Quadrige.
- Cantin-Brault, A. (2012). Le Logos héraclitéen : l'obscurité de l'ambivalence entre détermination et indétermination. *Laval Théologique et Philosophique*, 68(2), 359–378. doi : <https://doi.org/10.7202/1013426ar>
- Castillo, M. (2013). Le courage qui vient. *Inflexions*, 22, 35-42. <https://doi.org/10.3917/infle.022.0035>
- Catteeuw, M. (2001). L'approche psychodynamique des addictions : réflexions épistémologiques et implications méthodologiques. *L'Evolution Psychiatrique*, 67, 312-325.

- Chabert, C. (2020). Entretien avec Catherine Chabert : méthode transmission et formation. Plaidoyer pour une approche théorico-clinique. *L'Evolution Psychiatrique*, 85, 91–99.
- Chassaing, J. (2012). Drogue et langage. Du corps et de la langue. *Psychotropes*, 18, 23-32. <https://doi.org/10.3917/psyt.182.0023>
- Colbeaux, C. (2016). L'addiction commune. *Journal Français de Psychiatrie*, 1, 43, 34-38. DOI 10.3917/jfp.043.0034
- Courty1y, P., Authier, N. (2012). Douleur chez les patients dépendants aux opiacés. *Presse Med*, 41, 1221–1225.
- De Quincey, T. (1964). *Confession d'un mangeur d'opium anglais*, (Trad. Moreux F.). Aubier Montaigne, collection bilingue, Version original, Confessions of an English Opium-Eater, 1821), Sillage.
- De Visscher, J. (2016). *Figures de l'hospitalité, conférences de Montréal*. Nota Bene.
- Décamps, G., Scroccaro, N. & Battaglia, N. (2009). Stratégies de coping, activités compensatoires et rechutes chez les alcooliques abstinents. *Annales Médico-Psychologiques*, 167, 491-496.
- Décamps, G., Battaglia, N. & Idier, L. (2010). Elaboration du questionnaire de mesure de l'intensité des conduites addictives (QMICA) : Evaluation des addictions et co-addictions avec et sans substances. *Psychologie Française*, 55, 279-294.
- Dematteis, M., Pennel, L. (2018). Du produit à la fonction : soins complexes en addictologie par une approche dimensionnelle fonctionnelle. *Annales Médico-Psychologiques*, 176, 758–765.
- Demazeux, S. (2013). L'échec du DSM-5, ou la victoire du principe de conservatisme. *L'Information Psychiatrique*, 4, 89, 295-302.
- Descartes, R. (1641). *Méditations métaphysiques*, 2011. GF Flammarion.
- Dewitte, B. (2006). L'expérience de la rencontre avec le bébé à risque dysharmonique : la déliaison émotion–perception–représentation. *Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence*, 54, 202–206.
- Doutrelugne, Y. (2019). *Thérapies brèves plurielles : principes et outils pratiques*. Elsevier Masson.
- Dupouy, R. (1912). *Les opiomanes, mangeurs, buveurs et fumeurs d'opium*. Félix Alcan.
- Ebbinghaus, H. (1908). *Psychology an elementary text-book* (Trad. M. Meyer). D.C. Heath & co.
- Escoubas, E. (2012/01). *De la création, Penser l'art et la folie avec Henri Maldiney (essai sur le « pathique », le « pathologique » et le « pathétique »)*. Communication présentée aux journées d'étude du cycle raison, folie, déraisons, Lille.
- Escoubas, E. (2014). *Homo pictor – Du sentir à l'œuvre. Dans maldiney une singulière présence*, encre marine p. 87-101.
- Estingoy, P. (2017). Les impasses de la psychiatrie à travers le cinéma : Mommy, Vol au-dessus d'un nid de coucou, Shutter Island. *Annales Médico-Psychologiques*, 175, 62–65.

