

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

École de philosophie

Faculté de philosophie, arts et lettres



AUTHENTICITE ET PRESOMPTION DANS L'ANTHROPOLOGIE DE
LUDWIG BINSWANGER

Mémoire présenté en vue de l'obtention
du grade de **master en philosophie**

sous la direction du P^r Raphaël Gély

par Gábor Tverdota

Année académique 2009-2010

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

École de philosophie

Faculté de philosophie, arts et lettres



AUTHENTICITE ET PRESOMPTION DANS L'ANTHROPOLOGIE DE
LUDWIG BINSWANGER

Mémoire présenté en vue de l'obtention
du grade de **master en philosophie**

sous la direction du P^r Raphaël Gély

par Gábor Tverdota

Année académique 2009-2010

REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont à mon promoteur, M. Raphaël Gély, pour la patience et la confiance qu'il m'a témoignées durant la rédaction de ce mémoire, ainsi que pour ses précieuses remarques et suggestions.

Je tiens à remercier Délia Popa de son soutien et de son aide inestimables sans lesquels je n'aurais pas pu accomplir ce travail.

Je voudrais aussi remercier les organisateurs de l'Atelier de Phénoménologie CPSA « Temporalité, passivité, ipséité » – extrêmement stimulant pour mon travail –, Délia Popa et Grégori Jean, ainsi que les participants de l'atelier.

Enfin, mais pas dernièrement, je voudrais témoigner ma gratitude envers tous ceux qui m'ont soutenu pendant les deux années du Master Erasmus Mundus : mes parents, mes collègues, mes professeurs, et mes amis.

« – Était-il du genre à toujours hausser le niveau, viser plus haut ? À s'élever dans les airs, jusqu'au moment où il s'est aperçu qu'il était allé trop loin ?

Il a écarté ses mains dans les poches de son manteau, il a répondu en regardant autour de lui :

– Il avait un esprit ludique, cela pourrait être ce que vous appelez « viser plus haut ». Il ne s'attardait pas sur les choses et c'était aussi très beau : une forme d'humanité, d'humilité, au sens positif cette fois. Il ne s'en serait pas vanté, même en lui-même, incontestablement. Mais plus par un esprit ludique, que par une volonté de dépassement... Vous me direz : tout refus de s'arrêter est un dépassement. Mais c'est différent, en fait. Il n'avait pas le sens de la progression dialectique, à la Goethe. Il changeait souvent de peau et c'est en cela que consistait son incapacité de réaliser quoi que ce soit ; il oubliait ce qu'il avait fait, non pas parce qu'il voulait dépasser, mais parce qu'il laissait tomber... »

(Daniel Del Giudice, *Le stade de Wimbledon*)¹

« La cime sur laquelle j'aimais au mieux à m'asseoir, ce n'est point la hauteur souveraine où l'on s'installe comme un roi sur un trône pour contempler à ses pieds les royaumes étendus. Je me sentais plus heureux sur le sommet secondaire dont mon regard pouvait à la fois descendre sur des pentes plus basses, puis remonter, d'arête en arête vers les parois supérieures et à la pointe baignée dans le ciel bleu. Là, sans avoir à réprimer ce mouvement d'orgueil que j'aurais ressenti malgré moi sur le point culminant de la montagne, je savourais le plaisir de satisfaire complètement mes regards à la vue de ce que neiges, rochers, forêts et pâturages m'offraient de beau. Je planais à mi-hauteur, entre les deux zones de la terre et du ciel, et je me sentais libre sans être isolé. Nulle part un plus doux sentiment de paix ne pénétrait mon cœur. »

(Elisée Reclus, *Histoire d'une montagne*)²

¹ Daniel Del Giudice, *Le stade de Wimbledon*, Paris, Rivages, 1985, p. 42.

² Elisée Reclus, *Histoire d'une montagne*, Paris, Actes Sud/ Babel, 1998, p. 22.

TABLES DES MATIERES

Introduction.....	7
Première partie : « L’infrastructure heideggerienne » de la <i>Daseinsanalyse</i>.....	14
Chapitre 1 : L’importance et la signification de l’analytique existentielle pour la psychiatrie selon Ludwig Binswanger.....	15
Chapitre 2 : Le dévoilement des concepts fondamentaux de la <i>Daseinsanalyse</i> à partir de l’analytique existentielle de <i>Etre et temps</i>	20
2. 1. La méthode phénoménologique de <i>Etre et temps</i>.....	20
2. 2. La tâche de l’analytique existentielle.....	22
2. 3. Etre-au-monde comme structure fondamentale du <i>Dasein</i>.....	25
2. 3. 1. Monde, mondanéité, transcendance.....	26
2. 3. 2. La spatialité du <i>Dasein</i>	31
2. 3. 3. Le « qui » de l’être-au-monde.....	34
2. 3. 4. L’existential de l’être-à.....	39
2. 4. Angoisse et souci.....	45
2. 5. L’existential de la vérité.....	47
2. 6. L’être-pour-la-mort.....	50
2. 7. L’appel de la conscience : authenticité et résolution.....	51
2. 8. La temporalité comme sens ontologique du souci.....	53
Chapitre 3 : Transition vers la seconde partie : le psychiatre-philosophe comme possibilité existentielle d’un être authentique.....	56

Deuxième partie : La <i>Daseinsanalyse</i> en tant que possibilité existentielle de la sollicitude authentique. Le psychiatre-philosophe comme médiateur entre inauthentique, pathologique et authentique.....	60
Chapitre 4 : Les problèmes fondamentaux de l'anthropologie existentielle thématique.....	61
Chapitre 5 : Le monde de l'homme aux idées fuyantes.....	71
5. 1. Le point de départ de l'étude.....	71
5. 2. La spatialité du monde de l'homme aux idées fuyantes.....	72
5. 3. La tonalité du monde de l'homme aux idées fuyantes.....	78
5. 4. La temporalité du monde de l'homme aux idées fuyantes.....	83
5. 5. Les trois formes de l'ipséité: le On-même, le « lui-même », le Soi-même.....	87
Chapitre 6 : Le rêve comme révélateur de l'existence.....	99
6. 1. L'approche daseinsanalytique du rêve.....	99
6. 2. <i>Idios kosmos</i> et <i>koinos kosmos</i> ou présomption et sagacité.....	104
6. 3. La relation psychothérapeutique comme lieu de la sollicitude authentique.....	111
Chapitre 7 : L'homme authentique comme homme normatif.....	117
Conclusion.....	134
Bibliographie.....	139

INTRODUCTION

« Un psychothérapeute est un philosophe qui s'ignore » – c'est ainsi que Paul Jonckheere entame son *Introduction* à l'ouvrage collectif qu'il a édité sous le titre de *Phénoménologie et analyse existentielle*¹. L'auteur ajoute à cette phrase l'explication suivante : « tout en étant dépourvu des connaissances théoriques nécessaires, le thérapeute se trouve cependant confronté dans sa praxis aux questions fondamentales que se pose, de par son essence, la philosophie de tous les temps »². L'idée qui s'exprime à travers cette phrase à première vue surprenante, voire provocante, est qu'il y a toujours, derrière toute psychologie, psychiatrie clinique et psychothérapie, une vision, une image de l'homme et du monde, le plus souvent implicite, ou plutôt inconsciente³. Mais cela suffit-il, de manière aussi générale, pour que les psychothérapeutes soient du même coup qualifiés de *philosophes* ?

En effet, s'il en était ainsi, seraient remplis de philosophes non seulement les facultés de philosophie et les établissements psychiatriques, mais aussi toutes les institutions où les actions des sujets supposent une certaine mise en ordre préalable, une certaine vision du monde (*Weltanschauung*). Or, nous suivons Heidegger dans son pari selon lequel la philosophie en tant que *Weltanschauung* ne serait rien de plus dans ce cas qu'un amas de convictions personnelles systématisées, rassemblant un certain nombre de partisans pour un certain temps, qui à leur tour bâtiront leur propres systèmes, et ainsi de suite. « N'est-on pas alors, dans la philosophie, comme sur une grande foire ? »⁴ La philosophie, si elle est quelque chose, doit être autre chose que cela.

Un autre malentendu à propos de la philosophie, toujours selon Heidegger, est sa représentation comme la théorie d'une pratique qui se baserait sur elle, ou qui du moins la supposerait tacitement. En ce sens, la philosophie n'est pas un type d'activité parmi d'autres : elle n'est ni réflexion sur un état de faits se trouvant être là devant le penseur, ni une invention de lois qui seraient ensuite appliquées. Le « philosopher » est, d'après Heidegger, quelque chose qui *précède* et qui *fonde* toute occupation particulière (telle que la théorie et la pratique) : en tant qu'événement fondamental du *Dasein*, elle est totalement autonome par

¹ Paul Jonckheere, *Introduction. Disparité et convergences. Esquisse des rapports historiques entre phénoménologie, analyse existentielle et psychiatrie* [par la suite, nous citerons ce texte comme « Introduction... »] in Paul Jonckheere (éd.), *Phénoménologie et analyse existentielle*, Bruxelles, De Boeck, 1989, p. 11.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Martin Heidegger, *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 2005, p. 17.

rapport à toutes les activités humaines¹. Pour la philosophie, toute application ne peut venir que trop tard et n'être qu'un malentendu².

Il convient toutefois de mentionner l'autre versant du problème, tel qu'il est exposé par Heidegger. En effet, toutes les mises en garde du penseur allemand contre les malentendus dans lesquels la philosophie peut se fourvoyer ne peuvent suffire lorsque nous sommes en présence de questions philosophiques. La philosophie ne peut, selon Heidegger, échapper à l'*ambiguïté* qui l'accompagne comme son ombre, qui la fait tantôt passer pour une science, tantôt pour une *Weltanschauung*, ayant pour résultat de générer cette même ambiguïté dans la vie même des individus qui se consacrent à des études philosophiques. Cette ambiguïté se diffuse finalement au dehors, dans la production de ces « êtres hybrides », « sans os, sans moelle et exsangues » que sont les traités scientifiques comportant des directives moralisatrices disséminées, ou encore en sens inverse dans des sermons plus ou moins bons, employant des expressions et des formes scientifiques³.

Or, aucun de ces deux « genres littéraires » ne sont de la philosophie. À l'inverse, il se peut qu'un traité apparaissant comme une étude scientifique rigoureuse, ardue, difficile, sans accents moralisateurs ou idéologues, soit de bout en bout philosophique. La même chose vaut pour tout dialogue d'homme à homme qui, sans la moindre référence à une terminologie scientifique, en tant que discussion tout à fait ordinaire, peut être traversé par la plus authentique compréhension philosophique⁴.

Il est significatif que Heidegger, dans son introduction à son cours sur les concepts fondamentaux de la métaphysique, cite justement comme situation foncièrement ambiguë celle du professeur de philosophie, donc sa propre situation. Heidegger pose la question suivante à ses étudiants : comment se fait-il que le philosophe ait abandonné sa solitude et « traîne sur la place publique en tant que professeur »⁵ ? Pourquoi vient-il au sein de « la masse », pourquoi s'y adresse-t-il, pourquoi veut-il la persuader de sa vérité ? Une fois sur la place publique, d'où vient l'étrange *autorité* de la philosophie ? Elle ne vient pas, nous dit Heidegger, d'un mandat d'une puissance supérieure qui serait accordé au philosophe, ni de sa plus grande sagesse, mais uniquement du fait *qu'il n'est pas compris*. Mais *qu'est-ce* qui n'est pas compris ? Le contenu de son enseignement, ses démonstrations ? Il ne s'agit pas de cela. En effet, selon Heidegger, la tâche du philosophe ne se borne pas à la transmission d'un

¹ *Ibid*, p. 46.

² *Ibid*, p. 47.

³ *Ibid*, pp. 30-31.

⁴ *Ibid*.

⁵ *Ibid*, p. 33.

savoir hérité, ni à l'interprétation novatrice de ce savoir, mais réside dans l'éveil du « philosopher » qui est radicalement propre à chaque homme. Le « philosopher » se révèle donc comme une modalité spécifique d'être au monde de l'être humain. Pour l'éveil de cette aspiration – palpable avant tout dans la tonalité de l'angoisse ou de l'ennui –, aucune démonstration logique, aucun savoir concernant l'histoire de la philosophie ne sont suffisants. Ce qui est requis, c'est bien plutôt une certaine ouverture spirituelle préalable du disciple envers le maître, dont « le singulier destin d'être » est de devenir « pour les autres une impulsion à ce que le philosophe s'éveille en eux »¹. De là découle qu'au moment même où le philosophe est compris, apparaît le fait qu'il y a eu ou non philosophie : s'il n'y en a pas eu, l'autorité s'effondre d'elle-même, s'il y en a eu, alors cette autorité n'a jamais été présente. Nous comprendrons donc pourquoi Heidegger affirme que « [t]out cours de philosophie – qu'il soit ou non un philosopher – est ainsi une entreprise ambiguë, selon une modalité que les sciences ne connaissent pas »².

En nous arrêtant sur ces difficiles questions évoquées par Heidegger, nous voudrions tenter de donner son poids à l'idée de Paul Jonckheere selon laquelle dans les psychothérapeutes sommeillent des philosophes. Nous pensons que formulée ainsi, la phrase est une exagération, mais elle est précisément l'exagération d'un fait qui n'en est pas moins important, à savoir qu'il y a de l'intérêt à envisager l'existence de cas où la philosophie ne se présente pas sous ses formes les plus habituelles. « La philosophie déambule-t-elle sur les marchés sous diverses apparences ou divers déguisements »³, et il se peut qu'elle apparaisse, comme dit Jonckheere, sous le « déguisement » d'un psychothérapeute.

C'est la possibilité d'une telle apparition de la philosophie que nous voudrions étudier dans la figure et l'œuvre de Ludwig Binswanger. Nous pourrions citer ici Michel Dupuis qui écrit : « Il nous paraît que l'œuvre de Ludwig Binswanger s'adresse aujourd'hui au philosophe et au psychiatre comme jamais jusqu'ici »⁴, ou encore le titre d'un article de Michel Jouhaud, « Un psychiatre philosophe : Ludwig Binswanger »⁵. Mais la question véritable reste entièrement ouverte : que veut dire *dans le cas de Binswanger* qu'il était à la fois psychiatre et philosophe ? Cela ne peut vouloir simplement dire, comme nous avons tenté de le montrer plus haut à l'aide des considérations de Heidegger, que Binswanger-psychiatre

¹ *Ibid.*, p. 33.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 31.

⁴ Michel Dupuis, « Avant-propos », *Études phénoménologiques*, numéro consacré à Ludwig Binswanger, 1995, n° 21, p. 3.

⁵ Michel Jouhaud, « Un psychiatre philosophe : Ludwig Binswanger », *Les Etudes philosophiques*, 1981, n° 2, p. 129.

est aussi philosophe *parce qu'il* détient un vaste savoir philosophique et parce qu'il a reconnu l'importance de ce savoir dans la fondation d'une psychiatrie qui se veut rigoureusement scientifique.

Pour traiter cette question, il convient aussi de prendre en considération les querelles entre les divers philosophes et écoles philosophiques. Comme on le sait très bien, ces disputes caractérisent le champ de ce qu'on nomme philosophie, depuis ses débuts dans la Grèce antique jusqu'à nos jours. Dans un tel contexte, il faut, afin de pouvoir contribuer à l'évaluation de l'apport philosophique de tel ou tel penseur, avoir déjà choisi une position au sein de ce débat.

Le cas du psychiatre-philosophe ne facilite point cette tâche. « Ludwig Binswanger est un auteur difficile tant par son propos que par ses multiples références », écrit Jean-Paul Roussaux dans son article sur le « retour à Husserl »¹ de Binswanger (« retour » opéré par le psychiatre vers la fin de sa vie). En effet, Binswanger jouissait d'une érudition philosophique, littéraire et psychiatrique tout à fait frappante, qui comprenait des références à Freud, Husserl, Heidegger, Jung, Bleuler, Löwith, Szilasi, Lacan (qui avaient d'ailleurs tous séjourné dans sa clinique à Kreuzlingen pour des séances de travail)², ainsi qu'à ses collègues-psychiatres, von Gebattel, Straus et Minkowski. Parmi ses lectures figuraient les grands poètes et philosophes de l'Antiquité (dont Héraclite), mais aussi des auteurs modernes, tels que Goethe, Ibsen ou Hoffmannsthal.

Binswanger est un auteur difficile non seulement parce que son érudition était extrêmement vaste, mais aussi parce qu'y figurent des auteurs dont les orientations étaient fort divergentes. Il faut aussi souligner la mobilité de la pensée de Binswanger, ce qui tend à confondre ses lecteurs et amène en retour ses exégètes à établir trois périodes dans son œuvre³, sans que l'on puisse toutefois véritablement parler de ruptures entre elles. Il s'agit plutôt, selon nous, de déplacements de son intérêt vis-à-vis de ses champs d'investigation, dans lesquels ces « périodes », le plus souvent, se recoupent. En tout état de cause, ces trois périodes que l'on peut distinguer sont liées aux noms de deux grandes figures de la philosophie du XX^e siècle, Edmund Husserl et Martin Heidegger, qui sont toujours présents, de manière plus ou moins soulignée, dans les considérations de Binswanger.

La première période, dite « phénoménologique », s'ouvre par le discours prononcé devant la Société Suisse de Psychiatrie en 1922, intitulé *De la phénoménologie*, et se poursuit

¹ Jean-Paul Roussaux, « A propos du retour à Husserl de Ludwig Binswanger, relisons *Mélancolie et manie* », *Études phénoménologiques*, numero consacré à Ludwig Binswanger, 1995, n° 21.

² *Ibid.*, p. 62.

³ *Ibid.*, p. 64.

en 1924 avec *Fonction vitale et histoire intérieure de la vie*. La deuxième période débute avec la fameuse étude *Le rêve et l'existence* (1930), continue avec le livre qui pose les fondements de la *Daseinsanalyse*, *Sur la fuite des idées* (1933), avec la somme anthropologique de Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (1942), puis avec d'autres textes, tous de grande importance, quoique peu étudiés : *L'appréhension héraclitéenne de l'homme* (1935), *A propos de deux pensées de Pascal trop peu connues sur la symétrie* (1947), *Du sens anthropologique de la présomption* (1949), ainsi que *Importance et signification de l'analytique existentielle de Martin Heidegger pour l'accession de la psychiatrie à la compréhension d'elle-même* (1949), et enfin mais pas dernièrement, *Henrik Ibsen et le problème de l'autoréalisation dans l'art* (1949). Cette deuxième période, que l'on date généralement de 1930 à 1959, a été considérée comme celle qui spécifie le plus proprement l'œuvre binswangerienne, développée dans le sillage de la première pensée de Martin Heidegger, et surtout de son *Etre et temps* (1927). Durant la troisième période de Binswanger (de 1960 à 1966) s'opère ce que les critiques nomment un « retour à Husserl »¹, qui se traduit par une attention plus prononcée pour les voies d'élaboration et de constitution des mondes psychotiques. Deux importants travaux de cette période sont *Mélancolie et manie* (1960) et *Délire* (1965).

Il appert déjà de cette brève récapitulation de la complexe œuvre binswangerienne, qu'elle peut être abordée de maintes manières fort différentes. Qu'elle soit en dialogue avec Freud, Husserl ou Heidegger, elle implique naturellement des approches, des questions et des problèmes fort divers. La vue que l'on peut avoir sur le champ ouvert par Binswanger va différer selon le point de vue que l'on adoptera en fonction de l'intérêt que lui porte l'investigateur. Nous pensons néanmoins qu'il est possible de trouver une porte d'entrée dans la pensée binswangerienne qui en souligne les principaux enjeux. Ce point de vue permet de mettre en évidence l'apport de Binswanger à des problèmes *philosophiques* mettant en question les rapports du philosophe au monde de la vie.

Cet apport se cristallise selon nous dans deux notions centrales pour la compréhension du projet de la *Daseinsanalyse*, telle qu'elle se déploie dans la deuxième période de Binswanger. Il s'agit des concepts d'*authenticité* et de *présomption*. La première notion ne provient pas de Binswanger : elle est issue de l'herméneutique de la facticité telle qu'elle se présente dans le maître-ouvrage de Heidegger, *Etre et temps*. Il n'en est pas moins vrai qu'elle détermine toute l'attitude binswangwerienne en tant que psychiatre-philosophe, ainsi que la

¹ Binswanger s'en défendait, affirmant qu'il n'avait jamais quitté ni Husserl ni Heidegger au profit de l'un ou de l'autre.

conception de l'homme de la *Daseinsanalyse*. La principale tâche de notre travail sera de mettre en lumière cette détermination qui traverse les textes de la deuxième période de notre auteur. Nous espérons que cette étude nous fournira les outils nécessaires pour aborder par la suite la seconde notion principale de Binswanger, dont l'importance et la signification dépasse de loin le champ de la psychiatrie : la présomption. (*Verstiegenheit*).

Le but de notre travail sera donc de dévoiler certains aspects fondamentaux de l'attitude philosophique propre à la *Daseinsanalyse* binswangerienne en approfondissant les implications de ces deux notions. Corrélativement, nous espérons pouvoir apporter quelques contributions aux deux questions posées par Michel Jouhaud dans son article précité, à savoir « qu'est-ce que la philosophie apporte au psychiatre ? » et « qu'est ce que le psychiatre apporte au philosophe ? »¹. En effet, comme Maldiney le remarque, l'un des projets majeurs de Binswanger était d'articuler ensemble deux dimensions d'être de l'homme. La première dimension, celle d'« exister notre là au monde »², lui a été révélée par la philosophie de Heidegger, mais lui semblait trop étroite et phénoménologiquement incomplète : il lui manquait l'autre dimension, que Heidegger semblait abandonner, celle du « vivre une vie dans le monde »³. Ainsi, en reprenant une phrase de Maldiney qui saisit très précisément l'enjeu de notre propos, la question est de savoir s'il est « possible de passer d'un mode d'être à l'autre sans sacrifier l'une à l'autre leur différence ou l'unité de l'existant »⁴. Et, point crucial, « c'est ici qu'intervient, pour ouvrir et franchir la faille, un moment constitutif de l'existence : sa résolution dans la hauteur »⁵. *Résolution* qui constitue la possibilité d'une vie authentique, mais aussi *hauteur* qui, en même temps, menace constamment de chute l'existence du sujet de l'ascension.