- FondsRicoeur, (2016, 11 mars). *Paul Ricoeur : Conférence « L'imagination et la règle », 1994* [Vidéo en ligne]. Repéré à <https://www.youtube.com/watch?v=PmSmSjZn9e4>
- Freud, S. (1900). *L'interprétation du rêve* (Trad. J. Altounian, P. Cotet, R. Lainé, A. Rauzy, F. Robert, 2013). P.U.F.
- Gadamer, H.-G. (1960). *Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (Trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio). Seuil.
- Gadamer, H.-G. (1998). *Philosophie de la santé* (Trad. M. Dautrey). Grasset & Fasquelle et Mollat.
- Gantheret, F. (1986). « La haine en son principe : l'amour de la haine ». *Revue Française de Psychanalyse, printemps*, 63-73.
- Garrau, M. & Le Goff, A. (2010). Les représentations sociales de la dépendance. Dans : , M. Garrau & A. Le Goff (Dir). *Care, justice et dépendance: Introduction aux théories du care* (pp. 11-38). P.U.F.
- Gondard, E. (2017). La temporalité toxicomane : du discours à l'identité sociale. *Sociétés*, 4, 138, 41-52.
- Gouvernement du Canada (2019). *Substance Use and Addictions Program: Contribution funding*. Repéré à <https://www.canada.ca/en/health-canada/services/substance-use/canadian-drugs-substances-strategy/funding/substance-use-addictions-program.html#a1>
- Guo L., Winzer T., Yang X., Li Y., Ning Z., He Z., Teodor R., Ye K. (2018). The opium poppy genome and morphinan production. *Science*, 362 (6412), 343-347.
- Gratton, E. (2021). La figure paternelle en psychanalyse: Un effacement institutionnel au profit d'une implication relationnelle ?. *Revue des Politiques Sociales et Familiales*, 139-140, 79-88. Le 19 mai 2023, <https://doi.org/10.3917/rpsf.139.0079>
- Grondin, J. (2005). La fusion des horizons, La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus? *Archives de Philosophie*, 3, 68, 401-418.
- Hadot, P. (2002). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Albin Michel.
- Hagan, L., Guilmette, T. (2015). DSM-5: Challenging diagnostic testimony. *International Journal of Law and Psychiatry*, 42-43, 128-134.
- Har, A., Escauta, A. et Phan O. (2020). L'expérience d'une équipe de liaison en addictologie pour adolescents en établissement soin/étude. *Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence*, 68, 175-184.
- Heidegger, M. (1927). *Être et Temps*. (Trad. F. Vezin, 1986), Gallimard.
- Héraclite, (1986). *Les fragments* (traduction M. Conche, éd. 5, 2011). P.U.F.
- Hobsbawm, E. (1962). En Angleterre : révolution industrielle et vie matérielle des classes populaires. *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 6, 1047-1061.
- Hoeller, K. (1986). An introduction to existential psychology and psychiatry. *Review of Existential Psychology & Psychiatry, Vol. Spec. 20 (1-3)*, 3-19.

- Homère, (1989). *Odyssée* (Trad. Leconte de Lisle). Presses pocket.
- Horn, K. (2011). *In a new view: Theorizing addiction and identity in Thomas De Quincey, Sylvia Plath and Tupac Shakur* (Docteur de l'Université de Tufts, Medford).
- Husserl, E. (1964). *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (trad. H. Dussort. 6^e édition, 3^e tirage, 2013). P.U.F.
- Husserl, E. (1976). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [Hua VI, 1954] (trad. G. GRANEL). Gallimard.
- Husserl, E. (1931). *Méditations cartésiennes* (Trad. G. Peiffer, E. Lévinas, 2008). Vrin.
- Ibarruthy, F. (2013). *Alliance thérapeutique et éthique, l'approche du psychologue en milieu pédiatrique* [mémoire de Master inédit]. Université Michel Montaigne Bordeaux 3.
- Jager, B. (1971). Horizontality and verticality. A phenomenological exploration into lived space. In, *Duquesne Studies in Phenomenological Psychology*, Giorgi, A., Fisher, W., Von Eckartsberg, R.V., 1971, Duquesne University Press, 212-235.