Étant donné que notre travail se propose avant tout de mettre en lumière l'interprétation originale – quoique parfois questionnable – que le Binswanger de la deuxième période donne des premiers travaux de Heidegger, dont surtout *Etre et temps*, la première partie de notre mémoire devra être consacrée à la restitution *dans son propre contexte* – celui de l'ontologie fondamentale – de ce que Marc Richir appelle « l'infrastructure heideggerienne » de la *Daseinsanalyse*⁶. Dans la deuxième partie de notre travail, nous analyserons certains écrits

¹ Michel Jouhaud, « Un psychiatre philosophe : Ludwig Binswanger », *op. cit.*, p. 137.

² Henri Maldiney, *Ludwig Binswanger et le problème de l'autoréalisation de soi dans l'art. Introduction sous forme de post-scriptum* [dans ce qui suit nous citerons ce texte comme : « *Postface* »] in Ludwig Binswanger, *Henrik Ibsen et le problème de l'autoréalisation dans l'art*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1996, [dans ce qui suit nous citerons ce texte comme : « *Ibsen* »], p. 102 [souligné dans le texte.]

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, pp. 102-103.

⁵ *Ibid.*, p. 103.

⁶ Marc Richir. *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, Millon, 2004, p. 390.

choisis de la seconde période de Binswanger afin de mettre en relief d'une part la provenance heideggerienne des fondements philosophiques de la *Daseinsanalyse*, et d'autre part l'originalité de l'interprétation du psychiatre-philosophe, qui donne notamment des pistes pour comprendre certaines idées d'*Etre et temps* restées dans une relative indétermination. Ce parcours nous permettra d'établir les fondements pour une recherche future où nous aborderons la question de la *présomption*, centrale aussi bien du point de vue de l'existence humaine, que du point de vue de l'auto-compréhension de l'existence philosophique. En effet, ce que son investigation est susceptible de fournir, c'est l'assise d'une réflexion nuancée sur le rôle et la place du philosophe par rapport au monde de la vie.

Première partie

« L'infrastructure heideggerienne » de la *Daseinsanalyse*

1. L'importance et la signification de l'analytique existentielle pour la psychiatrie selon Ludwig Binswanger

En guise d'exergue de son étude intitulée *Le rêve et l'existence*, Binswanger a placé une phrase de Kierkegaard : « Il convient plutôt de s'attacher à ce que signifie : être un homme »¹. C'est seulement sur cette base, la réflexion sur le sens de l'*être-homme*, que l'on peut, selon Binswanger, construire une science psychologique rigoureuse.

Chaque science a son objet propre et une méthode qui lui correspond. La méthode est un mode réfléchi de l'accès à telle ou telle région d'étants. Selon Binswanger, les sciences ne se distinguent pas seulement par leurs objets et méthodes, mais aussi par le but final qu'elles visent².

Une science digne de ce nom doit pouvoir montrer qu'il y a une adéquation entre son objet et sa méthode, et que cette adéquation se fait en vue du but final de cette science. Or, tel est le problème qui meut au fond toutes les investigations philosophiques de Ludwig Binswanger, il y a une inadéquation profonde entre l'objet et la méthode des sciences psychologiques, inadéquation déterminée de surcroît par un but qui est extérieur à l'essence originelle de ces sciences.

Pour ces raisons, le psychiatre émet, dans son étude intitulée *L'appréhension héraclitéenne de l'homme*, l'exigence d'une refonte radicale de la science psychiatrique. Selon lui, sans cette refonte, la psychiatrie risque de se refermer de plus en plus sur elle-même, visant un but qui lui est non seulement imposé de l'extérieur, mais qui n'a rien à faire avec l'aspiration originale qui jadis la fit naître. La motivation principale de Binswanger pour une telle refonte est, comme nous venons de le voir, l'étrangèreté de l'attitude de la science psychiatrique à l'égard de son « objet » qui est l'homme, ou si l'on veut, la non-prise en considération de son *mode d'être*, qui n'est précisément pas celui d'un « objet » au sens où les sciences positives utilisent ce terme. Cette non-prise en considération du mode d'être de l'homme, entendu comme thème de la psychiatrie, mène à la méfiance sur la méthode qu'exige son approche³.

¹ Ludwig Binswanger, *Rêve et existence* in *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Minuit, 2008, p. 199. [Par la suite, nous citerons cet ouvrage comme « *Introduction...* »]

² Ludwig Binswanger, *L'appréhension héraclitéenne de l'homme* [par la suite, nous citerons ce texte comme : « *Héraclite* »], in Ludwig Binswanger, *Introduction...*, pp. 195-197. Cf. aussi Martin Heidegger, *Etre et temps* [trad. Emmanuel Martineau], Paris, « Authentica », 1985 [par la suite nous citerons ce texte comme *ET*], § 61, surtout p. 237.

³ Ludwig Binswanger, *Héraclite*, p. 159.

La démarche de la psychologie positive est objectivante et comme telle réductrice car elle ne vise l'homme que comme l'objet d'une domination et d'une maîtrise possibles : elle passe ainsi à côté de son essence, qui n'est pas *positivité* mais *existence*. L'homme n'est pas analytiquement composé par diverses régions spécifiques de l'être (*res extensa – res cogitans*), mais il est toujours déjà une *structure d'être totale*¹. En revanche, les psychologies positives, empruntant leurs méthodes aux sciences exactes, décomposent l'individualité humaine en généralités abstraites : cette démarche déplacée car objectivante doit être remplacée par une méthode phénoménologique, que Binswanger expose dans son étude *De la phénoménologie*, méthode qui respecte la chose elle-même étudiée, c'est-à-dire l'homme entendu comme *existence* (et non pas comme *positum*). L'attitude phénoménologique doit venir en aide au psychiatre pour empêcher la psychologie positive de court-circuiter la réalité spécifique de l'homme².

On reproche à la psychologie d'être *encore de nos jours* à la recherche de ses propres fondements : toutefois cette situation ne semble déplorable que du point de vue des sciences positives. En effet, si l'on comprend désormais l'homme non pas comme *positum*, mais comme existence, c'est-à-dire comme un « être toujours déjà hors de soi », l'on souscrira sans peine à ce que « la psychologie est dans un état d'origine perpétuel » et que ses « concepts de base sont nécessairement impliqués eux-mêmes dans le devenir du réel en dévoilement »³. L'indétermination de la psychologie comme science découle non pas d'une défectuosité, mais précisément d'une étude fidèle au mode d'être de son objet.

Les questions évoquées par Binswanger en 1935 sont encore d'actualité de nos jours, et dans une certaine mesure encore davantage qu'à l'époque. Le livre de Pierre Fédida intitulé *Des bienfaits de la dépression. Éloge de la psychothérapie* attire l'attention sur le fait que la diffusion et l'utilisation croissante des antidépresseurs constitue un défi et un point d'interrogation adressé tant aux psychothérapeutes qu'aux philosophes. La séparation de l'homme et de sa maladie, la naturalisation de la pathologie, manquent complètement ce que la maladie psychique, communément étiquetée sous la dénomination de « dépression », a de significatif et de tragique dans la vie humaine, aussi bien que ses dimensions de puissance créative. C'est ainsi que Fédida se demande :

¹ *Ibid.*

² Henri Maldiney, *Le dévoilement des concepts fondamentaux de la psychologie à travers la Daseinsanalyse de L. Binswanger* in Henri Maldiney, *Regard parole espace*, Lausanne, Éditions L'Âge de l'homme, 1994, p. 87.

³ *Ibid.*, p. 88.

La définition de la dépression par la caractérisation de ses traits cognitifs et comportementaux [...] n'entre-t-elle pas dans l'esprit d'une idéologie qui n'a cure du tragique et qui soutient plutôt la seule pertinence qui lui convienne – celle de l'opposition entre le déprimé et le performant (c'est-à-dire l'adaptation pragmatique) ?¹

Fédida dénonce dans les prescriptions abusives des antidépresseurs non seulement la mise hors-circuit des méthodes psychothérapeutiques, mais aussi une idéologie qui repose sur une vision radicalement simplifiée de la santé et de la maladie, et par ce biais de l'humanité de l'homme, comprise notamment comme *positum*. Idéologie agissant depuis longtemps déjà sur de longues durées, aussi bien sur la représentation de soi de l'homme que sur ses sensibilités et ses comportements, sur ses discours collectifs². Cette *à-peine-notion* que serait devenue la dépression ne serait donc rien d'autre qu'

une sorte de paradigme négatif de la nouvelle pragmatique du « soi-même » et, ainsi, la contrepartie psychopathologique d'une idéalisation de la performance, nécessaire pour rester adapté et créatif dans les mutations et changements accélérés que nous vivons³.

Il s'agit donc d'une idéologie visant à réduire l'homme à la seule dimension de la productivité et de la performativité, le déshéritant des valeurs négatives inhérentes à sa vie et le rendant aveugle à ce qu'il peut essentiellement être.

Or, bien que cette situation soit fortement accentuée dans notre époque grâce ou à cause des progrès des sciences neurobiologiques, elle n'est pas conjecturale pour autant. De même que l'indétermination foncière de la psychologie découlant du mode d'être de son objet (l'homme) ne dérive pas d'une situation historique – comme si cet objet pouvait par la suite être enfin fixé pour qu'une méthode positive y trouve accès –, dans les tentatives d'esquiver la nécessité de la psychothérapie à la faveur de pillules agissant sur les systèmes corticaux et sub-corticaux se dévoile une tendance fondamentale de l'auto-compréhension de soi de l'homme. Une auto-compréhension qui tend précisément à la banalisation des moments cruciaux de la vie humaine, tels que la maladie, la santé, ou la mort (qu'il s'agisse de sa propre mort ou de celle des autres).

C'est ainsi que Binswanger, face au même problème que Fédida, en vient à déterminer le « problème immémorial et éternellement nouveau » de toute anthropologie et ainsi de toute psychologie, à savoir que « cette “chose” que nous appelons “homme” doit arriver à se comprendre et qu'il se méprend purement et simplement sur elle. C'est le problème

¹ Pierre Fédida, *Des bienfaits de la dépression. Éloge de la psychothérapie*, Paris, Odile Jacob, 2003, pp. 203-205.

² *Ibid*, p. 205.

³ *Ibid*, p. 206.

anthropologique fondamental »¹. La clé pour la solution de ce problème, Binswanger le trouve dans le maître-ouvrage de Martin Heidegger, *Etre et temps*. Ce que ce dernier lui a offert était une nouvelle conception de l'homme qui pouvait satisfaire davantage aux exigences des psychothérapeutes.

Paul Jonckheere rappelle que *Etre et temps*, à partir de l'horizon de la « *Seinsfrage* » (la question de l'être), proposait une réflexion originale sur l'homme, dans ses rapports à soi, au monde et aux autres, dans son interrogation sur le sens de l'existence et sur la mort, et éclairait d'une nouvelle lumière deux concepts centraux en psychopathologie : la liberté et l'angoisse². Le travail de Heidegger présentait trois caractères extrêmement précieux pour le thérapeute : il était lucide, humaniste, et offrait une articulation tout à fait originale entre la philosophie et les sciences psychologiques³.

Par *lucidité*, Jonckheere entend la résistance à une simplification ou à une idéalisation de l'homme, les psychiatres étant mieux placés que quiconque pour savoir à quel point l'homme est déterminé par ses gènes, par ses pulsions, par son histoire individuelle et culturelle, etc. Heidegger reconnaissait les errements de l'homme, sa tendance à la chute dans le bavardage et dans la banalité quotidienne. Tel est assurément le point principal pour Binswanger, qui essaie de comprendre cette tendance à partir de l'expérience de la psychose⁴.

Et la mort, systématiquement évacuée des discours philosophiques classiques, si familière aux médecins, et que les psychiatres retrouvent omniprésente dans les délires, crainte ou désirée, cette mort était enfin reprise au sein d'un discours philosophique⁵.

Enfin, la finitude, en rapport avec la mort, n'est plus considérée comme un facteur extérieur à la vie humaine à la manière d'un accident, mais comme *existential*, c'est-à-dire comme l'un des caractères ontologiques, essentiels et constitutifs de l'être-homme⁶.

Jonckheere souligne en outre que la conception de l'homme de Heidegger était *humaniste*. Il entend par là que la philosophie de *Etre et temps* était loin d'être une philosophie sceptique, désespérée, et qu'elle n'était point marquée par un fatalisme désenchanté. À l'inverse, Heidegger conférait au sujet le *risque* de la transcendance, insistait sur sa liberté à *assumer* ou non sa propre mort et par ce biais son pouvoir-être authentique ou inauthentique. De plus, l'homme est considéré comme le *témoin* de l'être, par qui seul s'ouvre

¹ Ludwig Binswanger, *Héraclite*, p. 166.

² Paul Jonckheere, *Introduction*, p. 21.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 22

⁶ *Ibid.*

quelque chose comme le *monde*. « Il n'y a de réel – et il n'y a de vérité – que dans la mesure où du murmure du monde surgit un discours humain »¹.

Troisièmement, comme en témoigne l'étude intitulée *Importance et signification de l'analytique existentielle de Martin Heidegger pour l'accession de la psychiatrie à la compréhension d'elle-même*, le maître-ouvrage de Heidegger donnait la possibilité à la psychiatrie « d'évaluer la réalité, la possibilité et les limites de son projet scientifique »², donc en quelque sorte l'élaboration d'une *critique* au sens kantien du terme, en étroite liaison avec les enseignements de Heidegger sur la structure existentielle de l'homme comme *Dasein*. En se référant implicitement au § 3 de *Etre et temps*, Binswanger écrit : « Une telle justification [...] ne peut plus réussir au moyen des méthodes d'une science en question mais seulement grâce à une méthode philosophique »³.

Ainsi, c'est afin d'accéder aux concepts fondamentaux de la *Daseinsanalyse*, ou en d'autres termes pour résoudre le problème anthropologique « immémorial » et « fondamental » constitué par la méprise tendencieuse de l'homme sur lui-même et sur le monde, que Binswanger a recours aux préceptes de la phénoménologie heideggerienne de *Etre et temps*.

¹ *Ibid.*

² Ludwig Binswanger, *Importance et signification de l'analytique existentielle de Martin Heidegger pour l'accession de la psychiatrie à la compréhension d'elle-même*, [Par la suite, nous citerons ce texte comme « *Importance et signification...* »] in Binswanger, *Introduction...*, p. 247.

³ Ludwig Binswanger, *Importance et signification...*, p. 249.

2. Le dévoilement des concepts fondamentaux de la *Daseinsanalyse* à partir de l'analytique existentielle de *Etre et temps*

2. 1. La méthode phénoménologique de *Etre et temps*

La supposition de Binswanger est qu'à la base de la démarche de la psychologie positive, de son langage « moralement méprisant avec lequel elle décrit encore bien trop souvent les modifications ("les valeurs inférieures") des formes de l'être-homme », et qui se confond avec l'exigence d'une « observation et d'une description purement cliniques des êtres malades de l'esprit et "des nerfs" » guidée par un processus de réduction et de sélection soumis aux desseins de maîtrise et de domination, se trouve ce que seule une vision – et non pas une division – phénoménologique est capable de mettre en lumière : la *totalité des structures de l'être-homme*¹. Ce qu'est l'être-homme en tant qu'entier, aucune connaissance positive, ou quotidienne, ne peut nous le livrer.

Néanmoins, il convient de remarquer ici que Binswanger, dans son appel à une psychiatrie qui se fonde exclusivement sur la considération de la totalité de l'être-homme telle que seulement la phénoménologie – sur les bases de l'ontologie fondamentale – peut nous la présenter, ne refoule pas le travail accompli dans les autres domaines de la science psychologique. Ce qu'il vise, c'est bien plutôt un nouvel aménagement des sciences psychologiques entre elles, sciences qui se fondent dans l'anthropologie dite *existentielle* – soit la science de l'être-homme en tant que totalité – comme l'arbre se fonde dans ses racines et y puise sa vie².

Au final, ce qu'il reproche à la psychiatrie moderne est l'*oubli des origines*, l'extirpation de ses racines vivifiantes, la cécité devant le fait que toutes leurs démarches objectivantes-analytiques supposent le phénomène total à mettre en pièces et ainsi, la cécité devant la *tâche ultime* de toute psychiatrie.

Ce qu'il convient donc de faire en tout premier lieu, c'est précisément de placer le phénomène recherché (l'être de l'homme) sous le regard phénoménologique. Or, dans toute phénoménologie, la *réduction* est la démarche qui consiste à donner accès au phénomène. Pareille démarche suppose que l'on se déprenne de ce qui recouvre toujours déjà le

¹ Ludwig Binswanger, *Héraclite*, p.159.

² *Ibid*, p. 162.

phénomène, ou positivement, de découvrir celui-ci dans sa spécificité, c'est-à-dire tel qu'il se manifeste à partir de soi¹.

Sans vouloir aborder la difficile et complexe question du débat entre Husserl et Heidegger concernant la phénoménologie, nous voudrions faire quelques remarques à propos de leur différend, ce qui nous aidera à comprendre certaines spécificités de la démarche heideggerienne de *Etre et temps* et de la *Daseinsanalyse* binswangerienne qui y trouve son fondement. Qu'il s'agisse de la phénoménologie au sens husserlien ou au sens heideggerien, le phénomène au sens phénoménologique est *ce qui ne se manifeste pas au regard spontané*, à la vue naturelle dont bénéficie chacun dans le monde de la vie. C'est pourquoi l'attitude phénoménologique implique toujours une *réduction*. Celle-ci consiste à ramener le spontané, ou le naturel, ou le quotidien, voire même le « scientifique », à ce qu'il présuppose tout en l'occultant d'une certaine manière².

Selon Jacques Taminiaux, le moment où les chemins de Husserl et de Heidegger se séparent est l'interprétation du mot d'ordre du « retour aux choses mêmes »³. Pour Husserl, ce retour s'associait à un principe fondamental selon lequel l'originnaire, le proprement phénoménal, est ce qui se donne à voir en pleine présence à une conscience qui est aussi pleinement présente à elle-même⁴. Le point sur lequel Heidegger rebondit pour lancer sa critique de la phénoménologie husserlienne est, dès le début des années 20, le principe du *cogito, sum* cartésien, repris par Husserl (mais aussi infiniment enrichi et complexifié par l'introduction de l'intentionnalité et ses multiples modalités, niveaux et corrélations structurelles)⁵. Selon Heidegger, en posant ce principe inquestionné de la philosophie moderne comme le fondement de la phénoménologie, son maître méconnaît l'épaisseur historique de la philosophie (plus particulièrement ses racines grecques) et suppose toute l'attitude de la pensée occidentale qui tend à privilégier injustement la théorie de la connaissance au détriment d'une analyse de ce qui est *effectivement et de prime abord* donné⁶. Par ce biais Husserl prend comme point de départ un concept de vérité inspiré par la certitude

¹ Jacques Taminiaux, *La phénoménologie heideggerienne de l'angoisse dans « Sein und Zeit »* [par la suite, nous citerons ce texte comme « *L'angoisse dans Sein und Zeit* »] in Paul Jonckheere (éd.), *Phénoménologie et analyse existentielle, op. cit.*, p. 35.

² Jacques Taminiaux, *L'angoisse dans Sein und Zeit*, p. 35.

³ Edmund Husserl, *Recherches logiques*. Tome second. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, P.U.F./Epiméthée, 1961, II, § 6, p. 17.

⁴ Jacques Taminiaux, *L'angoisse dans Sein und Zeit*, p. 36.

⁵ *Ibid.*

⁶ Martin Heidegger, *ET*, p. 92.

du type cartésien¹. Enfin, pour la même raison, Husserl en vient à définir le temps « à la lumière du privilège ininterrogé du présent »² et manque par là l'essence des deux autres « ekstases »³ du temps, l'avenir et le passé authentiques lesquels, justement, fondent le présent que Husserl prend comme point de départ de son analyse de la temporalité.

Quant au côté positif de la démarcation de Heidegger vis-à-vis de Husserl, il se dévoile à travers l'interprétation qu'il donne du « phénomène ». Il ne s'agit pas chez lui de revenir par la réduction à la sphère de la conscience pure et à ses actes intentionnels, mais à l'*être* de l'étant et, par ce biais, à la question du *sens de l'être*. C'est sur la possibilité et la nécessité de poser à nouveau cette question que s'ouvre le maître-ouvrage de Heidegger, *Etre et temps*.

2. 2. La tâche de l'analytique existentielle

La question de l'être, qui articule l'ensemble du maître-ouvrage de Heidegger, peut être analysée en trois moments : le *questionné* de la question, c'est-à-dire ce *dont* on s'enquiert, qui est ici *l'être en tant que l'être d'un étant*, qui n'est lui-même pas un étant ; le *demandé*, c'est-à-dire ce qui est recherché dans la question, le *sens* de l'être ; enfin, l'*interrogé*, qui n'est autre que *l'étant eu égard à son être*⁴.

Heidegger apporte deux précisions nécessaires pour entamer sa recherche : le chercheur, le questionneur se meut toujours déjà dans une certaine compréhension de l'être. Ce n'est que d'une telle pré-compréhension non-explicite de l'être que la compréhension explicite peut apparaître. « Le cherché dans le questionnement de l'être n'est pas quelque chose de totalement inconnu, même si c'est d'abord quelque chose d'absolument insaisissable »⁵.

La deuxième précision concerne le « quoi » ou le « qui » de l'interrogé : quel est l'étant qui a la primauté dans la question qui s'enquiert de l'être ? Ou bien la question peut-elle partir de n'importe quel étant ? Du fait que le « questionner envers l'être » est le mode d'être spécifique de l'étant que nous sommes toujours nous-mêmes, nous sommes du coup un étant qui est déterminé par ce qui est en question dans la question, c'est-à-dire l'être. L'étant que nous sommes maintient une relation à l'être. « Cet étant que nous sommes toujours nous-

¹ Pour le problème de la conception de la vérité chez Descartes et la critique du premier Heidegger de l'idéal de la certitude cartésienne, cf. les deux premiers chapitres des *Considérations préliminaires* de l'ouvrage de Martin Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Gallimard, Paris, 2005, pp. 34-47, et surtout la p. 43.

² Jacques Taminiaux, *L'angoisse dans Sein und Zeit*, p. 35.

³ Voir infra le point 2. 8.

⁴ Martin Heidegger, *ET*, pp. 27-28.

⁵ Ibid, p. 27.

mêmes et qui a entre autres la possibilité essentielle du questionner, nous le saisissons terminologiquement comme *DASEIN* »¹.

L'étant que nous sommes nous-mêmes, étant à l'être duquel il appartient d'être problématique eu égard à son être, Heidegger le qualifie donc comme *Da-sein*, c'est-à-dire comme le « là » de l'être, comme l'étant à qui l'être s'est toujours déjà manifesté, d'une manière ou d'une autre, dans son sens. C'est ainsi donc, comme l'explique Taminiaux, « que toutes proportions gardées [...], à l'analyse des fonctions intentionnelles de la conscience se substituera donc celle des déterminations constitutives du mode d'être du *Dasein* »².

Ce mode d'être en question, Heidegger le fixe sous le terme d'*existence*. Par son ouverture à l'être et à soi-même, le *Dasein*, pour qui en son être il y va de son être, ek-siste dans un mouvement d'ouverture, de dépassement, de transcendance vers ses propres possibilités d'être, ainsi que vers les étants.

Le *Dasein* se comprend toujours soi-même à partir de son existence, d'une possibilité de lui-même d'être lui-même ou de ne pas être lui-même. [...] L'existence est toujours et seulement décidée par le *Dasein* lui-même, sous la forme d'une saisie ou d'une omission de la possibilité³.

Le mode d'être du *Dasein* étant l'existence, ses déterminations constitutives sont appelées par Heidegger les *existenciaux*. Le travail de Heidegger dans *Etre et temps*, régi par la question de l'être, est précisément l'analyse de ces existenciaux, soit l'analytique existentielle⁴. Étant donné que « les ontologies qui ont pour thème l'étant dont le caractère d'être n'est pas à la mesure du *Dasein* sont [...] elles-mêmes fondées et motivées dans la structure ontique du *Dasein* », l'analytique existentielle constitue l'ontologie fondamentale d'où peuvent jaillir toutes les ontologies « régionales »⁵.

En rabattant tout cela sur la distinction opérée au début de notre chapitre entre ce qui se manifeste de prime abord et le phénomène qui s'y cache tout en le fondant, nous pouvons dire que l'analytique existentielle est un questionnement qui se déploie dans un mouvement de spirale en une radicalisation de plus en plus poussée vers les conditions de possibilité (les existenciaux) de ce qui se manifeste de prime abord (la facticité)⁶. Si l'on veut, ce que Binswanger saisisait comme le problème anthropologique fondamental évoqué plus haut, c'est que le *Dasein*, qui est ontiquement le plus proche, au point que nous le sommes toujours

¹ Martin Heidegger, *ET*, p. 28.

² Jacques Taminiaux, *L'angoisse dans Sein und Zeit*, p. 37.

³ Martin Heidegger, *ET*, p. 31.

⁴ *Ibid.*, p. 32.

⁵ *Ibid.*

⁶ Jacques Taminiaux, *L'angoisse dans Sein und Zeit*, p. 39.

nous-mêmes, est en même temps ontologiquement le plus éloigné, car se comprenant soi-même à partir de ce qui se manifeste de prime abord, des étants et, au final, à partir de ce que Heidegger appelle le « monde ». « Le *Dasein* est ontiquement “au plus près” de lui-même, ontologiquement au plus loin, sans être pour autant préontologiquement étranger à lui-même »¹.

Heidegger suggère donc que l’analytique du *Dasein* doit précisément partir de « l’indifférence de la quotidienneté » qui est non pas un « rien », comme le laisserait entendre sa non-prise en considération par la tradition philosophique, mais un aspect phénoménal positif du *Dasein*, qu’il convient de questionner avant tout autre détermination².

Tentons dès maintenant de fixer deux termes centraux de *Etre et temps* et, comme nous espérons pouvoir le démontrer, absolument cruciaux dans la *Daseinsanalyse* de Binswanger. Il s’agit du couple *inauthentique-authentique*³. L’inauthenticité et l’authenticité sont, selon Heidegger, les deux modes d’être fondamentaux du *Dasein*. L’existential à partir duquel ils peuvent être compris est la *mienneté*. Nous avons établi plus haut que le *Dasein* est cet étant pour qui en son être il y va de son être. C’était précisément la raison pour laquelle nous l’avions considéré comme l’étant insigne parmi d’autres étants quant à l’élucidation de la question de l’être. En d’autres termes, à l’opposé des étants dotés d’autres modes d’être, l’existence veut dire que le *Dasein* est impliqué dans sa propre existence, qu’il ne peut y être indifférent : c’est ce qu’exprime selon Heidegger le pronom personnel « Je » dans l’expression « Je suis »⁴.

Mais cela ne dit encore précisément rien sur la manière dont « Je » « suis ». En effet, le *Dasein* peut être « mien » selon plusieurs guises d’être. Selon Heidegger, le *Dasein existe* toujours ses propres *possibilités*. Il ne les détient pas comme l’on détient des qualités. Ceci est aussi bien valide par rapport à soi-même : découlant de sa *mienneté*, le *Dasein* est toujours déjà *sa propre* possibilité. C’est dans cette *possibilité fondamentale* que réside la possibilité de se choisir soi-même à *partir de son soi-même le plus propre*, ou bien à *partir des étants et du monde*. Dans le premier cas, le *Dasein* sera appelé par Heidegger « authentique » (*eigentlich*), tandis que dans le second cas il sera « inauthentique » (*uneigentlich*). Récapitulons ce point avec une citation concise de Heidegger :

¹ Martin Heidegger, *ET*, p. 35.

² *Ibid*, p. 55.

³ Cette distinction est tout-à-fait cruciale pour Binswanger, au point où elle va lui servir à renverser et repenser toute la problématique de la santé et de la maladie, du normal et du pathologique, du rapport entre norme et normativité en matière de psychisme humain. Voir *infra*, le chapitre 7.

⁴ Martin Heidegger, *ET*, p. 54.

Et c'est parce que le *Dasein* est à chaque fois essentiellement sa possibilité que cet étant peut se « choisir » lui-même en son être, se gagner, ou bien se perdre, ou ne se gagner jamais, ou se gagner seulement « en apparence ». S'être perdu ou ne s'être pas encore gagné, il ne le peut que pour autant que, en son essence, il est un *Dasein authentique* possible, c'est-à-dire peut être à lui-même en propre. Les deux modes d'être de l'*authenticité* et de l'*inauthenticité* — l'une et l'autre expressions étant choisies terminologiquement et au sens strict du terme — se fondent dans le fait que le *Dasein* est en général déterminé par la mienneté¹.

Voilà la raison pour laquelle la médiocrité quotidienne du *Dasein* ne peut ni être mise entre parenthèses, ni traitée comme juste un des « aspects » possibles à envisager dans l'analytique existentielle. Le mode d'être inauthentique, auquel correspond, comme nous le verrons, la médiocrité quotidienne du *Dasein*, est au contraire un mode d'être essentiel de cet étant qui manifeste d'emblée toute la structure existentielle recherchée, et qui plus est, ouvre la porte à la guise d'être de l'authenticité. Ce n'est que sur la base de l'inauthenticité que quelque chose comme l'authenticité peut se dévoiler.

2. 3. Etre-au-monde comme structure fondamentale du *Dasein*

Nous avons désormais suffisamment développé les moments cruciaux de la *tâche* de l'analytique pour pouvoir nous aventurer dans l'esquisse de l'analytique proprement dite. Heidegger, dans le § 12 du de *Etre et temps* pose que la constitution d'être du *Dasein* est l'être-au-monde (*in-der-Welt-sein*). Cette expression comprend trois composantes : le « *au-monde* », soit la *mondanéité* ; le « *qui* » de l'être-au-monde, ou l'*étant* qui est selon la guise de l'être-au-monde, soit le *Dasein*, qui est de prime abord sur le mode de la quotidienneté médiocre ; l'« *être-à* », soit le rapport des deux moments cités dessus². Bien que l'être-au-monde soit analysable suivant trois perspectives, ces dernières sont indissociables et forment un phénomène unitaire. Ceci entraîne aussi qu'il n'y a pas lieu de se figurer un monde sans *Dasein*, ni un *Dasein* sans monde. Le monde est un existentiel, une détermination inaliénable du *Dasein*³.

¹ *Ibid.* [souligné dans le texte.]

² *Ibid.*, p. 62.

³ *Ibid.*

2. 3. 1. Monde, mondanéité, transcendance¹

Le premier moment, le monde en tant qu'existential, ne signifie ni l'ensemble des étants composant le monde (idée issue d'une approche ontique naïve), ni l'être d'une région thématique de l'étant (acception ontologique), ni le monde ambiant où le *Dasein* factice vit (acception à nouveau ontique, bien qu'ayant une « signification existentielle préontologique »), mais bien le concept d'un *a priori* ontologico-existential, c'est-à-dire fondamental-ontologique. Pour différencier cette dernière acception des trois autres, Heidegger appelle celle-ci *mondanéité* (l'adjectif caractérisant ce mode d'être du *Dasein* est « *mondain* »), tandis qu'il réserve le mot *monde* pour la troisième signification citée (l'adjectif qui lui correspond est « *intramondain* »)².

Or, selon Heidegger, la tradition métaphysique manque d'emblée le phénomène de la mondanéité car non seulement elle omet de prendre comme fil conducteur de la problématique de l'être le *Dasein*, mais en plus de cela elle passe outre l'étant qui fait rencontre de prime abord au *Dasein* dans son commerce quotidien avec le monde ambiant (*l'à-portée-de-la-main, Zuhandenes*) au profit de ce que Heidegger nomme le *sous-la-main* (*Vorhandenes*)³. Ce dernier est, dans la terminologie heideggerienne, ce que les ontologies traditionnelles tiennent pour l'étant paradigmatique : un étant posé là-devant nous, le substrat de propriétés factuelles observables, « dépouillé » de tout prédicat de valeur, cognoscible dans une pure attitude théorique. C'est à partir de cet étant que le monde recevra sa caractérisation de substance (étendue) dans la philosophie de Descartes⁴.

Comment en arrive-t-on à cette définition non-originale du phénomène du monde ? Quel serait le mode d'accès adéquat au phénomène du monde comme existential ? La réponse de Heidegger est que le *Dasein*, de prime abord, loin d'être dans une attitude théorique, se meut au sein d'un ensemble d'étants qui se caractérisent comme disponibles à certains buts. Le mode sur lequel le *Dasein* existe quotidiennement est la préoccupation, exemplifiable par les actions suivantes :

¹ L'idée de monde chez Heidegger est reprise avec profit par Binswanger lorsqu'il s'agit de donner une description phénoménologiquement fidèle de la manière d'être des psychotiques. Selon Binswanger, c'est la conception du projet-de-monde (comme existential) qui permet d'éviter de succomber à la tentation positiviste de traiter l'homme malade souffrant comme un *positum* que l'on peut étudier au même titre qu'un objet du monde naturel. Cette pensée rend en outre possible de se libérer du langage aux accents moralisateurs de la diagnostique clinique décrivant les psychoses. Voir infra deuxième partie, surtout les points 5. 1., 5. 5. et le chapitre 7.

² *Ibid.*, p.71.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 72., et pour plus de précision cf. les § 19-21, surtout la p. 94.

avoir affaire avec quelque chose, produire quelque chose, prendre soin de quelque chose, employer quelque chose, abandonner quelque chose et le laisser perdre, entreprendre, imposer, rechercher, interroger, considérer, discuter, déterminer [...] ¹.

Loin que la connaissance théorique ait un privilège dans la compréhension de ce qu'est le monde, ou l'être-au-monde, elle est au contraire un mode fondé de celui-ci, plus précisément de l'être-déjà-auprès-d'un monde préoccupé, qui ne se réduit nullement à la « contemplation béate d'un pur sous-la-main », au point que Heidegger décrit l'attitude théorique comme une *déficiencia* de la préoccupation avec le monde ². Ce qui « se passe » dans le changement du renversement de l'attitude pragmatique dans l'attitude théorique, c'est que « le *Dasein* acquiert une nouvelle *situation d'être* à l'égard du monde à chaque fois déjà découvert dans le *Dasein* » ³. Voilà aussi pourquoi « la mise en lumière phénoménologique de l'être de l'étant qui fait de prime abord rencontre s'opère au fil conducteur de l'être-au-monde quotidien » ⁴.

Dans l'environnement quotidien, le *Dasein* fait usage des ustensiles, des outils qui se présentent à lui « pour » atteindre certains buts. Cela dit, *un* outil, qui est *essentiellement* « quelque chose pour », un « pour-quoi », n'existe pas « tout seul ». Un outil s'insère toujours dans un ensemble d'outils, au sein duquel seulement il peut être *cet* outil précis. Ainsi, « dans la structure du "pour..." est contenu un *renvoi* de quelque chose à quelque chose. [...] *Avant* tel ou tel outil, une totalité d'outils est à chaque fois déjà découverte » ⁵. Et le mode d'être de l'outil, ainsi compris dans un sens élargi, est l'*être-à-portée-de-la-main* (*Zuhandenheit*), dont l'*être-sous-la-main* (*Vorhandenheit*) est un mode d'être déficient et fondé ⁶.

Ce serait néanmoins un malentendu que de vouloir associer théorie, « vision pure » et absence d'acte d'un côté, pratique et action aveugle nécessitant le secours de la théorie de l'autre : « au contraire le considérer est tout aussi originellement un se-préoccuper que l'agir à *sa* vue *propre* » ⁷. Cette différenciation subtile sera, nous le verrons, d'une grande importance lorsque nous nous enquêrons de l'attitude *authentique* propre au psychiatre-philosophe que futBinswanger.

Nous nous demandons maintenant ce qu'est cette totalité particulière d'outils, ce « pourquoi », à laquelle renvoient cette série d'outils pris dans leurs renvois réciproques. La réponse

¹ *Ibid*, p. 64.

² *Ibid*, p. 68.

³ *Ibid*, p. 69 [souligné dans le texte.]

⁴ *Ibid*.

⁵ *Ibid*, p. 73 souligné dans le texte.]

⁶ *Ibid*, p. 74 [souligné dans le texte.]

⁷ *Ibid*. [souligné dans le texte.]

de Heidegger est que c'est l'*ouvrage*. L'*ouvrage*, à son tour, contient non seulement un renvoi à son employabilité (son « à-quoi ») et à *ce dont* il est construit (la nature comme matériau), mais aussi à son *usager*. Or, l'*usager* n'est plus du mode d'être-à-portée-de-la-main, mais bien de celle du *Dasein*, de l'être-au-monde. Bien plus, ce que nous atteignons avec ce renvoi c'est le monde ambiant, le *monde public* que nous partageons avec les autres :

L'*ouvrage* à chaque fois produit par la préoccupation n'est pas seulement à-portée-de-la-main dans le monde domestique — celui de l'atelier, par exemple —, mais dans le *monde public*. Avec celui-ci est découverte et accessible à tous la *nature du monde ambiant*¹.

En approfondissant le caractère d'être de l'être-à-portée-de-la-main, Heidegger y saisit la *référentialité*, qu'il interprète ontologiquement comme *tournure* : l'étant est référé à quelque chose, « avec lui il retourne de quelque chose »². Ainsi, le *Dasein* découvre toujours l'étant comme ayant une destination. Il appartient à l'étant-à-portée-de-la-main que le *Dasein* découvre d'abord la destination de celui-ci³. La tournure, le « *laisser* retourner quelque chose avec quelque chose » exprime donc l'implication essentielle du *Dasein* dans la *totalité de tournure* (*Bewandtnisganzheit*) :

L'avoir-toujours-déjà-laissé-retourner qui libère ainsi l'étant à sa tournure est un *parfait apriorique* qui caractérise le mode d'être du *Dasein* lui-même. Le laisser-retourner compris ontologiquement est libération préalable de l'étant à son être-à-portée-de-la-main intérieur au monde ambiant. [...] Le laisser-retourner qui libère l'étant à la totalité de tournure doit déjà avoir en quelque manière ouvert ce vers quoi il libère⁴.

Le monde précède la découverte des étants particuliers, il est *pré-ouvert*. Or, l'avoir-toujours-déjà-laissé-retourné, la *libération* préalable de l'étant, qui est la condition ontologique de la rencontre de l'étant, implique deux moments. Nous avons vu plus haut qu'à l'être du *Dasein* appartient essentiellement la compréhension de l'être et, d'autre part, que le *Dasein* compréhensif a la structure d'être de l'être-au-monde : au *Dasein* revient donc toujours la compréhension du *monde* dans lequel il se trouve. Ainsi, ce *dans quoi* le *Dasein* se

¹ *Ibid.*, p. 75 [souligné dans le texte.]

² *Ibid.*, p. 85 [souligné dans le texte.] Qu'il en soit ainsi n'est remarquable toutefois que si le complexe référentiel est troublé : c'est précisément quand il est devenu inutilisable que l'ustensile, et corrélativement la totalité de tournure, se fait *remarquer*. Voir le § 16, en particulier la p. 77. C'est aussi avec ce « se faire remarquer » que s'annonce, encore au sein de la préoccupation, le *monde*. Cela indique déjà d'emblée que le monde n'est pas la somme des étants, puisque c'est précisément au moment où l'ustensile subit une démondéanisation que son caractère *mondain* se manifeste. Enfin, cela montre aussi que l'étant, en l'occurrence l'ustensile, ne peut se rencontrer que dans la mesure de son appartenance au monde. Voir pour cela *Ibid.*, pp. 78-79.

³ Walter Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1950, pp. 48-49.

⁴ Martin Heidegger, *ET*, p. 86.

comprend de manière préalable selon ses modes de référence, c'est le *vers-quoi* de la libération préalable de l'étant. C'est dans cette unité du vers-quoi et du dans-quoi que nous percevons le phénomène du monde¹.

Le « où » du comprendre auto-renvoyant comme « vers » du faire-encontre de l'étant sur le mode de la tournure, tel est le phénomène du monde. Et la structure de ce vers quoi le Dasein se renvoie est ce qui constitue la mondanéité du monde².

La première réponse à la question du monde est donc que celui-ci n'est ni un étant, ni l'ensemble des étants, mais bien *ce qui rend possible* la manifestation de l'étant. Puisque cette possibilité de rendre l'étant manifeste appartient au *Dasein*, Heidegger peut dire du monde qu'il est en ce sens un *existential*.

Dans son texte *De l'essence du fondement*, Heidegger explique la problématique du monde d'une autre perspective, à savoir de celle que nous avons saisi plus haut comme « libération » de l'étant à son être-à-portée-de-la-main dans le monde ambiant, et que nous fixons ici avec le terme de *transcendance*. En d'autres termes, Heidegger cherche ici à mettre en lumière le *comment* de la réalisation de l'être-au-monde³.

La transcendance signifie *dépassement de* quelque chose *vers* quelque chose. La transcendance ne se réfère pas pour autant à un mouvement spatial du *Dasein*, mais désigne une détermination essentielle de son existence. Il ne s'agit pas non plus du même usage du terme que chez Husserl, au sens où le sujet devrait accomplir un dépassement de sa sphère d'immanence vers des objets donnés transcendants⁴. Cela implique que, comme nous l'avons vu dans la première approche du problème du monde, la transcendance ne s'effectue pas vers les étants, mais bien *vers le monde : le Dasein transcende les étants vers le monde⁵*. Qu'est-ce que cette démarche – à première vue circulaire – veut dire ? Disons dans un premier temps que manifestement, pour Heidegger, la transcendance et le monde sont associés dans une connexion qui leur est essentielle.

Heidegger rappelle que la tradition philosophique a toujours considéré le problème du monde comme déterminé par la *relation* entre l'homme et l'étant considéré dans son ensemble. « D'ordinaire, on ramène le concept du monde à la modalité (*Wie*) de l'étant pris

¹ *Ibid.*

² *Ibid.* [souligné dans le texte.]

³ Walter Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger, op. cit.*, p. 154. Nous suivrons sur ce point l'excellent résumé que donne Walter Biemel du texte de Heidegger.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

dans son ensemble »¹. De ce qui vient d'être dit découle que pour Heidegger la question du monde doit se poser à partir de la relation du *comment* de l'ouverture du *Dasein* sur les étants dans leur ensemble. À nouveau, le mot *ensemble* ne fait pas référence à une juxtaposition des étants, mais à ceci que la saisie des étants particuliers se fait sur le fond d'une précompréhension d'une totalité de ce qui est, précompréhension qui n'est pas de l'ordre de la connaissance².

Selon Heidegger, le dépassement de l'étant s'accomplit dans la saisie de l'ensemble qu'est le monde, donc dans une compréhension préalable qui précède la saisie des étants particuliers. Cette compréhension de l'ensemble est essentiellement *projective* : dans le dépassement, le *Dasein* comprend du même coup que son ipséité est liée à un pouvoir-être, à des possibles vers lesquels précisément il se projette, vers lesquels il ne peut pas ne pas se projeter. Le monde *en tant que projet* appartient donc nécessairement à l'ipséité du *Dasein*. La relation du *Dasein* à son monde est donc des plus intimes : c'est par son projet de monde que le *Dasein* réalise son ipséité, que celle-ci soit authentique, inauthentique³.