- Jager, B. (1989). About desire and satisfaction. *Journal of Phenomenological Psychology*, 20(2), p.145-150.
- Jager, B. (1990). On marks and masks: Therapist and masters. *Journal of Phenomenological Psychology*, 21(2), p.165-179.
- Jager, B. (1996). The obstacle and the threshold: Two fundamental metaphors governing the natural and the human sciences. *Journal of Phenomenological Psychology*, 27(1).
- Jager, B. (1997). Concerning the festive and the mundane: A phenomenological exploration of lived time. *Journal of Phenomenological Psychology*, 28(2), 196-234.
- Jager, B. (2013). Psychology as an art and as a science : A reflection on the myth of Prometheus. *The Humanistic Psychologist*, 41, 261-284.
- Joli, A. (2008). La question du corps, Husserl et Binswanger. *L'Évolution Psychiatrique*, 73, 255–271.
- Joli, A. (2015, 03). *Minkowski : Le temps vécu, Livre I, chap. 1, 2, 3*. Communication présentée au séminaire Philosophie et psychiatrie, Bordeaux CHP Charles Perrens.
- Joli, A. (2016, 11). *Les approches phénoménologiques de la rencontre clinique : Philosophie, éthique et psychopathologie*. Communication présentée à la Journée "La rencontre clinique", Libourne.
- Joli, A. (2020). Phénoménologie et psychiatrie, le continuum anthropologique. In, *Herméneutique et Métaphysique, une articulation renouvelée?* Direction J. Grondin, 2020, Revue Le cercle Herméneutique, 34-35, Vrin, 137-152.
- Josse, É. & Lapcevic, S. (2022). Les thérapies du traumatisme psychique à la lumière des neurosciences. Reconsolidation de la mémoire et nouveau paradigme du processus thérapeutique. *Hegel*, 3, 187-198. <https://doi.org/10.3917/heg.123.0187>

- Kalant, H. (2009). What neurobiology cannot tell us about addiction. *Addiction*, 105, 780–789.
- Kina, V. J., & Fernandes, K. C. (2017). Augusto Boal's Theatre of the oppressed: democratising art for social transformation. *Critical and Radical Social Work*, 5(2), 241-252.
- Koleck, M. Bruchon-Schweitzer, M., Bourgeois M.L., (2003). Stress et coping : un modèle intégratif en psychologie de la santé. *Annales Médico Psychologiques*, 161, 809–815.
- Kramer, U., Ragama, E. (2015). 8 Perspectives – Vers une approche spécifique et intégrative. *La Psychothérapie Centrée sur les Emotions*, 221-228, Elsevier Masson.
- Lefebvre, H. (1992). *Éléments de rythmanalyse, introduction à la connaissance des rythmes*. Syllepse.
- Levinas, E. (2001). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin.
- Le Poulichet, S. (2005). L'informe temporel: s'anéantir pour exister. *Recherches en Psychanalyse*, 1 (3), 21-29.
- Le Poulichet, S. (2011). L'addiction est un traitement de substitution. *L'Évolution Psychiatrique*, 76, 485-491.
- Lochot, C. (2014). *L'ironie dans l'œuvre de Thomas De Quincey* (Docteur de l'Université de Bourgogne, Dijon).
- Loonis, E. (2007). Psychologie hédonique et addictions : émotions, cognitions et personnalité. *E-Journal of Hedonology*, 7, 84-111.
- Loonis, E., Peele, S., (2000). Une approche psychosociale des addictions toujours d'actualité. *Bulletin de Psychologie*, 53(2), 215–224.
- Madioni, F. (1998). *Le temps et la psychose*. L'Harmattan.
- Mairesse, Y. (2007). Enjeux et risques du dévoilement. *Gestalt*, 33, 95-108. <https://doi.org/10.3917/gest.033.0095>
- Maleval, J.C. (2003). Limites et dangers des DSM. *L'Évolution Psychiatrique*, 68, 1, 39-61.