Pour le dire dans les termes de la première approche heideggerienne de la question du monde, celui-ci est *fonction* du *Dasein* au sens où il est cet ensemble de relations référentielles qui constitue l'existence du *Dasein*⁴. Du coup, le *Dasein*, *en se donnant son monde*, en se projetant sur les étants, leur donne la possibilité de se manifester, d'être libérés du retrait. C'est cette structure de la transcendance qui est la condition de possibilité de tous les mondes, lorsque nous parlons du monde de l'artiste, ou, comme nous le verrons avec Binswanger, du monde du rêve ou de celui des « aliénés ». En retour, l'étant peut aussi se manifester sous diverses formes en suivant le monde auquel il appartient. En conclusion, selon cette deuxième approche de Heidegger, le monde est

une modalité fondamentale selon laquelle le *Dasein* « comprend » les étants, c'est donc un mode de dévoilement des étants. [...] [C]ette compréhension est fonction du type d'ouverture [le *comment*] du *Dasein*, laquelle dépend elle-même de ses possibilités d'existence. [...] [L]'ensemble qui englobe les étants n'est autre que la projection des possibilités fondamentales du *Dasein*. Cette projection se fonde elle-même en une volonté qui est liberté⁵.

2. 3. 2. La spatialité du *Dasein*

¹ *Ibid*, p. 155.

² *Ibid*.

³ *Ibid*, pp. 159-160. C'est précisément *cette* idée qui servira de base à Binswanger pour le développement d'une description alternative par rapport à la tradition clinique de l'*individu* psychotique.

⁴ *Ibid*, p. 161.

⁵ *Ibid*, p. 163.

Tout ce qui vient d'être établi se répercute sur la conception de l'espace de Heidegger. Le philosophe part de la considération selon laquelle chaque ustensile gagne sa place dans le monde selon l'importance qu'il a dans la vie du *Dasein*. Nous avons vu qu'il n'est point d'ustensile séparément d'un complexe ustensilier. La proximité et la distance qui sépare tel outil de son utilisateur dépendra donc de l'organisation intérieure de cette totalité de tournure, dont le principe d'ordre est précisément la transcendance du *Dasein*. Il est déjà palpable que l'espace qui naît d'une telle organisation est totalement différent de tout espace « géométrique » : la spatialité des étants-à-portée-de-la-main est définie en fonction des besoins actuels du *Dasein*¹.

Comme dans le cas des outils, compréhensibles seulement au sein d'une totalité de tournure, leur place, donc le lieu qui est attribué à tel ou tel outil dépend de la mise à découvert préalable d'une *contrée* (*Gegend*). La distance des places les unes par rapport aux autres suppose la pré-ouverture d'une contrée². Voilà aussi la raison de la différence fondamentale entre l'espace que nous venons d'esquisser et l'espace géométrique : ce dernier est en effet saisi indépendamment de l'étant qui l'occupe. L'espace mondain, au contraire, reçoit toute sa signification de l'étant transcendé par le *Dasein*. Il est intéressant de noter que la découverte d'une contrée comme contrée, tout comme dans le cas de la totalité de tournure, ne devient manifeste que lorsque « quelque chose n'a pas trouvé sa place dans la contrée »³.

D'après nos considérations antérieures, il peut être établi qu'il n'y a pas d'espace pré-donné au *Dasein*, mais que celui-ci aménage son espace en fonction de son projet-de-monde :

Le monde découvre à chaque fois la spatialité de l'espace qui lui appartient. Le laisser-faire encontre de l'à-portée-de-la-main dans son espace du monde ambiant n'est jamais possible ontiquement que parce que le *Dasein* est lui-même « spatial » du point de vue de son être-au-monde⁴.

Le Dasein est spatialisant. Qu'est-ce que cela veut dire ? La spatialité du *Dasein* diffère évidemment de celle de l'étant intramondain. La spatialité propre au *Dasein* se fonde sur son être-au-monde préoccupé. Heidegger fixe le caractère de cet être-à comme *éloignement* et *orientation*, faisant référence au caractère « rapprochant » du *Dasein* (qu'il s'agisse de la

¹ Martin Heidegger, *ET*, p. 98.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 99.

⁴ *Ibid.*

circon-spection ou de la théorie), par le biais duquel se manifeste pour la première fois quelque chose comme la *distance*¹.

Comme le souligne Walter Biemel, pour Heidegger la spatialisation est propre au projet-de-monde de chaque *Dasein* : chaque monde se spatialise d'une manière qui lui est spécifique. Ainsi, dans le concret, tous les jugements portés sur les distances sont fonction de la vie quotidienne du *Dasein*, tel qu'il se spatialise. Nous comprendrons aussi pourquoi

[l]es estimations scientifiques l'intéressent peu ; les estimations vécues, au contraire, ont pour lui bien plus de précision et d'efficacité, qu'il s'agisse de sa vie personnelle ou de sa vie sociale. Vient-il à se servir des estimations scientifiques, c'est encore sa préoccupation quotidienne qui lui permet de les comprendre².

Si l'attitude du *Dasein* quotidien à l'égard de la théorie est foncièrement différente de celle du théoricien lui-même (elle s'intéresse avant toute chose à son *produit* et non à son *sens*), c'est à cause de son mode d'être quotidien dans la circon-spection préoccupée. Il faut aussi remarquer une autre conséquence importante, à savoir la relativité des évaluations spatiales : il est déplacé de dire qu'un malade, pour qui une distance « déterminée » est dix fois plus longue que pour un homme sain, « se trompe » sur la nature de la distance. En effet, il coûte dix fois plus de peine pour cette personne de franchir cette « même » distance. Ce qu'il faut retenir de cet exemple banal n'est pas toutefois la relativité « subjective » des distances, mais

qu'il est faux d'opposer au monde du *Dasein* préoccupé un monde « réel » en soi. Le « monde » que le *Dasein* découvre dans la préoccupation, c'est le « monde » réel et non un « monde » fictif. C'est dans ce monde qu'il agit, qu'il réalise son existence³.

Que dans le *Dasein* réside une tendance essentielle à la proximité, qu'il soit par essence « rapprochant » ne signifie pas qu'il vise à placer les objets à une faible distance de son corps, mais qu'il pose tel ou tel objet au *centre* de sa préoccupation. Aussi, le *Dasein*, parce que projetant, n'est jamais en lui même et *après*, et seulement accidentellement, ailleurs ; il est toujours déjà « là », toujours déjà auprès d'un ustensile, préparant un ouvrage, etc. « Son "ici" est un centre pour tous les "là" »⁴. Il ne se meut donc jamais dans « des distances »,

¹ *Ibid*, pp. 99-100.

² Walter Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, op. cit. pp. 71-72.

³ *Ibid*, p. 72.

⁴ *Ibid*, p. 73.

entre des points géométriques prédessinant pour lui un espace, mais c'est lui qui projette les distances et les directions de l'espace.

Ce projet des directions, Heidegger le saisit comme *orientation*, qui est, comme l'éloignement, un existentiel du *Dasein*. Tout é-loignement s'accomplit en fonction d'une orientation au sein d'une contrée préalablement ouverte¹. Dans sa préoccupation, qui est toujours ordonnante-orientative, le *Dasein*, sur fond de l'existential de la *significativité*² (*Bedeutsamkeit*), se donne des *signes* qui indiquent des *directions* (*Richtungen*), des contrées dont il « se sert ». De par sa seule existence, le *Dasein* é-loigne et oriente des contrées³.

C'est de cette orientation, écrit Heidegger, que naissent les directions de la droite et de la gauche⁴, soit les directions qui structurent l'*axe horizontal* de l'existence humaine. Mais non seulement le *Dasein* projette-t-il ces orientations, il *est* lui-même ce projet d'orientations, c'est par cela qu'il existe.

Tout comme ses é-loignements, le *Dasein* emporte constamment avec soi ces orientations. La spatialisation du *Dasein* en sa « corporéité » propre — phénomène qui implique une problématique que nous n'avons pas à traiter ici — est conjointement prédessinée selon ces directions⁵.

C'est précisément à ce point que les recherches de Ludwig Binswanger viennent exploiter les possibilités sommeillant dans l'idée heideggerienne d'un *Dasein* se spatialisant soi-même à travers des *directions significatives* (*Bedeutungsrichtungen*, terme forgé par Binswanger à partir de *Bedeutsamkeit* et de *Richtungen*). En effet, par ses recherches, Binswanger ajoute, au sens fort du mot, une *nouvelle dimension* aux considérations de Heidegger, en soulignant l'*axe vertical* de l'orientation du *Dasein*⁶.

¹ Martin Heidegger, *ET*, p. 102.

² Le *Dasein*, en comprenant les relations précédemment évoquées du pour-quoi, du à-quoi, en-vue-de quoi, etc., dans la familiarité avec ces rapports, *se signifie* lui-même, il saisit sa place, se situe au milieu des étants. Par ce biais, il comprend son existence, plus précisément, il se la donne à comprendre. L'ensemble des relations de ce genre (à savoir du *be-deuten*) forme ce que Heidegger appelle la *Bedeutsamkeit*, la *significativité*, qui ne constitue rien de moins que la *structure du monde*. Au fond, la *Bedeutsamkeit* est ici la relation référentielle que le *Dasein* maintient toujours déjà à son monde comme totalité de tournure. Voir pour cela Martin Heidegger, *ET*, p. 87.

³ Walter Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, *op. cit.*, p. 74.

⁴ Martin Heidegger, *ET*, p. 102.

⁵ *Ibid.*

⁶ Bien qu'effectivement non-thématisé par le philosophe allemand, la considération de la signification de la verticalité ne manque pas tout à fait de sa première philosophie. Pensons à l'idée du caractère de *fardeau* de l'existence, qui évoque la *pesanteur* terrestre, ainsi que la nostalgie de s'en débarasser, soit dans le *tourbillon* du On – qui évoque déjà en soi la direction de la verticalité –, soit dans la *montée spirituelle* vers l'authenticité. Cf. par exemple les propos suivants des *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 22 : « Vers là, vers cet entier – voilà vers quoi nous sommes poussés dans notre mal du pays. Notre être est cet être-poussé. Nous sommes toujours, d'une manière quelconque, déjà partis vers cet entier, ou mieux : en chemin vers lui. Mais nous sommes entraînés, c'est-à-dire que du même coup nous sommes d'une manière quelconque *retenus* par

Biemel remarque que le *Dasein*, sur la base de la préoccupation quotidienne, peut se forger une science théorique de l'espace¹. L'auteur fait référence sans doute aux divers espaces géométriques et physiques, lesquels impliquent en outre une démondanésation de la mondialité de l'étant-à-portée-de-la-main². Or, il se dessine également une possibilité pour une autre science de l'espace, existentielle-existential, qui envisage ce dernier par rapport au rôle qu'il joue *au sein même* de la structure du *Dasein*, une science qui étudie les modalités propres au *Dasein* de se spatialiser suivant les axes de l'horizontalité et de la verticalité. C'est précisément ce travail qu'entame Binswanger lorsqu'il tente de saisir l'existence humaine telle qu'elle s'exprime à travers le projet des directions significatives³.

2. 3. 3. Le « qui » de l'être-au-monde⁴

Après avoir éclairci le moment structurel du monde et de la mondanité, Heidegger enchaîne avec l'analyse du « qui » de l'être-au-monde. Le philosophe trouve accès à ce « qui » par la considération des « autres », auxquels l'on a accès précisément par le phénomène précédemment décrit du monde.

Selon Heidegger, la réponse apparemment évidente à la question « qui est le *Dasein* ? » – « c'est moi, moi et justement pas un autre » – pourrait s'avérer illusoire. En effet, « il se pourrait bien, au contraire, que je *ne* sois justement *pas* moi-même le *qui* du *Dasein* quotidien »⁵. Cette idée paraîtra moins insensée si l'on ajoute qu'

[u]n « non-Moi », dans ce cas, ne signifiera pas un étant essentiellement dépourvu de l'« égoïté », mais un mode déterminé de l'être du « Moi » lui-même — la perte de soi, par exemple⁶.

quelque chose, reposant dans une *pesanteur* qui nous tire en nous détournant. [...] ». [souligné par nous] Il est aussi intéressant de lire le texte de Binswanger intitulé *A propos de deux pensées de Pascal trop peu connues sur la symétrie* (in Ludwig Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Minuit, 2008, pp. 227-236.), à la lumière de la remarque de Heidegger sur la corporéité qui se fonde dans l'existentialité du *Dasein* humain. C'est probablement cette idée qui sous-tend la thèse de Binswanger selon laquelle c'est « l'image de *notre* présence physique au monde » qui est « le type d'après lequel nous jugeons tout autre phénomène ». (p. 231.) Dans le concret, cette image est définie, selon le psychiatre-philosophe, par une certaine proportion anthropologique, dont la symétrie est l'une des réalisations les plus patentes.

¹ Walter Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, op. cit., p. 75.

² Martin Heidegger, *ET*, p. 104.

³ Voir infra deuxième partie, surtout le point 5. 2.

⁴ La description phénoménologique que donne Heidegger de la facticité a beaucoup servi à Binswanger pour trouver les termes techniques nécessaires pour la compréhension du monde de l'homme aux idées fuyantes. Elle lui a en outre fourni un des modèles majeurs de l'ipsité : le On-même (à côté du « lui-même » et du Soi-même). Voir infra deuxième partie, surtout le point 5. 5.

⁵ *Ibid.*, p. 107 [souligné dans le texte].

⁶ *Ibid.*

Le fil conducteur que nous devons prendre ici nous est offert par les analyses précédentes de la mondanéité. Nous l'avons vu, il n'y a pas de *Dasein* sans monde, tout comme il n'y a pas de monde sans *Dasein*. Le monde, compris comme significativité, implique non seulement la rencontre d'étants disponibles, mais aussi d'autres *Dasein* : la disponibilité des étants-à-portée-de-la-main y fait tout autant référence qu'à moi-même. Je suis toujours déjà au-monde de façon à être déterminé par l'être-avec les autres¹.

Or, cet « avec » de l'être-avec ne signifie pas le constat de la proximité de deux choses sous-la-main, mais constitue un existentiel du *Dasein* :

Sur la base de ce caractère *d'avec* propre à l'être-au-monde, le monde est à chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres. Le monde du *Dasein* est *monde commun*. L'être-à est *être-avec* avec les autres. L'être-en-soi intramondain de ceux-ci est *être-Là-avec*².

Le rapport que le *Dasein* entretient avec le *Dasein* des autres n'est pas de l'ordre de la préoccupation, qui incombe aux étants n'ayant pas le mode d'être du *Dasein*, mais est *sollicitude*³. L'urgence de la sollicitude factice et sociale, souligne Heidegger, trouve ses racines d'une part dans l'existential de la sollicitude, d'autre part dans la guise d'être de l'inauthenticité, dans la mesure où

être pour, contre, sans... les uns les autres, passer indifféremment les uns à côté des autres, ce sont là des guises possibles de la sollicitude. Et précisément, les modes cités en dernier lieu de la déficience et de l'indifférence caractérisent l'être-l'un-avec-l'autre quotidien et moyen⁴.

La sollicitude socialement instituée – on peut penser ici à la psychothérapie – est rendue possible et en même temps motivée par les modes déficients, inauthentiques et quotidiens de la sollicitude entendue comme existentiel. Heidegger parle de deux « extrêmes » de la sollicitude factice. La première forme extrême de sollicitude pourrait être appelé *paternalistique*, dans la mesure où elle se « substitue » à l'autre, restitue l'objet de la sollicitude ou de la préoccupation comme quelque chose de prêt et de disponible en déchargeant l'autre de tout « souci », et tout cela par le biais de la préoccupation substituante pour l'à-portée-de-la-main⁵. Heidegger appelle la deuxième forme extrême sollicitude *authentique*. En elle, le *Dasein* ne se substitue pas à l'autre, comme dans le cas précédent,

¹ *Ibid*, p. 110. : « Le *Dasein* se comprend de prime abord et le plus souvent à partir de son monde, et c'est à partir de l'à-portée-de-la-main intramondain que fait diversement encontre l'être-Là-avec d'autrui. »

² *Ibid*, p. 109.

³ *Ibid*, p. 111.

⁴ *Ibid*.

⁵ *Ibid*.

mais – en anticipant quelque peu sur les analyses à venir – le *devance*, il ne le décharge pas de son « souci », mais au contraire le lui restitue. Cependant, le moment central dans cette forme de sollicitude authentique, par opposition à l'autre forme, est qu'elle ne concerne pas l'étant-à-portée-de-la-main par le biais duquel les *Dasein* renvoient les uns aux autres, donc non pas *quelque chose* dont on se préoccupe, mais bien *l'existence* même de l'autre. Agissant ainsi, le *Dasein* « aide l'autre à se rendre transparent *dans* son souci et à devenir *libre pour lui* »¹. Et, ajoute Heidegger, « c'est seulement cette solidarité *authentique* qui rend possible la "pragmaticité" vraie qui libère l'autre, sa liberté, vers lui-même »². Inversément, c'est parce que « le se-connaître se perd dans les guises de la réserve, du masque ou de la dissimulation » que « l'être-l'un-avec-l'autre a besoin de voies particulières pour approcher autrui ou pour "entrer" en lui »³.

Nous avons parlé à plusieurs reprises d'inauthenticité et d'authenticité, en laissant sous-entendre que le *Dasein* quotidien n'est pas, comme dit Heidegger, de prime abord et le plus souvent, lui-même, c'est-à-dire qu'il ne se comprend pas à partir de ce qu'il est en propre, mais de la préoccupation pour le monde ambiant, donc pour ce qu'il n'est pas. « *Qui* est-ce alors qui a assumé l'être en tant qu'être-l'un-avec-l'autre quotidien ? »⁴

Pour trouver réponse à cette question, Heidegger procède à une description des caractères de l'être-avec quotidien du *Dasein*. Premièrement, il convient de rappeler que ce qui assure l'ipséité du *Dasein*, qui est être-au-monde, n'est point la permanence d'une substance sous-la-main, mais son ouverture vers ses possibles. Ainsi, le « qui » de l'être-au-monde quotidien se verra caractériser par sa *manière* de se projeter en avant de soi. Cette manière est saisie par Heidegger dans les termes suivants : distancement, médiocrité, nivellement, publicité, déchargement d'être et complaisance⁵. Rappelons brièvement ce que chacun de ces moments implique.

Le premier souci du *Dasein* quotidien se rapporte au *distancement*. Dans notre interprétation, l'existential du distancement exprime la tendance du *Dasein* à établir ou à entrer dans une *hiérarchie* au sein de laquelle il s'efforce à la fois de se singulariser par des différences, et d'aplanir ces différences ; de vouloir rattraper les autres et de tenter de les tenir au-dessous de soi. Heidegger remarque en outre, « moins ce mode d'être s'impose comme tel

¹ *Ibid* [nous soulignons.]

² *Ibid* [nous soulignons.]

³ *Ibid*, p. 113. Nous verrons que la question de la sollicitude authentique – qui n'aliène pas le prochain en objet d'étude ni ne l'abaisse comme un être « mineur » – est absolument cruciale pour Binswanger, qui cherche précisément une alternative à l'approche objectivante et hautement inauthentique de la psychiatrie clinique à l'homme malade. Voir infra deuxième partie.

⁴ *Ibid*, p. 114 [nous soulignons.]

⁵ *Ibid*, p. 116.

au *Dasein* quotidien lui-même, et plus tenacement et originairement il déploie son influence »¹.

Le distancement implique, selon Heidegger, que le *Dasein* quotidien se tient toujours déjà sous l'*emprise* d'autrui : ce sont les autres, et non pas le *Dasein* pris singulièrement, qui disposent des possibilités quotidiennes de l'être du *Dasein*. En revanche, il convient bien d'insister sur ceci que ces « autres » ne sont précisément pas des autres déterminés, ce qui laisserait entendre qu'il est possible de se soustraire à leur emprise. La domination d'autrui s'impose co-originairement avec l'être-Là-avec-autrui. Ce qui implique aussi que « l'on appartient *soi-même aux autres*, et l'on consolide leur puissance »². Le *Dasein* est le sujet d'une dictature dont il est lui-même le (co-)dictateur.

Voilà la raison pour laquelle Heidegger réserve la dénomination de « On » pour le « qui » du *Dasein* quotidien :

Ce sont « les autres », comme on les appelle pour masquer sa propre appartenance essentielle à eux, qui, de prime abord et le plus souvent, « *sont-là* » dans l'être l'un-avec-l'autre quotidien. Le *qui* n'est alors ni celui-ci, ni celui-là, ni soi-même, ni quelques-uns, ni la somme de tous. Le « qui » est le neutre, *le On*³.

Ce que Heidegger appelle médiocrité souligne ce phénomène que la majorité des actes journaliers sont accomplis de la même manière, de la manière dont précisément *on* l'accomplit. Nous lisons le journal comme *on* le lit, nous le disons comme *on* dit, nous jouissons comme *on* jouit, nous jugeons de la littérature et de l'art comme *on* en juge, « plus encore » ajoute Heidegger, « nous nous séparons de la “masse” comme *on* s'en sépare »⁴ : même le mépris du *on* est le mépris *de on*, pour ainsi dire. Le mode d'être du *On* est la *médiocrité*⁵.

Cette médiocrité est en outre *nivellante* car elle veille sur ceci qu'aucune exception, aucune excellence ne surgisse. « Toute primauté est silencieusement empêchée »⁶. Mais même si elle surgit, elle est aussitôt aplatie par sa banalisation qui la fait passer pour quelque chose de commun, de bien connu, par son exposition et sa vente en public. Les guises d'être

¹ *Ibid*, p. 114.

² *Ibid* [nous soulignons.]

³ *Ibid*, pp. 114-115 [nous soulignons.]

⁴ *Ibid*, p. 115 [nous soulignons.]

⁵ *Ibid*.

⁶ *Ibid*.

du On que sont le distancement, la médiocrité et le nivellement constituent la *publicité* du *Dasein*¹.

Plus grave que les points précédents est que la publicité ôte au *Dasein* sa *responsabilité*, ce qui veut dire ontologiquement qu'elle le *décharge* du poids de son être. Cette décharge est possible grâce à la *tendance à la légèreté* du *Dasein*², ce qui l'affecte jusqu'à son pouvoir-être le plus propre.

En étant selon les modes cités, le Soi-même du *Dasein* propre et le Soi-même des autres ne s'est pas encore trouvé, ou s'est perdu. On est selon la guise de la dépendance et de l'inauthenticité³.

Pour récapituler : le On, en tant que phénomène originaire positif, est un existentiel qui appartient à la constitution du *Dasein*. Le On déploie donc toujours déjà sa dictature, dont le pouvoir, remarque Heidegger, peut varier historiquement en netteté et en profondeur⁴.

Le On-même est donc le sujet du « qui » de l'être-au-monde quotidien. De prime abord, le *Dasein* vit dans un monde médiocrement découvert, il se comprend à partir de ce monde : il est inauthentique. Dispersé dans le On, s'identifiant de manière préoccupée avec le monde, le *Dasein*, pour devenir authentique, doit commencer par *se retrouver*. Le Soi-même authentique, c'est-à-dire le Soi-même *proprement* saisi doit pour ainsi dire *re-découvrir* son monde, au sens d'une « évacuation des recouvrements et des obscurcissements », d'une « rupture des dissimulations par lesquelles le *Dasein* se verrouille l'accès à lui-même »⁵. Le chemin vers l'authenticité commence dans l'inauthenticité la plus totale, dont il est une *modification existentielle* : « *L'être-Soi-même authentique* ne repose pas sur un état d'exception du sujet dégagé du On, mais il *est une modification existentielle du On comme existentiel essentiel* »⁶.

Afin de pouvoir éclaircir davantage les traits du On et afin d'envisager de manière plus concrète ce qu'implique la modification existentielle de l'existentiel du On, nous devons à présent élucider la troisième composante de la structure d'être totale de l'être-au-monde, l'être-à...

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 116. Cf. infra 6. 2.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 117.

⁶ *Ibid.* [souligné dans le texte.]

2. 3. 4. L'existential de l'être-à¹

D'après tout ce que nous avons appris jusqu'ici, il doit être clair que le « fait » que le *Dasein* soit au-monde n'est pas une relation catégorielle, ni ne suppose l'absorption du monde dans l'intériorité d'un sujet. Nous avons vu que la spatialité existentielle du *Dasein*, qui détermine ses « lieux », ses « là » possibles, se fonde sur ceci qu'il est être-au-monde. « “Ici” et “là-bas” ne sont possibles qu'en un “Là”, c'est-à-dire pour autant que soit un étant qui, en tant qu'être du “Là”, a ouvert de la spatialité. » Le Là (*Da-*) de l'« être-le-Là (*Da-sein*) » signifie donc « le lieu où il y a quelque chose », et le *Dasein* « l'ouverture du lieu où il y a quelque chose »². Le *Dasein* est cet étant qui, en son être le plus propre, *est ouverture* (*Erschlossenheit*).

Cette ouverture comporte trois caractères d'être qui y sont co-originaux. La première est l'*affection* ou disposition (*Befindlichkeit*). La deuxième est la *compréhension* (*Verstehen*) et le troisième, le *parler*.

L'affection au sens ontologique, dit Heidegger, est la chose la mieux connue ontiquement : il s'agit du phénomène de l'humeur, d'être disposé de telle ou telle manière (*Stimmung*)³. Que les tonalités (égalité d'âme sans trouble, aigreur, joie, etc.) puissent se changer les unes dans les autres, qu'elles puissent s'altérer montre que le *Dasein* est toujours déjà « intonné ». Dans certaines de ces tonalités, comme dans l'ennui, en dehors de dévoiler sa position actuelle dans un monde et l'éclaircissement de sa position au sein des étants, l'affection révèle aussi au *Dasein* qu'il est à charge de lui-même : « L'être est devenu manifeste comme un poids. Pourquoi, on ne le *sait* pas »⁴. Et, précise Heidegger, si le *Dasein* n'a pas de réponse à ce « pourquoi », c'est précisément parce que la *Stimmung* lui révèle quelque chose qui n'est point accessible à la connaissance théorique, et que le *Dasein* quotidien, dans son identification à son monde, tente de fuir⁵.

Ce qui est révélé dans la *Stimmung* au *Dasein* est sa propre existence brute, « *qu'il est* », mais aussi – c'est cela qui constitue proprement dit le fardeau – que sans l'avoir voulu ou

¹ La discussion que donne Heidegger de l'existential de l'être-à est particulièrement enrichissante pour la *Daseinsanalyse* binswangerienne. En effet, les concepts d'affection (manifestant l'être-jeté), de comprendre (manifestant le projet) et d'échéance (manifestant l'être-auprès-de...) permettront à Binswanger d'apporter une riche description et une typologie des psychoses diverses, dont la fuite des idées que nous traiterons dans la deuxième partie de notre travail. Voir infra deuxième partie, surtout les points 5. 2. et 5. 3.

² *Ibid*, p. 119.

³ *Ibid*, p. 120.

⁴ *Ibid* [souligné dans le texte.]

⁵ *Ibid*, pp. 120-121.

choisi, il existe, « qu'il a à être », qu'il *doit* assumer son existence comme tâche à réaliser¹. « Ce “qu'il est”, nous le nommons l'*être-jeté* de cet étant en son Là, de telle sorte qu'en tant qu'être-au-monde il est le Là. L'expression d'être-jeté doit suggérer la *facticité de la remise* »².

Il convient de remarquer ici que la facticité du *Dasein* est un existentiel et se distingue par là de la « factuelité d'un *factum brutum* » : le (fait) « que je suis » n'est pas du même ordre que « le fait qu'il y a un verre à côté de moi ». Cette remarque devrait aussi éclaircir pourquoi il n'y a pas d'accès par le biais de la *connaissance* à ce fait existentiel, pourquoi « le “que” de la facticité n'est jamais trouvable dans un intuitionner »³. La réponse est qu'il n'y a pas de saisie directe du « que » de la facticité dans la mesure où la *Befindlichkeit* renvoie à quelque chose qui précède le présent vivant, mais qui précède aussi le présent *en tant que tel*, tout en la déterminant à tout moment. Ce « que » est précisément ce qui échappe à toute présentation et qui n'est dévoilé que dans la *Befindlichkeit* : le « fait » d'être-jeté.

Heidegger conclut ainsi le premier moment dégagé de l'affectivité : « *l'affection ouvre le Dasein en son être-jeté, et cela de prime abord et le plus souvent selon la guise d'un détournement qui l'esquive* »⁴.

Le deuxième aspect crucial de l'affectivité est en rapport étroit avec le premier. Il s'agit de ceci que la disposition, dévoilant au *Dasein* le « qu'il est là », co-constituant l'ouverture au monde, *manifeste l'être-au-monde en totalité*, et non pas simplement un état psychique quelconque.

Troisièmement, c'est parce que l'ouverture au monde du *Dasein* est co-constituée par la disposition affective, que son monde peut lui révéler des étants agréables, détestables, ou menaçants : dans la disposition et grâce à elle, l'homme se livre d'une certaine manière aux étants⁵. Nous voyons par là que l'affection est une condition de possibilité de la guise d'être de l'inauthenticité, tout comme de l'authenticité.

Non seulement le *Dasein* se détermine-t-il dans l'affection, mais aussi dans la *compréhension*. Le comprendre ne signifie pas ici un certain mode de l'intellection, mais justement l'existentiel qui rend possible toute forme de compréhension factice. Heidegger y insiste, la compréhension est co-originale avec l'affection, ce qu'il exprime en disant que

¹ *Ibid*, p. 121.

² *Ibid* [souligné dans le texte.]

³ *Ibid*.

⁴ *Ibid* [souligné dans le texte.]

⁵ Walter Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger, op. cit.*, p. 101.

dans la disposition, il y a déjà une certaine compréhension, et que toute compréhension est toujours déjà disposée¹.

Dans le comprendre comme existentiel, ce qui est compris, ce qui est révélé, n'est pas seulement l'étant en général, mais aussi d'autres *Dasein* co-existants et, surtout, son propre être, qui n'est autre que pouvoir-être, donc la possibilité qui revient *essentiellement* au *Dasein*, de *pouvoir exister*. En tant que pouvoir-être, le *Dasein*, parce que *jeté* dans ce pouvoir être (ce que manifeste l'existential de l'affection), « s'est à chaque fois déjà engagé dans des possibilités déterminées », « qu'il prend et s'y méprend »². C'est en même temps ce qui fonde pour le *Dasein* « la possibilité de l'être-libre *pour* le pouvoir-être le plus propre [...] Dans son pouvoir-être, il est donc remis à la possibilité de se re-trouver dans ses possibilités »³.

Heidegger nomme le caractère du *Dasein* qui tend toujours à découvrir des possibles, *pro-jet* (*Entwurf*). Dans la compréhension, le *Dasein* se projette d'une part vers un en-vue-de-quoi final (son être propre), d'autre part vers la significativité (le « monde »). « Et en tant que jeté, le *Dasein* est jeté dans le mode d'être du projeter »⁴.

Nous comprenons désormais que la circonspection et la sollicitude ne sont autres que des modalités du comprendre affecté. Heidegger dégage dans ce point de son analyse une troisième forme, celle qui dénomme la relation du *Dasein* à soi-même. Cette troisième modalité de la compréhension est la *translucidité*, qui est, tout comme les deux modalités précitées, essentiellement vue (*Sicht*), mais vue qui se rapporte « principalement et en totalité à l'existence »⁵. La translucidité est, pour Heidegger, synonyme de la « connaissance de soi », *au sens existentiel*, c'est-à-dire qu'il s'agit dans la translucidité d'une « saisie compréhensive de l'ouverture pleine de l'être-au-monde à travers ses moments constitutifs essentiels »⁶.

La translucidité comme vue compréhensive ne désigne pourtant pas la perception avec les yeux du corps. Elle fait référence à l'*être-éclairci* du *Dasein* (qu'il est lui-même éclaircie), donc à son ouverture essentielle à l'étant et à l'être et, plus spécifiquement, à son pouvoir-être le plus propre⁷. En fin de compte, c'est grâce à la possibilité de la translucidité et au caractère de projet que le *Dasein* « est ce qu'il sera ou ne sera pas » et « qu'il peut se dire à lui-même compréhensivement : “Deviens ce que tu es !” »⁸

¹ Martin Heidegger, *ET*, p. 126.

² *Ibid*, p. 127.

³ *Ibid* [souligné dans le texte.]

⁴ *Ibid*, p. 128.

⁵ *Ibid*, p. 129.

⁶ *Ibid* [souligné dans le texte.]

⁷ *Ibid*.

⁸ *Ibid*, p. 128.

Le troisième mode co-originaire de l'ouverture est le *parler* (ou *discours*), ou plus précisément, *l'articulation discursive* (*redende Artikulation*). Le parler est d'emblée impliqué dans le comprendre qui se rapporte, comme on l'a vu, à une significativité intrinsèquement articulée, et lui-même sans cesse l'articule¹. « En elle c'est l'être-au-monde même qui s'éclaire et se déclare selon différents aspects »². Comme l'affection fondait la possibilité de l'humeur, comme la compréhension fondait les diverses possibilités (authentiques et inauthentiques) de comprendre, l'articulation discursive comme existentiel fonde le langage.

Co-déterminant l'ouverture du *Dasein*, elle révèle, ou *dévoile* ; elle suppose *écoute* et *silence* ; le *Dasein*, dans le comprendre, étant intrinsèquement référé à sa possibilité et au monde, le langage est *référentiel* : il renvoie à ce dont il parle ; le *Dasein* étant essentiellement être-Là-avec, le langage est partage, ou *communication* ; enfin, mais pas dernièrement, parce que le *Dasein* est jeté dans ses possibilités, *le langage l'exprime dans sa disposition et dans ses visées de sens*³.

Nous sommes à présent en mesure de dégager les existentiels du *Dasein* quotidien en tant que jeté dans la publicité du On. En tenant compte des moments constitutifs de l'ouverture, nous pouvons nous demander quelle est l'affection, le comprendre et le parler spécifiques qui reviennent au *Dasein* quotidien. Ceux-ci, Heidegger les saisit par les termes suivants : *bavardage*, *curiosité*, *équivoque*. Ceci nous permettra d'apprendre quelles possibilités d'être le *Dasein* comme On s'est données et perdues. La réponse à cette question manifestera du coup la tendance d'être essentiel et unitaire du *Dasein* quotidien : l'*échéance*⁴.

L'existential de l'échéance est, cela nous est de première importance, « un concept ontologique de mouvement »⁵, à savoir celui de la *chute*, et indique de plus près que le *Dasein*

de prime abord et le plus souvent [...] est *auprès* du « monde » dont il se préoccupe. Cette identification a le plus souvent le caractère de la perte dans la publicité du On. De prime abord, le *Dasein* est toujours déjà retombé de lui-même comme pouvoir-être-Soi-même authentique, et il est échu sur le « monde »⁶.

Avec le terme d'échéance, Heidegger n'entend faire aucun jugement de valeur négative sur le *Dasein* quotidien. Il ne s'agit pas d'une propriété ontique, susceptible d'être éliminée dans des stades supérieurs de la culture. Le terme d'échéance veut plutôt dire d'une part que

¹ Jacques Taminiaux, *L'angoisse dans Sein und Zeit*, p. 45.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, pp. 45-46.

⁴ Martin Heidegger, *ET*, p. 143.

⁵ *Ibid.*, p. 151.

⁶ *Ibid.*, p. 148 [souligné dans le texte.]

le *Dasein* comprend son être à partir des étants qui sont à sa disposition dans sa préoccupation, et d'autre part, que le monde sur lequel il échoit est précisément le monde de « tout le monde », c'est-à-dire du On¹. Cette « identification à l'être-l'un-avec-l'autre » se réalise par le biais du bavardage, de la curiosité et de l'équivoque.

Dans l'échéance qui est chute, le *Dasein* « tombe perpétuellement vers le “monde” quotidien » : « ce qu'il perd dans cette chute c'est son authenticité »². Comment se manifeste cette perte dans les trois moments évoqués ?

Le bavardage est le mode inauthentique du parler car en lui se trouvent dissociés le *parler* et le *ce-dont* du parler. La compréhension n'est plus authentique car elle ne provient plus de la chose-même, mais de ceci « qu'on comprend le dit en commun dans *la même* médiocrité »³.

La visée de la parole elle-même n'est plus la compréhension de la chose elle-même, mais du simple fait de parler. Cela amène à la *redite* constante des mêmes choses, et au caractère autoritaire du « on dit ». Le bavardage est une complète absence de sol du parler dans lequel la publicité configure une « compréhensivité indifférente à laquelle plus rien n'est fermé »⁴, où foisonnent donc les jugements irresponsables⁵.

La souveraineté de l'être-explicité public va jusqu'à déterminer les deux autres moments co-originaires de l'ouverture, l'affection et le comprendre. En effet, « le On prédessine l'affection, il détermine ce que l'on “voit”, et comment »⁶. Le voir spécifique à l'échéance est la curiosité, dans laquelle le *Dasein* veut voir seulement pour voir. La curiosité ne cherche le nouveau que pour *sauter* de ce nouveau vers des nouveaux encore plus nouveaux... Cet abandon de soi au « monde » dévoile une « incapacité spécifique de *séjourner* auprès du plus proche »⁷. En d'autres termes, ce pourquoi la curiosité se préoccupe est la distraction, qui est l'opposé par excellence de la *phronesis* des grecques, l'écoute paisible de la *physis*⁸.

La curiosité n'a rien à voir avec la contemplation admirative de l'étant, avec le $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha\zeta\epsilon\iota\nu$, ce qui lui importe n'est point d'être frappée d'incompréhension par la stupeur, mais elle se préoccupe d'un savoir simplement pour avoir su⁹.

¹ *Ibid*, pp. 148-149.

² Walter Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, op. cit, p. 109.

³ Martin Heidegger, *ET*, p. 143.

⁴ *Ibid*, p. 144.

⁵ Pour le problème de la responsabilité du point de vue de la relation psychothérapeutique, cf. infra les points 6. 2., 6. 3. et le chapitre 7.

⁶ *Ibid*, pp. 144-145.

⁷ *Ibid*, p. 146 [souligné dans le texte.] Cette incapacité de séjourner caractérise de manière particulièrement aiguë l'homme atteint de la fuite des idées. Cf. infra les points 5. 2., 5. 3., 5. 4.

⁸ Cette opposition revient à maintes reprises chez Binswanger. Cf. infra les points 5. 3. et 6. 2.

⁹ *Ibid*.

Le troisième moment de l'échéance est l'équivoque, qui exprime l'impossibilité de départager ce qui est ouvert dans un comprendre authentique et ce qui est ouvert dans un comprendre inauthentique. L'équivoque implique un nivellement et une confusion des temporalités authentiques et inauthentiques : le premier est essentiellement plus lent que le deuxième, qui reproche au premier d'être en retard par rapport à lui et fait paraître toute création originale déjà vieillie lors de son aboutissement¹.

Enfin, l'échéance fait en sorte que l'autre soit « de prime abord “là” » à partir de ce que l'on a entendu de lui, de ce qu'on dit et sait à son sujet »². L'être-Là-avec échoit dans une sorte de jeu où

chacun observe d'abord l'autre pour savoir comment il se comportera, ce qu'il dira sur ceci ou cela. L'être-l'un-avec-l'autre dans le On n'est absolument pas une juxtaposition fermée, indifférente, mais une observation mutuelle tendue, équivoque, un secret espionnage réciproque. Sous le masque de l'être-l'un-envers-l'autre joue un être-l'un-contre-l'autre³.

Le caractère le plus frappant de l'échéance est que le *Dasein* échu ne se rend pas compte de sa chute – tout au contraire, il l'interprète comme une « ascension à une vie concrète »⁴. Tout comme le rêveur ne « sait » pas qu'il rêve, le *Dasein* échu ne sait pas qu'il tombe⁵. Un des caractères typiques du *Dasein* échu est la *rassurance*⁶.

De manière quelque peu paradoxale, cette rassurance va de pair avec une agitation ou un « affairément », que Biemel explique par le fait que le *Dasein*, au fond de son cœur ressent le vide de l'existence, ce pour quoi il tente de s'insérer dans des événements qui lui feront oublier ce vide. En d'autres termes, « il veut se réaliser d'une certaine manière, il ne peut échapper à cette exigence fondamentale, et il croit trouver son ipséité dans l'illusion d'une agitation perpétuelle », de sorte que le désir d'autoréalisation lui-même échoit dans une tentative de se tromper soi-même « sur son véritable état »⁷, celui d'être-jeté. « L'assurance de soi dans le monde de l'inauthenticité n'est donc jamais sans équivoque »⁸, écrit Robert Brisart, et est au fond le signe de la plus radicale détresse de l'existence.

¹ *Ibid*, p. 147.

² *Ibid*, p. 148.

³ *Ibid*, p. 148.

⁴ Walter Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, op. cit, p. 109.

⁵ Sur la solidarité essentielle entre rêve et inauthenticité, cf. infra les points 6. 2. et 6. 3.

⁶ Martin Heidegger, *ET*, p. 150.

⁷ Walter Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, op. cit, p. 109.

⁸ Robert Brisart, *Existence et culpabilité dans Sein und Zeit* in Paul Jonckheere (éd.), *Phénoménologie et analyse existentielle*, op. cit, p. 71.

Enfin, le *Dasein*, au lieu de se retrouver, *s'aliène* de plus en plus dans cette agitation *tentatrice*. Heidegger conclut en introduisant le terme de *tourbillon* pour marquer le caractère unitaire de mouvement des moments évoqués :

Cette éjection constante hors de l'authenticité, qui ne va cependant jamais sans l'illusion de celle-ci, jointe à la projection dans le On, caractérise la mobilité de l'échéance comme *tourbillon*¹.

2. 4. Angoisse et souci

Avec l'analyse qui vient d'être accomplie, nous détenons tous les moments cruciaux de la constitution existentielle du *Dasein*, en d'autres termes, « le sol phénoménal est conquis pour l'interprétation "synthétique" de l'être du *Dasein* comme souci »². Seulement, il ne faut pas oublier une idée capitale de l'analytique existentielle : la structure de l'être-au-monde est une structure unitaire, totale. L'être du *Dasein* doit nous devenir accessible « en un regard plein qui *traverse* ce tout en *visant* un phénomène originairement unitaire »³. « Le chemin vers le tout structurel (et ainsi vers l'authenticité) ne saurait procéder par des constructions théoriques »⁴. Quelle voie va donc prendre Heidegger pour accéder à l'unité des moments dégagés ?

La réponse du philosophe au problème est que c'est « le phénomène de l'*angoisse* qui sera pris pour base de l'analyse, à titre d'affection satisfaisant à de telles requêtes méthodiques »⁵.

Heidegger prend pour point de départ l'existential fraîchement dégagé de l'échéance et tente de saisir l'essence de l'angoisse comme tonalité affective fondamentale dans sa confrontation avec l'affection de la peur. Dans l'échéance, nous l'avons vu, le *Dasein* manifeste quelque chose comme une *fuite* devant son pouvoir-être le plus propre, son Soi-même authentique⁶. La fuite, dit le philosophe, est de prime abord fuite devant quelque chose de redoutable qui fait *peur*. Le devant-quoi de la peur est toujours telle ou telle chose concrète, soit quelque chose d'intramondain.

¹ Martin Heidegger, *ET*, p. 150 [souligné dans le texte.]

² *Ibid*, p. 151.

³ *Ibid*, p. 152 [souligné dans le texte.]

⁴ Robert Brisart, *Existence et culpabilité dans Sein und Zeit* in Paul Jonckheere (éd.), *Phénoménologie et analyse existentielle*, op. cit, p. 72.

⁵ Martin Heidegger, *ET*, p. 153 [souligné dans le texte.]

⁶ *Ibid*, p. 154.

Est-ce à dire que l'échéance est une forme de la peur ? Nous devons nous garder d'avancer une telle interprétation. En effet, le Soi-même du *Dasein* (qu'il fuit dans l'échéance au monde), qu'il soit authentique ou inauthentique, n'a rien de la nature des étants intramondains : dans l'échéance, ce qui menace et suscite la fuite, c'est l'être-au-monde lui-même. « Le déclin n'est pas évitement de ce qui fait peur, mais de ce qui suscite l'angoisse »¹. En d'autres termes, le s'angoisser ouvre originairement et directement le monde comme monde. Pour être encore plus précis, ce *devant-quoi* il y a angoisse, c'est d'être jeté dans la condition d'être-au-monde².