- Maldiney, H. (1973). *Regard Parole Espace*. L'âge d'homme.
- Maldiney, H. (2001). Existence : crise et création. In, *Maldiney : une singulière présence*, 2014, Encre marine : Les belles lettres.
- Marty, F. (2020). Les psychologues et leur formation. *L'Évolution Psychiatrique*, 85, 23–31.
- Massant, V., Libois, C., Philippot, P. (2022). Évaluation du sommeil, des réactions émotionnelles et des addictions en milieu hospitalier et universitaire au terme d'une année de pandémie. *Médecine du Sommeil*, 19, 1, 33.
- Mehran, F. (2011). *Traitement du trouble de la personnalité borderline : thérapie cognitive émotionnelle*, 2^e édition. Elsevier Masson.
- Mellier, D. (2007). La narration entre observation et historicisation, l'apport de la clinique du nourrisson. *Annales Médico Psychologiques*, 165, 478–484.

- Menecier P., Fernandez L., Plattier S., Ploton L., (2018). L'alcoolisme est-il toujours une maladie au XXI^e siècle ? *Annales Médico-Psychologiques*, 176, 42–47.
- Mengin, A., Allé, M.C., Rolling, J., Ligier, F., Schroder, C., Lalanne, L., Berna, F., Jardri, R., Vaiva, G., Geoffroy, P.A., Brunault, P., Thibaut, F., Chevance, A., Giersch, A. (2020). Conséquences psychopathologiques du confinement. *L'Encéphale*, 46, 43–52.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*, édition de 2004. Gallimard.
- MILD&CA (2018). *Plan national de mobilisation contre les addictions 2018-2022*. Repéré à <https://www.drogues.gouv.fr/la-mildeca/le-plan-gouvernemental/mobilisation-2018-2022>
- Minkowski, E. (1933). *Le temps vécu*. 3^e édition, 2013. P.U.F.
- Misrahi, R. (1959). Le rêve et l'existence : selon M. Binswanger. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 64, 1, 96-106. Repéré à : <http://www.jstor.org/stable/40900289>
- Moosavyzadeh, A., Ghaffari, F., Mosavat, S. H., Zargaran, A., Mokri, A., Faghihzadeh, S., Naseri, M. (2018). The medieval Persian manuscript of Afyunieh: the first individual treatise on the opium and addiction in history. *Journal of Integrative Medicine*, 16, 77–83.
- Ovide, (1966). *Les metamorphoses, tome III* (4^e éd.; trad. G. Lafaye). Les belles lettres.
- Plantade-Gipch A., (2017). Former les futurs psychothérapeutes à la relation : la réflexion-en-action dans l'alliance thérapeutique. *Pratiques Psychologiques*, 23, 217–231.
- Pavlov, I. P. (1927). *Conditioned reflexes*. Routledge and Kegan Paul.
- Pélicier, Y. (2013). Introduction, vivre le temps: Eugène Minkowski. In Minkowski, 1933, *Le temps vécu*, (3^e édition, 2013). P.U.F.
- Pinna, C., Paulin, P., Védie C. (2004). La « mélancolie » d'un mangeur d'opium anglais, Thomas De Quincey (1785-1859). *Annales Médico Psychologiques*, 162, 749–754.
- Pontarotti, G. (2020). La distinction entre l'inné et l'acquis a-t-elle encore un sens ? *Apprendre*, 35-48.
- Ricoeur, P. (1983). *Temps et récit, 1. L'intrigue et le récit historique*. Points essai.
- Ricoeur, P. (1985). *Temps et récit, 3. Le temps raconté*. Seuil.
- Ricoeur, P. (01, 1992). *La souffrance n'est pas la douleur*. Communication présentée au colloque Le psychiatre devant la souffrance, Brest.
- Ricoeur, P. (2013). *Cinq études herméneutiques*. Labor et Fides.