Si l'on considère ce *en-vue-de quoi* il y a angoisse, nous trouvons que ce n'est pas tel ou tel étant, tel ou tel mode d'être (être-avec, être-auprès-de, etc.). En effet, la menace, qui est totalement indéterminée, ne perce pas jusqu'à des possibilités concrètes du *Dasein*, mais de manière bien plus profonde, jusqu'à la possibilité même de la possibilité ! C'est pour cela que Heidegger peut dire que dans l'angoisse toutes les possibilités spécifiques s'effondrent³. « [D]ans cet effondrement c'est le *Dasein* comme possibilité qui se révèle »⁴. Étant donné que dans cet état le monde ne peut plus rien offrir au *Dasein*, la même chose vaut pour l'être-Là-avec-autrui. L'angoisse *isole* et *singularise* radicalement le *Dasein* en un *solipsisme existentiel* en lui ôtant

la possibilité de se comprendre de manière échéante à partir des étants intramondains et de l'être-explicité public. Elle rejette le *Dasein* vers ce pour-quoi il s'angoisse, c'est-à-dire vers son pouvoir-être-au-monde authentique⁵.

C'est à partir de cette analyse que devient visible la totalité de la structure de l'être-au-monde que Heidegger fixe sous le terme de souci. Le *souci* désigne l'unité des déterminations ontologiques-existenciales révélées par l'angoisse : le *Dasein* est un être qui est déjà au monde (un être jeté, factice), qui y est jeté dans la modalité d'une anticipation de soi-même (existence comme possibilité)⁶, et qui est toujours déjà près de l'étant intramondain (échéance).

¹ Jacques Taminiaux, *L'angoisse dans Sein und Zeit*, p. 49.

² Martin Heidegger, *ET*, p. 155.

³ *Ibid*, p. 156.

⁴ Jacques Taminiaux, *L'angoisse dans Sein und Zeit*, p. 50.

⁵ Martin Heidegger, *ET*, p. 156.

⁶ Jacques Taminiaux, *L'angoisse dans Sein und Zeit*, p. 51.

2. 5. L'existential de la vérité¹

Avant de passer à la dernière partie – concernant la guise d'être authentique du *Dasein* – de notre présentation des concepts fondamentaux de l'analytique existentielle de Heidegger reprises et interprétées par Binswanger, nous devons faire un léger détour par la conception de la vérité de Heidegger, qui a une importance insigne dans l'anthropologie binswangerienne. Ce détour constituera en même temps la transition vers la question d'une possible authenticité du *Dasein* humain.

« De tous temps, la philosophie a rapproché vérité et être »², écrit Heidegger au seuil du § 44 sur la vérité. Si cette considération est valide, et Heidegger y souscrit, alors la question de la vérité concerne de très près l'ontologie fondamentale. Et dans la mesure où la question de l'être est déployée par l'étant que nous sommes, elle concerne d'emblée l'analytique existentielle du *Dasein*, ainsi que toute anthropologie se fondant sur elle³.

Heidegger commence par présenter la problématique de la vérité telle qu'elle s'est dévoilée dans l'histoire de la philosophie, sous la forme d'un déplacement progressif de la question originaire dans un sens inauthentique aboutissant à la définition de la vérité comme adéquation entre l'intellect et la chose⁴. Afin de réorienter la question dans la voie authentique, il convient selon le philosophe de se demander quelle est la nature de ce prétendu accord ou adéquation entre les termes de la relation, ainsi que de s'enquérir sur la nature même des étants mis en relation⁵.

Il est clair pour Heidegger que la question de la « relation de vérité » n'est pas abordable si l'on pose les termes comme du sous-la-main, ni si l'on cherche à comprendre la relation comme accès d'un sujet à un objet. Si l'on met pour l'instant cette voie de solution du problème entre parenthèses, il ne sera pas nécessaire de recourir à la doctrine de la représentation pour pouvoir expliquer la possibilité d'un jugement vrai⁶.

Heidegger propose de considérer l'idée suivante : l'autolégitimation qui assure la vérité provient de ceci que dans l'énoncé de la vérité, l'étant est visé de telle sorte qu'il se montre à partir de lui-même. La vérité est une dé-couverte de l'étant tel que ce dernier se montre de lui-

¹ L'existential de la vérité est central pour comprendre le partage qu'opère Binswanger entre rêve et veille, entre *idios kosmos* et *koinos kosmos*, ainsi qu'entre les diverses formes d'ipséité. Voir infra la deuxième partie de notre travail, surtout les points 6. 1., 6. 2. et le chapitre 7.

² Martin Heidegger, *ET*, p. 173.

³ *Ibid*, p. 174.

⁴ Pour cette question, cf. Martin Heidegger, *ET*, § 44, point b), pp. 177-182.

⁵ *Ibid*, p. 175.

⁶ *Ibid*, p. 176.

même. Ceci n'est bien entendu possible que dans la mesure où le découvreur est lui-même un être à qui il appartient intrinsèquement de dévoiler l'étant.

[L]'être-vrai comme être-découvrant n'est possible que sur la base de l'être-au-monde. Ce phénomène, où nous avons reconnu une constitution fondamentale du *Dasein*, est le *fondement* du phénomène originaire de la vérité¹.

La vérité se fonde donc dans le *Dasein* dont la constitution fondamentale est l'être-au-monde. Pour renforcer le bien-fondé de sa thèse, Heidegger fait ici référence à Héraclite qui aurait le premier entrevu que le *logos* n'est rien d'autre que précisément cet être-découvert hors du retrait que nous venons de dégager². Suit une citation importante du point de vue de l'anthropologie binswangerienne :

Au *λογος* et à celui qui le dit et le comprend, sont opposés les hommes sans entente. [...] Aux hommes sans entente [...] échappe (*λανθανει*), demeure retiré ce qu'ils font : *επιλανθανονται*, ils oublient, autrement dit cela sombre à nouveau pour eux dans le retrait. Ainsi, au *λογος*, appartient le hors-retrait, *α-ληθεια*³.

Tout ceci montre en direction d'une différenciation nécessaire quant à la signification de la vérité entendue comme intrinsèquement liée au *Dasein*. En effet, bien que le *Dasein* soit essentiellement découvrant, il est en même temps aussi recouvrant. Toutefois, que le *Dasein* soit aussi recouvrant trouve sa base dans ceci qu'il est fondamentalement découvrant. Essayons d'éclairer cela à la lumière de ce que nous avons précédemment dégagé.

Rappelons-nous que l'ouverture est le mode fondamental d'exister du *Dasein*. L'ouverture est co-constituée par les existentiels de l'affection, de la compréhension et du parler et concerne tout aussi originairement le monde, l'être-à et le Soi-même. Nous avons saisi ces moments dans le tout structurel du souci qui signifie être-déjà-en-avant-de-soi-dans-un-monde-comme-être-auprès-de-l'étant-intramondain. C'est le souci qui rend possible qu'il y ait de l'être-découvert et par conséquent c'est dans l'ouverture du *Dasein* que la possibilité de la vérité se fonde⁴.

¹ *Ibid* [souligné dans le texte.]

² *Ibid*.

³ *Ibid*, cf. infra le point 6. 2.

⁴ *Ibid*, p. 178.

Pour autant que le *Dasein* est essentiellement son ouverture, qu'en tant qu'ouvert il ouvre et découvre, il est essentiellement « vrai ». *Le Dasein est « dans la vérité »*. Cet énoncé a un sens ontologique¹.

Or, qu'est-ce qui se passe dans la quotidienneté du *Dasein* du point de vue de la vérité ? Dans l'être-explicité public, le bavardage, la curiosité et l'équivoque occultent précisément les existentiels de l'affection, du comprendre et de la parole, qui échoient dans leurs modes inauthentiques : ainsi, « le découvert, l'ouvert est soumis à la dissimulation et à la fermeture »². C'est pour cela que

L'être pour l'étant n'est pas éteint, mais il est déraciné. L'étant n'est pas complètement retiré — il est précisément découvert, mais en même temps dissimulé ; il se montre — mais sur le mode de l'apparence. De même, ce qui avait été auparavant découvert sombre à nouveau dans la dissimulation et le retrait. *Le Dasein, parce qu'il est essentiellement échéant, est, selon sa constitution d'être, dans la « non-vérité »*³.

C'est ainsi qu'il faut comprendre que le sens des actes des « hommes sans entente » leur échappe : bien que la vérité, *au sens le plus originaire*, soit l'ouverture du *Dasein*, le *Dasein* est de faite co-originaires dans la vérité et dans la *non-vérité*. La « vie » du *Dasein* quotidien flotte constamment dans une « demi-vérité »⁴.

C'est ce qui fait la spécificité du concept de vérité de Heidegger : il ne s'agit nullement d'un sous-la-main acquis une bonne fois pour toute, d'une valeur assignable à une proposition, mais la vérité concerne l'être même du *Dasein*. Elle fait l'« objet » d'une lutte constante. Qui veut la « connaître » doit sans cesse et à nouveau la conquérir, s'approprier et se ré-approprier ce qui est déjà découvert contre sa dissimulation sous des apparences, apparences qui signifient non pas un retrait total, mais l'entre-deux du retrait et de la découverte⁵.

Or, par quel biais ce re-saisissement de la vérité se déroule-t-il ? Devant les deux chemins que mentionne le poème classique de Parménide, comment se décider pour celle qui mène à la vérité ? La réponse de Heidegger est la suivante :

Le chemin du découvrir ne peut être gagné que dans le κρινειν λογω, dans la distinction compréhensive des deux et dans la décision pour l'un. La condition ontologico-existentielle

¹ *Ibid* [souligné dans le texte.]

² *Ibid*.

³ *Ibid* [souligné dans le texte.]

⁴ *Ibid*, p. 180.

⁵ *Ibid*, p. 179.

requis pour que l'être-au-monde soit déterminé par la « vérité » et la « non-vérité » réside dans la constitution d'être du *Dasein* que nous avons caractérisée comme *projet jeté*¹.

Ainsi, la vérité implique la *distinction compréhensive et « consciente »* des deux chemins et la *décision* pour l'un des deux. Cette décision se fait par l'assomption de ceci que le *Dasein* que nous sommes à chaque fois nous-mêmes est un projet jeté. Or, que le *Dasein* soit un projet jeté, nous le savons grâce à la compréhension de l'angoisse comme tonalité affective fondamentale dévoilant la structure d'ensemble du souci. La vérité la plus originaire du *Dasein* est son authenticité, et ceci lui est dévoilé dans l'angoisse. Notre détour par le phénomène existentiel de la vérité nous a fait revenir à notre point de départ.

2. 6. L'être-pour-la-mort

Au seuil de la deuxième section de *Etre et temps*, Heidegger se pose la question si nous avons atteint avec la « caractérisation ontologique du *Dasein* comme souci » une « interprétation *originaire* de cet étant »² et répond par la négative : jusque là, le phénomène du souci a été dégagé unilatéralement sur la base d'une analyse du mode d'être inauthentique du *Dasein*. Ce qui manque à la pleine détermination de l'être-au-monde comme souci est la compréhension adéquate de la guise d'être de l'authenticité. Ce n'est qu'ainsi que le tout de l'étant thématique pourra être porté à la lumière.

Le premier chapitre de la deuxième section vise à montrer que c'est le phénomène de l'*être-pour-la-mort* qui détermine la totalité du *Dasein*, c'est-à-dire la totalité du souci. Nous allons récapituler brièvement comment le phénomène de la mort concerne les trois traits constitutifs du souci.

Nous avons vu que le comprendre, en tant que *projet* de soi, c'est être sur le mode du pouvoir-être. Or, la mort est précisément la possibilité toujours imminente de ne plus pouvoir-être. La mort est la possibilité de l'impossibilité. En tant que telle, elle renvoie le *Dasein* au plus propre de son pouvoir-être et, parallèlement au phénomène de l'angoisse, elle dissout les relations aux autres : c'est ce qui est exprimé par Heidegger par l'impossibilité d'être déchargé par un autre de ma mort (et vice-versa). La possibilité de l'impossibilité est en outre indépassable, puisqu'elle est inévitable³.

¹ *Ibid*, p. 180 [souligné dans le texte.]

² *Ibid*, p. 188 [souligné dans le texte.]

³ Jacques Taminiaux, *L'angoisse dans Sein und Zeit*, p. 53.

La mort concerne également le caractère d'être jeté du *Dasein* dans la mesure où le caractère d'être-mortel est *constitutif* du *Dasein* : dès sa naissance, le *Dasein* est « assez vieux pour mourir ». C'est ce que Heidegger exprimait en modifiant la formule cartésienne de *cogito, sum*, en *sum moribundus*. Exister, ce n'est pas attendre la catastrophe finale venant de l'extérieur qu'est la mort, c'est être intrinsèquement mortel : c'est être-pour-la-mort¹. « Ainsi se précise le concept existentiel du mourir comme être jeté pour le pouvoir-être le plus propre, absolu et indépassable »².

Quant au troisième existentiel constituant le souci, l'échéance, il faut retenir ceci : la quotidienneté traite la mort comme un événement intramondain, au lieu de le comprendre comme le « document existentiel » de la finitude du *Dasein*.

*Le On interdit au courage de l'angoisse de la mort de se faire jour. [...] [L]e On prend soin d'inverser cette angoisse en une peur d'un événement qui arrive. L'angoisse rendue équivoque comme peur, de surcroît, passera pour une faiblesse qu'un *Dasein* sûr de lui-même ne saurait connaître³.*

Quel serait, selon Heidegger, le comportement authentique devant la mort ? La mort étant la possibilité indépassable et absolue de l'impossibilité, il convient de s'y rapporter comme telle : au lieu de la dénaturer comme une possibilité intramondaine parmi d'autres, qui tendent à être « anéanties » par leur réalisation, il faut *endurer le possible comme possible*. Heidegger appelle *devancement* (*Vorlaufen*) l'ouverture existentielle à cette possibilité la plus propre, absolue, indépassable, certaine et à la fois indéterminée. Ce que le devancement apprend au *Dasein* c'est « qu'il est jeté dans la finitude d'un pouvoir-être radicalement sien et lui révèle du même coup ce qu'a d'inauthentique la quotidienneté en l'y arrachant »⁴. L'être-pour-la-mort authentique fait écho, comme nous le voyons, à la distinction des deux chemins de la vérité et de la non-vérité et à la décision pour l'un des deux.

2. 7. L'appel de la conscience : authenticité et résolution

« Et pourtant, écrit Heidegger, cet être existentiellement “possible” pour la mort demeure existentiellement une suggestion fantastique »⁵. Pour qu'il soit plus que cela, il nous

¹ *Ibid.*

² Martin Heidegger, *ET*, p. 201.

³ *Ibid.*, p. 203 [souligné dans le texte.]

⁴ Jacques Taminiaux, *L'angoisse dans Sein und Zeit*, p. 55.

⁵ Martin Heidegger, *ET*, p. 211.

faut encore trouver une attestation phénoménologique. Cette attestation, Heidegger pense la trouver dans le phénomène de la *conscience*, entendue non comme *cogitatio*, mais bien plus comme *for intérieur*, comme *appel de l'authenticité*. Cet appel donne à comprendre quelque chose et suppose par là l'existential de la *compréhension*. Il suppose en outre une écoute silencieuse et réticente et concerne donc l'existential du *parler*. Enfin, dans la mesure où il interrompt la dissipation dans les étants intramondains et dans le On, il s'adresse au *Dasein échu*.

Trois questions fondamentales se posent par rapport à l'appel de la conscience : *qui appelle ? ; A quoi l'appel appelle ? ;* enfin, que veut dire *comprendre* cet appel ?

À la première question, la réponse de Heidegger est que c'est le *Dasein* lui-même qui s'appelle dans l'appel de la conscience : non pas le *Dasein* quotidien, préoccupé et sollicité, mais bien le *Dasein* entendu comme souci, du fond de l'inquiétante étrangeté de l'angoisse¹.

La réponse de Heidegger à la deuxième question est que ce à quoi l'appel appelle est le pouvoir-être le plus propre du *Dasein*, son être-pour-la-mort².

Enfin, la compréhension de l'appel implique l'idée d'une négativité existentielle, ou nullité *inhérente* au *Dasein*. Cette dette, cette nullité signifie que le *Dasein* est jeté dans le monde, c'est-à-dire qu'il n'est pas sa propre origine, et comme être-pour-la-mort, il est constamment affecté par l'impossibilité de sa possibilité – il est radicalement fini et dans son origine et dans son projet.

Dès lors, l'entendre correct de l'appel équivaut à un se-comprendre en son pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire au se-projeter vers le pouvoir-devenir-en-dette authentique *le plus propre*. Le se-laisser-pro-voquer compréhensif à cette possibilité inclut en soi le *devenir-libre* du *Dasein* pour l'appel : la disposition au pouvoir-être-ad-voqué. Le *Dasein*, comprenant l'appel, est *obédient à sa possibilité la plus propre d'existence*. Il s'est lui-même choisi³.

Cette ouverture authentique attestée par l'appel de la conscience, « *le se-projeter réticent et prêt à l'angoisse vers l'être en-dette le plus propre* »⁴, Heidegger l'appelle *résolution*.

¹ Jacques Taminiaux, *L'angoisse dans Sein und Zeit*, p. 56.

² *Ibid.*

³ Martin Heidegger, *ET*, p. 225 [souligné dans le texte.]

⁴ *Ibid.*, p. 232 [souligné dans le texte.]

2. 8. La temporalité comme sens ontologique du souci¹

Après avoir défini la résolution comme « *l'authenticité, prise en souci dans le souci et possible comme souci, du souci lui-même* »², Heidegger s'attaque à la question du *sens ontologique* de ce souci. Rappelons que le souci avait été défini comme être-déjà-en-avant-de-soi-dans (un monde) comme être-auprès-de (l'étant rencontré à l'intérieur du monde), soit comme le nœud des existentiels du projet, de l'être-jeté et de l'échéance. Heidegger se demande à présent, *qu'est-ce qui rend possible l'unité* de ces trois moments structurels. Sa réponse est la suivante : « *L'unité originnaire de la structure du souci réside dans la temporalité* »³.

Nous avons vu que le *Dasein*, de prime abord et le plus souvent, s'ouvre à sa propre existence dans la guise d'être de l'inauthenticité, c'est-à-dire qu'il se comprend de manière échéante à partir des étants intramondains qui lui font rencontre dans son monde⁴. Dans sa guise d'être inauthentique, le *Dasein* prend pour fil conducteur de la compréhension de l'être l'étant-sous-la-main, donc l'étant qui ne participe pas du mode d'être du *Dasein*, pour lequel dans son être il y va de son être. C'est pourquoi, il serait fondamentalement erroné, selon Heidegger, d'attendre de la part du *Dasein* quotidien une compréhension phénoménologiquement adéquate de la temporalité comme fondement existentiel de son être. En effet, au quotidien, le *Dasein* envisage le temps comme une suite de « maintenant » se départageant entre ceux qui ne sont plus (le passé), ceux qui ne sont pas encore (le futur) et ceux qui sont actuellement (le présent)⁵. Cette conception de la temporalité, dite *vulgaire* par Heidegger, présente deux aspects : premièrement, le problème de la temporalité y est abordé en présupposant la *préséance du présent* sur les deux autres modalités temporelles, deuxièmement, le temps y est conçu non pas à partir du *Dasein*, mais de l'étant intramondain, ce qui a pour conséquence que le mode d'être du temps sera aussi envisagé comme sous-la-main⁶.

Ce que Heidegger propose est de ne plus considérer le temps comme une suite de « maintenant » (sous-la-main) qui constituerait une sorte de « milieu » pour le *Dasein*, compris à son tour comme sous-la-main, mais – comme cela était le cas lors de la discussion

¹ La description de la temporalité originnaire est utilisée à profit par Binswanger aussi bien pour comprendre la manière d'être de l'homme aux idées fuyantes, que pour approcher les trois grandes formes d'ipséité (le On-même, le « lui-même » et le Soi-même). Voir infra deuxième partie, surtout les points 5. 4. et 5. 5.

² *Ibid*, p. 234 [souligné dans le texte.]

³ *Ibid*, p. 252 [souligné dans le texte.]

⁴ *Ibid*, p. 237.

⁵ *Ibid*, p. 252.

⁶ *Ibid*, p. 253.

de la spatialité – d’envisager le temps et ses trois moments comme *existenciaux du Dasein*. Heidegger va donc tenter de comprendre les trois moments structurels du souci (projet, être-jeté, échéance) à partir de la temporalité du *Dasein*, nommée pour cette raison temporalité *originnaire* (par opposition à la temporalité *dérivée*, telle la conception de la physique). Ainsi, le projet, ou le *en-avant-de-soi*, se fonde dans l’*avenir* ; l’être-jeté, ou l’*être-déjà-dans...* se fonde dans l’*être-été* ; l’échéance, ou l’*être-auprès...*, est rendu possible dans le *présentifier*¹.

En quoi ces déterminations temporelles diffèrent de celles de l’entendement commun ? Si le futur ne peut plus être compris comme un devant *sous-la-main* au sens du « pas encore là devant », si le passé ne peut plus être envisagé comme un déjà qui « n’est plus là devant », si le présent ne peut plus être approché comme un maintenant qui « est là devant », comment doit-on entendre le sens de ces expressions ? La réponse de Heidegger est qu’il convient de considérer ceci que le *Dasein* est un étant dont l’être est défini par ses *possibilités*. Ainsi, le « avant » du « en-avant-de-soi » est bien plutôt ce qui *rend possible* au *Dasein* qu’il y aille pour lui *de son pouvoir être* : « [l]e se-projeter, fondé dans l’avenir, vers le “en-vue-de soi-même” est un caractère d’essence de l’*existentialité*. *Le sens primaire de celle-ci est l’avenir* »². Quant au « déjà » du « déjà-dans... », il *rend possible* que le *Dasein*, pour autant qu’il existe, soit un être jeté. « C’est seulement parce que le souci se fonde dans l’être-été que le *Dasein* peut exister comme l’étant jeté qu’il est »³, ce qui veut dire que le *Dasein* ne peut jamais être *passé*, mais seulement être *en tant qu’*« été ». Enfin, le présent en tant qu’être-auprès... doit être compris comme la dimension temporelle qui *possibilise* quelque chose comme une *rencontre* avec autre chose que soi.