- Saffroy, R., Benyamina, A., Pham P., Marill C., Karila, K., Reffas, M., Debuire, B., Reynaud, M., Lemoine, A. (2008). Protective effect against alcohol dependence of the thermolabile variant of MTHFR. *Drug and Alcohol Dependence*, 96, 30–36.

- Santé et services sociaux Québec (2020). *Dépendances (alcool, drogues, jeu)*. Repéré à <https://www.msss.gouv.qc.ca/professionnels/alcool-drogues-jeu/dependances/>
- Sartre, J.-P. (2012). *La Transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique, introduction, notes et appendices*. par S. Le Bon, Vrin.
- Sauvanet, P. (1999). *Le rythme grec d'Héraclite à Aristote*. P.U.F.
- Sauvanet, P. (2014). La question du rythme dans l'œuvre d'Henri Maldiney. in, *Maldiney une singulière présence*, Encre marine p. 169-187.
- Silvestre, M., Tarquinio, C.L. (2021). Thérapie familiale systémique et thérapie EMDR : une approche intégrative. *European Journal of Trauma & Dissociation*, 5, 100196.
- Singaïni, E. J.-D. (2013). *La rencontre thérapeutique avec l'alcoolique*. L'Harmattan.
- Straus, E. (1989). *Du sens des sens, contribution à l'étude des fondements de la psychologie* (Traduit par J.-P. Legrand). Million.
- Taminiaux, J. (1956). De Bergson à la phénoménologie existentielle. *Revue Philosophique de Louvain*, 41, 26-85.
- Tarquinio, C. (2017). A propos de l'ouvrage « Psychothérapie des Traumatismes Complexes : une approche intégrative basée sur la théorie des états du moi et des techniques hypno-imaginative » d'Olivier Piedfort-Marin et Luise Reddemann. *European Journal of Trauma & Dissociation*, 1, 143–145.
- Tellenbach, H. (1979). *La mélancolie* (Trad. L. Claude, D. Macher, A. de Saint-Sauveur, C. Rogowski). P.U.F.
- Tissot, S.-A. (1763). *Avis au peuple sur sa santé ou traité des maladies les plus fréquentes*. Aux dépens de P. Fa. Didot Le Jeune.
- Trevarthen, C. (1993). The function of motion in early infant communication. *New Perspectives in Early Infant Communication Development*. Routledge.
- Van Kaam, A. (1968). Addiction and existence. *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 8, 54-64.
- Van Kernebeek, M.W., Vorspan, F., Crunelle, C.L., Van den Brink, W., Dom, G., Moggi, F., Konstenius, M., Franck, J., Levin, F.R., Van de Glin, G., Ramos-Quiroga, J., Demetrovics, Z., Coetzee, C., Luderer, M., Schellekens, A., ICASA consensus group, Matthys, F., Ickick, R. (2022). Consensus international sur le dépistage, le diagnostic et le traitement des patients avec troubles de l'usage de substances en cas de comorbidité avec un trouble du déficit de l'attention avec ou sans hyperactivité. *Toxicologie Analytique et Clinique*, doi, 10.1016/j.toxac.2022.02.001
- Varescon, I. (2009). *Les addictions comportementales : aspects cliniques et psychopathologiques*. Mardaga.
- Von Weizsäcker, V. (1958). *Le cycle de la structure (der Gestaltkreis)* (traduit par M. Foucault et D. Rocher). Desclée de Brouwer.
- Whooley, O. (2016). Measuring mental disorders: The failed commensuration project of DSM-5. *Social Science & Medicine*, 166, 33-40.

Yalom, I. (2002). *The gift of therapy. An open letter to a new generation of therapists and their patients.* (Revised and updated edition). Piatkus.

Zilberman, N., Yadid, G., Efrati, Y., Neumark, Y., Rassovsky, Y. (2018). Personality profiles of substance and behavioral addictions, *Addictive Behaviors, 8*.