Si l’on prête attention aux formules que Heidegger choisit pour exprimer l’essence de la temporalité, l’on notera la volonté de souligner un certain *dynamisme* des concepts temporels. En effet, l’une des préoccupations majeures du philosophe allemand est d’ébranler la vision selon laquelle le temps serait un simple *étant*. Selon lui, la temporalité, à proprement parler, n’est pas : son être est bien plutôt de *se temporaliser*⁴. Puisque les dimensions temporelles du futur, du passé et du présent, ne sont pas des « entités », mais justement des *dimensions*, des *écartements*, des « *éclatements vers...* », Heidegger les nomme les *ek-stases* du temps.

Les phénomènes du à..., du vers... et du auprès... révèlent la temporalité comme l’*εκστατικόν* sans réserves. *La temporalité est le « hors-de-soi » originnaire en et pour soi-même*. Nous appelons par conséquent les phénomènes caractérisés de l’avenir, de l’être-été, du

¹ *Ibid*, p. 252.

² *Ibid* [souligné dans le texte.]

³ *Ibid*.

⁴ *Ibid*, p. 253.

présent les *ekstases* de la temporalité. Celle-ci n'est pas tout d'abord un étant, qui ensuite sort de *soi*, mais son essence est la temporalisation dans l'unité des *ekstases*¹.

Il nous faut à présent envisager les *liens* respectifs des trois ek-stases temporelles. Si Heidegger dérivait la conception vulgaire du temps axée sur le présent-maintenant de la compréhension échéante-inauthentique du *Dasein*, l'on ne sera pas surpris que le philosophe propose d'approcher la temporalité originaire à partir de la compréhension *authentique* du *Dasein* résolu. Nous venons de voir précédemment² que dans la résolution devançante, le *Dasein* se projette sur son être-en-dette le plus propre et choisit d'assumer qu'il est lui-même le fondement jeté de sa propre nullité. Par l'assomption de l'être-jeté dans le devancement, le *Dasein* accède à son pouvoir-être total et ouvre la *situation* dans laquelle il peut, en un *coup d'œil* ou en un *instant* (*Augenblick*), affronter les possibilités authentiques et inauthentiques de son existence³. Ainsi, le *passé pur, authentique*, devient accessible au *Dasein* seulement à partir de l'horizon de la *mort* comme possibilité absolue et indépassable, c'est-à-dire à partir du *futur authentique*, ramenant le *Dasein* devant ses possibilités factices *propres* (*le présent authentique*). « La temporalité originaire et authentique se temporalise à partir de l'avenir authentique, et cela de telle manière que, étant-été de manière avenante, elle éveille pour la première fois le présent. *Le phénomène primaire de la temporalité originaire et authentique est l'avenir* »⁴.

C'est ainsi que nous pouvons conclure avec Heidegger :

Nous résumerons l'analyse antérieure de la temporalité originaire dans les thèses suivantes : le temps est originairement comme temporalisation de la temporalité en tant que laquelle il possibilise la constitution de la structure du souci. La temporalité est essentiellement ekstatique. La temporalité se temporalise originairement à partir de l'avenir. Le temps originaire est fini⁵.

¹ *Ibid* [souligné dans le texte.]

² Cf. supra le point 2. 6.

³ *Ibid*, p. 251.

⁴ *Ibid*, p. 253 [souligné dans le texte.]

⁵ *Ibid*, p. 254.

3. Transition vers la seconde partie : le psychiatre-philosophe comme possibilité existentielle d'un être authentique

La dernière tâche qu'il nous reste à accomplir dans cette première partie est de dégager les implications du concept de la *résolution*. Pour cela, nous prenons comme point de départ la formulation de Heidegger selon laquelle « entendre authentiquement l'appel, cela veut dire se transporter dans l'agir factice »¹. De quelle manière faut-il comprendre l'« agir » factice (authentique) à la lumière de la résolution ? Que « se passe-t-il » avec le *Dasein* et son monde dans la résolution ?

Nous avons vu que les projets factices sont guidés par la *perte* préoccupée dans le On, dans l'ouverture se refermant sans cesse, la demi-vérité, d'où ce On-même peut être invoquée par le Soi-même propre et comprendre cette invocation dans la résolution à sa finitude². Retenons que le *Dasein* échu invoqué est d'emblée dans un monde, et c'est précisément à son être-au-monde que le *Dasein* propre l'appelle. Ce qui change dans la résolution, ce n'est donc ni le « contenu » du monde, ni le cercle des autres (*Dasein*), et surtout pas le « fait » d'être-au-monde : « En tant qu'*être-Soi-même authentique*, la résolution ne coupe pas le *Dasein* de son monde, elle ne le réduit pas à un Moi flottant en l'air »³. L'ouverture au monde du *Dasein* n'est nullement niée, mais – *modifiée*. C'est le mode du rapport à son monde qui se transfigure : « cette ouverture *authentique* modifie alors cooriginativement la découverte du “monde” fondée en elle et l'ouverture de l'être-Là-avec d'autrui »⁴. Essayons maintenant de saisir en quoi consiste cette transformation du mode de rapport au monde.

Le *Dasein*, en tant que souci, est déterminé par la facticité, le projet et l'échéance. Nous avons montré plus haut que c'est la raison pour laquelle ouvert en son « Là », il se tient cooriginativement dans la vérité et la non-vérité. Il ne peut en être autrement dans la résolution non plus. Comment comprendre donc qu'avec la résolution le *Dasein* conquiert sa vérité originaire et authentique ? La réponse de Heidegger est la suivante : avec la résolution rien d'autre n'est gagné que la *translucidité authentique* (voir supra le point 2. 3. 4.), dans laquelle le *Dasein* s'approprie authentiquement la non-vérité. En d'autres termes, dans la résolution, le *Dasein* découvre pour la première fois les possibilités factices *comme possibilités factices*⁵.

Reprenons la formulation très concise de Robert Brisart :

¹ *Ibid*, p. 230.

² *Ibid*, p. 232.

³ *Ibid* [souligné dans le texte.]

⁴ *Ibid*.

⁵ *Ibid*, p. 233.

comprendre le soi dans son pouvoir-être, pour Heidegger, cela consiste non pas à s'extirper mais au contraire à s'installer de manière compréhensive dans ce site du monde où toute forme d'ipséité est originairement et indissolublement liée à la non-ipséité [...]. L'instance phénoménologique envoie, au contraire, la pensée à l'épreuve endurente de la proximité la plus coutumière du monde [...]. De cette circulation, de cette circularité de la quotidienneté, il ne pourrait s'agir d'un sortir à coup de décisions philosophiques ou rationnelles¹.

Toutefois, il serait tout à fait fautif, insiste Heidegger, d'envisager la résolution comme un comportement particulier du pouvoir pratique de l'homme, opposé au comportement théorique². Il ne s'agit pas non plus d'un acte théorique antérieur à l'engagement pratique : « [l]oin de se représenter d'abord, en en prenant connaissance, une situation, la résolution s'est déjà placée en elle. En tant que résolu, le *Dasein agit déjà* »³.

La philosophie, dont la phase préparatoire n'est autre que l'analytique existentielle, entendue de manière authentique, n'est ni théorie pure, ni action pratique : elle englobe et fonde les deux attitudes possibles de l'homme, lesquelles ne sont pas opposables l'un avec l'autre. Le philosophe, *Dasein* résolu, se distingue par le mode de son rapport à ses activités, qu'elles soient « pratiques » ou « théoriques ». Cela veut dire que la philosophie n'est pas, comme on le pense habituellement, théorie : la philosophie est *une modalité* possible de l'être-au-monde authentique. Heidegger insiste là-dessus, même une parfaite connaissance du contenu de l'analytique existentielle ne garantit nullement une translucidité authentique. En l'occurrence, l'authenticité en soi n'est pas dépendante de la connaissance humaine.

Aussi peu l'existence se trouve nécessairement et directement rabaissée par une compréhension ontologiquement insuffisante de la conscience, aussi peu une interprétation existentiellement adéquate de la conscience garantit-elle la compréhension existentielle de l'appel. *Le sérieux n'est pas moins possible dans l'expérience vulgaire de la conscience que l'absence de sérieux dans une compréhension plus originaire de la conscience*⁴.

Il n'en demeure pas moins que « l'interprétation existentiellement plus originaire ouvre également des *possibilités* de comprendre existentiel plus originaire »⁵. Par suite, ce qui caractérise la philosophie, c'est un rapport spécifique aux étants intramondains et à autrui, ainsi que la compréhension authentique de ce rapport. Ceci nous permettra de remplir de concrétude la question des possibilités factices du philosophe, question qui demeure

¹ Robert Brisart, *Existence et culpabilité dans Sein und Zeit* in Paul Jonckheere (éd.), *Phénoménologie et analyse existentielle*, op. cit., p. 69.

² Martin Heidegger, *ET*, p. 234.

³ *Ibid* [souligné dans le texte.]

⁴ *Ibid*, p. 230 [nous soulignons.]

⁵ *Ibid* [souligné dans le texte.]

remarquablement indéterminée chez Heidegger. L'affirmation de cette indétermination n'est pas une critique : en effet, l'indétermination de ce à quoi l'appel appelle découle de la nature même de l'appel de la conscience : « à quoi [le *Dasein*] doit-il se décider ? La réponse ne peut ici *ne* nous être donnée *que* par la décision même. [...] À la résolution *appartient* nécessairement l'*indétermination* qui caractérise tout pouvoir-être facticement jeté du *Dasein* »¹.

Toutefois, une piste de grande valeur est donnée par Heidegger lui-même. En effet, si nous nous demandons, où, devant quoi la résolution transporte-t-elle le *Dasein* préoccupé et sollicité résolu, nous trouvons la réponse suivante : nulle part ailleurs que devant l'à-portée-de-la-main et l'être-avec-autrui². Ce que la résolution rend possible pour la première fois n'est rien d'autre qu'un être-l'un-avec-l'autre authentique !

La résolution à soi-même place pour la première fois le *Dasein* dans la possibilité de laisser « être » les autres dans leur pouvoir-être le plus propre et d'ouvrir conjointement celui-ci dans la sollicitude qui devance et libère. *Le Dasein résolu peut devenir « conscience » d'autrui. C'est de l'être-Soi-même authentique de la résolution que jaillit pour la première fois l'être-l'un-avec-l'autre authentique*³.

Une possibilité existentielle d'être authentique est de s'engager dans la *sollicitude authentique*. D'après ces développements de Heidegger et en suivant les suggestions des écrits de la seconde période de Ludwig Binswanger, il est possible de comprendre le projet daseinsanalytique précisément comme document de cet engagement, et par suite de comprendre la figure même du psychothérapeute comme celui de l'homme authentique philosophe, s'engageant dans la sollicitude authentique. Selon cette interprétation, le psychiatre-philosophe est *une* des figures possibles du *Dasein* authentique (en effet, Binswanger et Heidegger insistent sur ceci qu'elle est loin d'être la seule, les artistes, entre autres, pouvant tout aussi bien s'élever à la même hauteur). Ainsi ces développements offrent une piste pour comprendre l'idée de Jonckheere selon laquelle le psychothérapeute est un philosophe qui s'ignore, et du même coup l'on se trouve en mesure de contribuer au développement de la question de Michel Jouhaud concernant l'apport du psychiatre au philosophe et du philosophe au psychiatre.

Dans la seconde partie de notre travail, nous nous efforcerons donc de comprendre la figure du psychiatre-philosophe comme l'une des réalisations possibles de la guise d'être

¹ *Ibid*, p. 233. [souligné dans le texte.]

² *Ibid*, p. 232.

³ *Ibid* [nous soulignons.]

authentique du *Dasein* factice. Cette figure de l'authenticité qu'est le psychiatre-philosophe représente une situation-limite de l'existence humaine. Elle est, comme l'écrit Binswanger dans l'un des textes fondateurs de la *Daseinsanalyse*, *Sur la fuite des idées*, « une position d'exception – car elle représente un extrême anthropologique –, c'est bien celle que prend la forme philosophique-réfléchie de l'être-homme »¹.

Il convient de rappeler que l'idée d'une telle « anthropologie des formes extrêmes » de l'être-homme provient elle-même du maître-ouvrage de Heidegger. À la fin du chapitre sur la conscience, Heidegger écrit :

Présenter les possibilités existentielles factices en leurs traits capitaux et leurs connexions, les interpréter en leur structure existentielle, cette tâche s'inscrit dans les cadres de l'*anthropologie existentielle thématique*².

Le philosophe allemand ajoute que c'est Karl Jaspers qui, pour la première fois, dans sa *Psychologie des visions du monde*, a saisi ce qu'est l'homme à partir de ce qu'il *peut* essentiellement être, c'est-à-dire à partir de ses possibilités fondamentales : ceci n'est que renforcé par la signification du concept de « situation-limite ». Binswanger écrit à ce sujet :

Cette idée est d'une importance capitale pour toute anthropologie et psychologie. Non seulement la psychose ne se peut comprendre qu'à partir des mondes des limites et des normes préalables dans lesquelles vit le malade individuellement et dont il subit l'atmosphère mais, bien plus encore, tout cela est-il valable pour les rêves, pour tout « sentiments » et, en somme, pour tout mode d'expérience vécue des malades et des bien portants³.

Ce que nous nous proposons dans la seconde partie de notre essai est d'envisager, d'après des écrits choisis de Binswanger, la situation et le rôle du psychiatre-philosophe dans son projet d'anthropologie existentielle thématique telle qu'elle se déploie sur la base des concepts fondamentaux de l'analytique existentielle que nous venons de mettre en lumière.

¹ Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, Grenoble, Millon, 2000, p. 318.

² Heidegger, *ET*, p. 234 [nous soulignons.]

³ Binswanger, *Héraclite*, pp. 181-182.

Deuxième partie

La *Daseinsanalyse* en tant que possibilité existentielle de la sollicitude authentique. Le psychiatre-philosophe comme médiateur entre inauthentique, pathologique et authentique.

4. Les problèmes fondamentaux de l'anthropologie existentielle thématique

Nous avons terminé la première partie de notre travail avec l'affirmation selon laquelle le projet binswangerien de la *Daseinsanalyse* pouvait être compris comme la réalisation de l'idée énoncée dans *Etre et temps* d'une *anthropologie existentielle thématique*, trouvant son fondement dans l'analytique existentielle, rendant possible l'engagement dans la sollicitude authentique. Cette anthropologie s'enquiert des possibilités fondamentales de l'être-homme, ou en d'autres termes, de ses *situations-limite*¹, qui ne sont pas définitives, mais qui circonscrivent les possibilités factices de l'homme dans une époque ou un contexte historique déterminé².

Il est clair que pour satisfaire à cette tâche, le travail requis de l'anthropologue est foncièrement différent de celui du philosophe. En effet, ce dernier tient son discours englobant le monde et l'homme sur base d'un questionnement philosophique *a priori*, s'enquérant du sens de l'être. Sa question passe certes par l'étant que nous sommes à chaque fois nous-mêmes, mais elle reste centrée non pas sur l'étant, mais sur l'être de cet étant, ainsi que sur l'être de l'étant en général. C'est sur cet aspect apparemment étranger à toute démarche anthropologique qu'insistent des spécialistes de Heidegger comme Jacques Taminiaux et Robert Brisart. Selon Taminiaux, aucune discipline empirique ne saurait sur son terrain et par ses méthodes « affronter la question transcendantale des conditions de possibilité »³ car la science a toujours et exclusivement affaire à l'ontique. Brisart, de son côté, fait remarquer que l'une des visées fondamentales de *Etre et temps* est de dépasser la perspective anthropocentrique de la métaphysique traditionnelle, qui posait l'homme comme *subjectum*, comme fondement, comme centre. Pour Heidegger le trait essentiel de l'homme, ce qui constitue son authenticité est, par contraste avec la métaphysique du sujet, de se reconnaître dans le non-fondement de son être, dans le décentrement le plus radical par rapport à la subjectivité elle-même. « Existencialement, [...] l'homme n'a pas pour centre lui-

¹ Une brève explication préliminaire de ce qu'est pour Binswanger une situation-limite est ici requise. Est nommée situation-limite par le psychiatre-philosophe, au sens anthropologique-existential, une limite au-delà de laquelle « on ne pourrait plus du tout parler d'existence du point de vue anthropologique ! » Ce qui « se perd » au-delà de cette limite est l'essence de l'homme, qui est *existence*. (Cf. Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, *op.cit.* p. 190.)

² Pour la question de la mobilité des limites, voir Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, *op. cit.*, p. 303.

³ Jacques Taminiaux, *L'angoisse dans Sein und Zeit*, p. 61.

même »¹. Brisart suggère que la psychologie issue de l'anthropologie existentielle mécomprend Heidegger lorsqu'elle interprète et recherche la résolution devançante du *Dasein* authentique comme ce qui instituerait une *auto-possession assurée* de soi-même. En effet, pour Heidegger, par l'auto-explicitation du *Dasein* en son être le plus propre, ce n'est précisément pas l'assurance de la subjectivité qui est en jeu, mais bien la reconnaissance de sa culpabilité, de sa détresse, de sa précarité, en un mot de sa finitude radicale².

Il nous semble pourtant que ces deux objections ne sont pas décisives. En ce qui concerne la première, nous affirmons que le psychiatre-philosophe n'a pas seulement à faire à « de l'ontique », mais au contraire, qu'il a toujours à faire à cette sphère transcendantale-existentielle de l'homme que Heidegger amène à la lumière dans son analytique existentielle. La tâche sera ici de montrer de quelle manière spécifique il se rapporte à cette sphère. Quant à la deuxième objection, il convient de se demander si en effet, toute démarche qui ne s'en tient pas exclusivement au niveau transcendantal-existential implique d'emblée l'oubli de la finitude. Autrement dit, il faut se demander si la démarche daseinsanalytique peut, contrairement à ce qu'en disent Taminiaux et Brisart, servir à laisser ouverte la possibilité pour le *Dasein* de s'approprier sa finitude. Ou encore : nous nous posons la question de savoir si c'est bien la psychologie au sens de Binswanger qui est visée par ces critiques, ou bien précisément la psychologie dont le psychiatre-philosophe lui-même, par le biais de l'enseignement heideggerien, entendait débarrasser sa science. Nous espérons pouvoir apporter une réponse à ces questions dans les chapitres 6 et 7.

Après avoir évoqué les réserves de certains philosophes à l'égard de la démarche daseinsanalytique, il convient de prendre note d'une autre objection, venant cette fois de la part de la psychiatrie clinique. Les cliniciens reprochent à la démarche binswangerienne de confondre la *spéculation* philosophique, ayant seulement la tâche de révéler le contexte culturel qui forme la matrice de toutes les disciplines, avec la *technique* thérapeutique, strictement basée sur une méthode expérimentalement vérifiable, ayant en vue un traitement rigoureusement fonctionnel des syndromes diagnostiqués³. Si ces praticiens

¹ Robert Brisart, *Existence et culpabilité dans Sein und Zeit* in Paul Jonckheere (éd.), *Phénoménologie et analyse existentielle*, op. cit., p. 79. Cf. aussi Jean-François Courtine, *Anthropologie et anthropomorphisme. Heidegger lecteur de Schelling* dans le collectif *Nachdenken über Heidegger, eine Bestandaufnahme*, éd. par Mme U. Guzzoni, Gerstenberg Verlag, 1980, pp. 9-35.

² Robert Brisart, *Existence et culpabilité dans Sein und Zeit* in Paul Jonckheere (éd.), *Phénoménologie et analyse existentielle*, op. cit., pp. 79-80.

³ Raphaël Célis, *Phénoménologie de la rencontre thérapeutique. Réflexion sur l'apport de L. Binswanger* in Paul Jonckheere (éd.), *Phénoménologie et analyse existentielle*, op. cit., pp. 118-119.

acceptent de considérer son anthropologie [celle de Binswanger] comme un complément existentiel utile à leur art, ils se scandalisent à l'inverse dès l'instant où celle-ci fait valoir concrètement sa *méthode*. En aucun cas en effet, la philosophie n'est conçue ni reçue comme pouvant exercer un effet pratique immédiat¹.

Or nous avons ici à faire non seulement à une bifurcation entre la psychiatrie en général et la philosophie, mais aussi entre la psychiatrie clinique et la psychothérapie. La première considère en effet son objet, la *psyché malade*, sous l'angle de la nature, plus précisément de la science naturelle, en premier lieu de la biologie. La psyché est donc traitée de manière analogue à l'*organisme malade*. La psychothérapie, que Binswanger représente ici contre la psychiatrie clinique, considère en revanche son « objet » sous l'angle de l'homme, c'est-à-dire dans l'horizon d'une compréhension anthropologique scientifique, ou du moins préscientifique de l'homme qui souffre². Ce sont précisément les bases rigoureusement scientifiques d'une telle psychothérapie, aux prises avec la *Weltanschauung* qui sous-tend le positivisme de la psychiatrie clinique, que Binswanger entend poser dans son ouvrage *Sur la fuite des idées*. Nous avons évoqué dans notre première partie³ que le psychiatre-philosophe trouve les fondements nécessaires de ce qu'on nommera *Daseinsanalyse* dans l'analytique existentielle de Martin Heidegger. C'est chez ce dernier qu'il trouve la clé *unitaire*⁴ – le *Logos*, comme il l'écrit – pour l'étude de son objet, c'est-à-dire la globalité du thème de l'homme. Ce *Logos*, qui est contenu dans l'ontologie fondamentale de *Etre et temps*, n'est autre que « l'*existentialité* en tant qu'ensemble de ces structures ontologiques qui constituent l'*existence* »⁵. « Et nous appelons *anthropologie existentielle* une anthropologie qui étudie et comprend l'homme sous l'angle de cette idée »⁶.

Avec ces considérations, nous touchons au problème nodal de notre travail. Ce qui est ici mis en question aussi bien du côté des philosophes cités que de la psychiatrie clinique, c'est la possibilité d'une attitude philosophique qui soit en rapport actif-formateur avec le monde de la vie, sous la figure du psychothérapeute versé en philosophie, comme homme authentique philosophe s'engageant dans la sollicitude authentique. Nous voyons que ni les

¹ *Ibid* [souligné dans le texte.]

² Ludwig Binswanger, *Importance et signification...*, p. 250.

³ Dans les chapitres 1 et plus en détail dans le chapitre 2.

⁴ Unitaire, c'est-à-dire ne provenant pas d'une synthèse ultérieure d'éléments ramassés de tous parts, mais bien d'une vision phénoménologique de la chose elle-même. Binswanger écrit aux pp. 308-309. de son ouvrage *Sur la fuite des idées* : « Il est impossible que la méthode qui étudie l'homme sous l'aspect d'une idée déterminée puisse exister à partir d'une *synthèse* de plusieurs méthodes – ainsi par exemple celle des sciences de la nature, celle de la psychopathologie au sens strict et celle des sciences de l'esprit ; cela en effet ne peut jamais conduire à une idée nouvelle, mais seulement à un agglomérat d'idées concevant l'homme comme une "unité" (?) corporelle-psychique-spirituelle. »

⁵ Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, *op. cit.*, p. 308 [souligné dans le texte.]

⁶ *Ibid* [souligné dans le texte.]

philosophes cités, ni les psychiatres eux-mêmes ne semblent souscrire à une telle possibilité. La deuxième partie de notre travail sera donc consacrée à exposer la position de Binswanger quant à la situation du psychothérapeute se tenant au point aveugle des deux approches critiques.

Nous sommes désormais en mesure d'éclairer davantage la méthode du chercheur s'engageant dans l'anthropologie existentielle thématique. Nous avons montré jusqu'ici que le projet de Binswanger vient s'insérer entre trois lignes de partage : tout d'abord celle qui délimite radicalement la philosophie entendue comme ontologie et l'anthropologie ; ensuite celle qui se dessine entre la philosophie comme connaissance *a priori* et l'empiricité psychologique, dégageant la philosophie de l'empiricité psychologique et interdisant à cette dernière toute visée spéculative ; enfin, celle qui est tracée entre la compréhension de l'homme de la psychiatrie clinique et celle de la psychothérapie au sens binswangerien¹.

Ces considérations permettent de fixer en grandes lignes les spécificités de la démarche binswangerienne par rapport à la démarche heideggerienne, mais aussi par rapport à la manière de procéder de la psychiatrie clinique. En effet, Binswanger, en tant qu'anthropologue, doit toujours se confronter avec des *hommes singuliers*, avec des « cas ». Comme Foucault le remarque dans sa grande étude sur *Le rêve et l'existence*, l'anthropologue va « droit à l'existence concrète », *ajournant* en quelque sorte le problème de la « délimitation » entre ontologie et anthropologie, que Heidegger voulait, peut-être trop hâtivement, mais surtout de manière ambiguë, résoudre dans *Etre et temps*. De là, poursuit Foucault, le psychiatre-philosophe « accomplit sans cesse une démarche de va-et-vient, des formes existentielles aux conditions ontologiques de l'existence »², ce qui le différencie du coup aussi bien de la démarche de la psychiatrie clinique qui se soucie peu des conditions ontologiques d'existence mentionnées par Foucault.

Le texte que nous avons choisi pour présenter la démarche binswangerienne dans sa concrétude s'intitule *Sur la fuite des idées*, travail qui jette les bases de ce qui deviendra par la suite la *Daseinsanalyse*. La raison de notre choix n'est pas purement historique : elle est aussi guidée par le sujet du livre, qui est le phénomène de la fuite des idées. L'intérêt particulier de ce phénomène réside dans ceci que dans cet état peuvent « séjourner » non seulement des malades mentaux – par exemple des schizophrènes –, mais aussi des hommes sains d'esprit,

¹ Cf. aussi Jean-Claude Monod « Le rêve, l'existence, l'histoire » in *Alter, Veille, sommeil, éveil*, No. 5/1997, p. 90.

² Michel Foucault « Introduction », in Binswanger (L.), *Le rêve et l'existence* (trad. J. Verdeaux), Paris, Desclée de Brouwer, pp. 9-128 in *Dits et écrits*, I. tome, 1954-1975, Gallimard, Paris, 2001 [nous citerons ce texte comme « Introduction à *Le rêve et l'existence* »], p. 95.

des hommes atteints d'une maladie organique (épilepsie, paralysie, etc.), tout comme des « génies ». C'est pourquoi l'étude de Binswanger, bien qu'ayant un point de départ et un dessein psychiatriques-cliniques¹, « dépasse de beaucoup les particularités *cliniques* »², et peut contribuer à montrer toute la fécondité de son approche dans le domaine de l'anthropologie philosophique.

Le principal souci de Binswanger dans cet ouvrage est de se démarquer de la méthode de la psychiatrie clinique positiviste en en faisant une critique de fond. Cette psychiatrie se présente en effet comme n'ayant aucun présupposé quant à la nature de l'homme et reproche précisément à la démarche de la *Daseinsanalyse* d'opérer selon des présupposés infondés sur la *nature* humaine³. En réponse à cette objection, le but de Binswanger est double : montrer d'une part que la psychiatrie clinique opère bel et bien selon des *présupposés* (des *normes*) précis, tout en les *occultant*, et proposer d'autre part une *alternative* qui soit justement plus *rigoureusement scientifique*, en mettant à *découvert* ses présupposés philosophiques sous la forme d'une *révision* du concept de « *norme* » et de « *normativité* ». Binswanger aurait sans doute été tout à fait d'accord avec Georges Canguilhem sur ceci « qu'il n'y a pas d'anthropologie qui ne suppose une morale, en sorte que toujours le concept du "normal", dans l'ordre humain, reste un concept normatif et de portée proprement philosophique »⁴. En effet, Binswanger remet en question l'idée de normalité en vogue dans la psychiatrie, qui la définit comme un invariant allant de soi, prenant comme objet-test le comportement moyen du « citoyen moyen » et la manière « normale » de ses fonctions. Mais si l'on regarde de plus près, telle est la mise en garde de Binswanger, il s'avère

que le comportement moyen du citoyen moyen, comme il se manifeste dans le « commerce quotidien » et d'abord dans le langage et la pensée de ce commerce courant, ne représente qu'*une seule* forme – quoique la plus courante – de l'être humain⁵.

¹ Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, *op. cit.*, p. 309.

² *Ibid.*, p. 136 [souligné dans le texte.]

³ Raphaël Célis, *Phénoménologie de la rencontre thérapeutique. Réflexion sur l'apport de L. Binswanger* in Paul Jonckheere (éd.), *Phénoménologie et analyse existentielle*, *op. cit.*, p. 121. Nous remarquerions ici que cette question est encore tout-à-fait d'actualité. En fait foi entre autres la critique virulente que des psychiatres américains font à la méthode de Binswanger dans une étude parue en 1996. Nous en citons ici seulement un passage qui montre de manière concise ce que pensent les auteurs de l'article de la *Daseinsanalyse* (qu'il écrivent d'ailleurs fautivement « *Daseinanalyse* ») : « *Daseinanalyse* or existential analysis. In this approach technical matters tend to be neglected and patient's illnesses become the matter of highly intellectual and abstruse philosophical discussion. [...] [T]he patient's object relationships appear most totally neglected with marked emphasis on her own inner experience and suffering. » (MALTSBERGER, John T; CLARK, David C; MOTTO, Jerome : « The case of Ellen West revisited : A permitted suicide ». *Suicide & Life - Threatening Behavior*; Spring 1996; 26, 1; Platinum Periodicals.)

⁴ Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique* in *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2009, p. 218.

⁵ Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, *op. cit.*, p. 318 [souligné dans le texte.]

Mais s'il est vrai que la forme « citoyen moyen » n'est qu'une forme *parmi d'autres* de l'être-homme, alors il convient d'envisager ces autres formes non pas comme une désagrégation ou un simple « moins » quantitatif par rapport à la forme « normale », comprise en termes de performances fonctionnelles – mais bien comme *formes* ayant leur propres lois, dynamiques et structures, leur propre légitimité, en d'autres termes leurs propres *normes* qui, en l'occurrence, ne sont peut-être pas celles de la performance¹.

Ce faisant, Binswanger ne donne pas seulement une réponse aux critiques des cliniciens, mais il répond du même coup aux objections des philosophes. Car ce n'est qu'en se confrontant avec la clinique sur la question de ce qu'est l'homme et des soins qu'il exige en tant que ce qu'il est, que le psychiatre peut mettre en valeur la possibilité existentielle d'une authentique sollicitude : celle de *devenir la conscience d'autrui*².

Nous comprendrons aussi pourquoi cette étude sur la fuite des idées peut avoir une signification principielle pour la méthodologie psychiatrique. La raison en est que

vis-à-vis d'un phénomène comme la fuite des idées, le chercheur en psychiatrie tombe *immédiatement* du rôle de celui qui examine, connaît et comprend l'homme dans le rôle du théoricien de la fonction et ce avec une préférence pour celui du mécanicien de la fonction. Ce n'est donc plus du tout l'*existence* de l'homme concerné qui lui importe³.

Ce qu'il importe de garder devant les yeux est qu'avec une méthode purement clinique, le phénomène étudié, à savoir l'homme atteint de la fuite des idées, se dérobe sous le regard scientifique dès qu'on l'aborde. Car si l'on n'arrive pas à comprendre le psychotique en tant qu'homme qui *existe*, si on le comprend comme agrégat de fonctions, dont certaines seraient « défailtantes », c'est précisément le sens de la *psychose comme maladie humaine*, c'est ce que la psychose *signifie* pour l'homme, qui se perd. En termes heideggeriens, la clinique psychiatrique représente une réalisation de la *sollicitude inauthentique* dans la mesure où elle approche l'homme non comme *Dasein*, qu'il convient de reconduire devant ce qu'il est en propre (le souci), mais comme un étant ayant le mode d'être de l'à-portée-de-la-main (organisme comme ensemble de fonctions en vue d'une performance). La *sollicitude authentique* signifierait ici, par opposition à l'approche clinique, une attention portée à l'*existence* de l'homme malade, un soutien dispensé au malade afin qu'il puisse être sa *propre* possibilité jetée auprès d'un monde.

¹ *Ibid.*

² Cf. le chapitre 3 de la première partie et aussi Martin Heidegger, *ET*, p. 232.

³ Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, *op. cit.*, p. 245 [souligné dans le texte.]

Selon Binswanger, l'insuffisance de la diagnostique clinique « est déjà devenu clair[e] en présence des “psychotiques” géniaux (cf. James ; il faudrait aussi nommer ici Nietzsche), mais cela est valable pour tout homme psychotique »¹. En effet, dans ces cas il appert que la distinction rigide entre syndromes cliniques et santé mentale comme absence de syndromes tombe en désuétude : en effet, relèguerions-nous les « génies psychotiques » dans le camp des « malades mentaux », dépréciés par la société ? Ou affirmerions-nous qu'ils sont en fait « normaux » ? Cela serait une contradiction manifeste. Mais alors comment comprendre l'existence de ces hommes exceptionnels ? Selon Binswanger, l'approche daseinsanalytique est capable de jeter quelques lumières sur cette question.

Mais outre les références abondantes aux génies psychotiques dans l'ouvrage de Binswanger, il faut aussi penser à tous ces « anormaux », tous ces « maniaques », cette foule d'inconnus qui ne laissent pas d'héritage visible derrière eux, qui ne deviennent pas les auteurs d'ouvrages immortels, mais qui pourtant laissent une trace ineffaçable dans la vie de chacun, qu'on soit homme grand ou petit, par ce qu'ils sont capables de faire voir aux autres « normaux », quelque chose que leur normalité ne leur aurait jamais laissé soupçonner. Ces excentriques, ces persécutés qui sont aussi embarqués sur le même navire que nous et que pourtant nous ignorons trop souvent².

C'est ainsi que, dans l'ouvrage en question, le projet à première vue quelque peu paradoxal de Binswanger s'énonce de la manière suivante : « ... notre objectif : un diagnostic psychopathologique “extra-moral” »³. Ce projet peut en effet sembler paradoxal dans la mesure où ce qu'il vise au fond n'est pas l'exclusion du jugement moral du diagnostic clinique, mais la prise de conscience de la présence d'un tel jugement dans tout diagnostic.

¹ *Ibid*, p. 243.

² En nous permettant d'anticiper quelque peu sur nos développements, nous aimerions attirer ici l'attention sur un beau passage de *Sur la fuite des idées* (pp. 107-112.) qui traite de la question des divers « styles de pensée », ainsi que des moments où l'homme sain entre dans un état de fuite des idées – pour son plus grand « profit ». Ainsi, Binswanger remarque que dans le monde de l'homme aux idées fuyantes, là où règne seulement une clarté générale, sans ombre, « le relief de *significations* des objets de la pensée manque de netteté », les « contours des objets de pensée ne sont pas nets. Là où tout est en constant changement et en constant mouvement (“volatil”), les limites non plus ne sont pas “définies”, mais “fluentes” et donc seulement déterminables avec difficulté. [...] [P]our la tonalité affective de pensée [...], pour le séjour tranquille auprès de ce qui est pensée, un monde, dans lequel quelque chose toujours doit être en cours, n'est pas un “sol favorable”. [...] [L]e sujet ne séjourne pas *tranquillement* auprès d'une pensée, la pensée ne vient pas *tranquillement* au sujet. Et *pourtant*, le monde de l'optimisme de tonalité affective offre aussi des avantages « à la pensée » [...] ! Et s'il ne révèle pas non plus une abondance de ce qui est découvrable *dans la pure détermination*, il révèle tout de même une abondance de découvrable, c'est-à-dire du découvrable théoriquement en général ! » En ce qui concerne la fuite des idées de l'homme sain : « Cet “optimisme de pensée” de l'excès de fatigue spirituelle peut en tout cas jouer un certain rôle dans l'économie du travail spirituel, c'est-à-dire le rôle d'auxiliaire de la *découverte* théorique. Le monde de l'optimisme de tonalité affective laisse en fait aussi théoriquement voir souvent davantage une grande richesse de liaisons conceptuelles que ce peut être le cas dans le séjour complètement tranquille près de ce qui est pensé, quand on avance seulement lentement, pas à pas. »

³ *Ibid*, p. 122.

Pour être précis, il s'agit de permettre de penser une nouvelle morale de portée plus large et plus prometteuse pour le travail scientifique, capable de traiter de manière unanime toutes les formes possibles de l'être-homme. Le but de Binswanger n'est autre que de redonner « à ces formes d'expérience généralement conçues comme “diminuées” que sont le rêve, la folie, les pathologies diverses, un statut existentiel plein »¹. Grâce à la révision des catégories de normal et d'anormal, cette dernière rentre désormais dans la première et il devient possible d'envisager la normativité propre à l'anormal. Ainsi, comme nous le verrons par la suite, les concepts de « pathologique » et de « normatif » reçoivent aussi une lumière toute nouvelle.

Ce n'est que grâce à ces considérations que l'on peut désormais comprendre l'homme malade mental *comme homme*. Ce changement de perspective se reflète dans la manière de questionner propre à Binswanger : il ne se demande plus en effet dans quelle mesure le malade mental *se distingue des sains d'esprit*, mais *dans quelle mesure il est un homme*,

dans quelle mesure ici aussi nous pouvons « mettre en évidence » ou « découvrir » l'essence homme. C'est en effet notre avis qu'anthropologiquement la « *folie maniaco-dépressive* » ne nous apprend rien de nouveau sur « l'homme », mais plutôt qu'elle nous donne une réponse à la question du : « ce qu'est l'homme » seulement *dans sa forme spectaculaire et dans des extrêmes plus clairs*².

De cette idée découlent deux choses de grande importance. La première est que selon Binswanger, et tout à fait contre l'intuition de l'homme quotidien, *sans la maladie mentale l'homme ne serait pas ce qu'il est*. La possibilité de la maladie mentale est une possibilité *positive et essentielle* de l'être de l'homme. La deuxième, en rapport étroit avec la première, est que la « normalité » n'est pas un acquis définitif allant de soi, qu'une catastrophe extérieure (la « folie ») pourrait amener à « se perdre ». Bien au contraire, « [c]'est l'homme “normal” qui représente le plus grand miracle, si on veut parler de quelque chose de la sorte, et non le maniaco-dépressif »³.

Avant de procéder à la présentation concrète de la méthode de l'anthropologie existentielle, nous nous permettons de donner une longue citation qui a la vertu de contenir l'essentiel de notre discussion préliminaire :

[P]rononcer un jugement purement clinique-diagnostique [n'est] possible [que] sur la base d'une *limitation* ou d'une *réduction* hypothético-constructive de l'homme qui agit et qui subit, à un système fonctionnel biologique (pensé en termes dynamiques-mécaniques) – qui représente

¹ Jean-Claude Monod « Le rêve, l'existence, l'histoire » in *Alter, Veille, sommeil, éveil*, No. 5/1997, p. 90.

² Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, op. cit., p. 206 [souligné dans le texte.]

³ *Ibid*, p. 226.

l'arrière-fond thématique sur lequel nous lisons les symptômes psychopathologiques au sens de « troubles » des processus fonctionnels « normaux », pour les amener alors à un schéma de réduction ultérieure, c'est-à-dire clinique-diagnostique – au lieu donc d'aller à l'homme dans une pure biopathologie, nous allons maintenant à lui en faisant de l'anthropologie, c'est-à-dire sous la conduite d'un *logos* ou d'un système d'interprétation qui entreprend de « comprendre » et de décrire l'être de l'antropos, de l'homme dans et avec son monde. Ce sont donc les interprétations de l'anthropologie-phénoménologique, qui de leur côté doivent s'appuyer sur une ontologie fondamentale, qui constituent l'arrière-plan thématique¹.

Nous avons déjà fait allusion à l'idée fondamentale de l'analytique existentielle que Binswanger va reprendre afin de mener à bien son entreprise d'une étude anthropologique phénoménologiquement fidèle au phénomène de la fuite des idées et contraignant la clinique à une révision de son langage traversé de notions morales d'origine pré-scientifique. Cette idée est l'*existentialité*. Nous avons vu dans la première partie de notre travail² que le *Dasein* en l'homme, essentiellement ouvert dans un mouvement de dépassement de soi-même, se transcende vers ses propres possibilités d'être, ainsi que vers les étants. Ce mouvement est appelé par Heidegger mondanéisation. Ce vers quoi le *Dasein* se transcende est le *monde*. Binswanger saisit donc l'essence de l'homme comme existence, c'est-à-dire comme *être-au-monde*. Ce que le psychiatre-philosophe tentera de faire, c'est de comprendre désormais l'homme psychotique non pas sur la base de *jugements extérieurs*, « lesquels ont pour contenu seulement l'effet extérieur *sur nous* [de ce] qui *nous* est désagréable »³ – comme le fait habituellement la clinique et l'« homme de la rue » –, mais bien en partant de *critères immanents*, c'est-à-dire en suivant le fil conducteur de la manière propre au *Dasein* de l'homme aux idées fuyantes de se mondanéiser⁴. La tâche du daseinsanalyste sera de pénétrer le « comment » de la transcendance du *Dasein*, le *projet-de-monde* qui à chaque fois lui est propre.

Toutefois, avant de passer à la description du monde de l'homme aux idées fuyantes, il convient ici de clarifier davantage la position de Binswanger vis-à-vis de *Etre et temps*. Il faut insister sur ceci que le psychiatre-philosophe est conscient de la ligne de partage entre la *nature* de son questionnement et la nature de la recherche de Heidegger. Comme il le répète à plusieurs reprises dans son ouvrage *Sur la fuite des idées*, il n'entend pas *faire* lui-même de l'ontologie fondamentale, mais il en *suppose* les acquis⁵. Qu'il comprenne la subjectivité psychologique à *partir de* l'analyse ontologique de l'existence ne veut nullement dire qu'il

¹ *Ibid*, p. 77 [souligné dans le texte.]

² Voir supra le point 2. 3. 1.

³ *Ibid*, p. 119 [souligné dans le texte.]

⁴ *Ibid*, p. 250.

⁵ *Ibid*, p. 153.

comprenne l'analyse ontologique *comme* psychologique¹. Écoutons Binswanger lui-même à ce sujet :

Nous appliquons ici les analyses *heideggeriennes* d'ontologie fondamentale pour des finalités anthropologiques-psychiatriques, ce qui est tout autre chose que de soutenir que l'ontologie fondamentale soit de l'anthropologie philosophique ou psychologique².

Conformément au mouvement de va-et-vient décrit par Foucault, la même chose vaut pour le savoir psychiatrique. En effet, l'anthropologie existentielle ne part pas à zéro pour entamer sa recherche sur les situations-limite de l'être-homme. Elle prend bien pour point de départ les *résultats de la clinique* et suit sur ce point l'idée heideggerienne de *Etre et temps* selon laquelle les sciences positives ne doivent assurément pas attendre que soit achevé le travail ontologique de la philosophie. Il faut concevoir la recherche anthropologique-existentielle s'accomplissant moins comme un « progrès », mais plutôt comme « une répétition et une purification ontologiquement plus clairvoyante de ce qui aura été ontiquement découvert »³.

Nous comprendrons donc mieux l'affirmation de Binswanger selon laquelle la constatation clinique dépréciative sur la « fugacité » des maniaques dans leur comportement, par exemple, ne constitue pas, comme c'est le cas pour la clinique, « le point d'arrivée mais le départ de la recherche »⁴. La possibilité existentielle de fait qui est ici investiguée est déjà bien connue et élaborée par la clinique, et elle est dans une certaine mesure familière aussi à l'« homme de la rue » : elle est saisie sous la dénomination de « fuite des idées »⁵. Nous sommes désormais en mesure de délimiter de manière plus ponctuelle l'objet et la méthode de la recherche de Binswanger dans son ouvrage *Sur la fuite des idées* :

Dans la mesure où l'existence est conçue ici avec Heidegger comme *être-dans-le-monde* et que cet être-dans-le-monde est à son tour interprété comme souci (au sens de la préoccupation et de la sollicitude), il faut donc comprendre le thème de la fuite des idées à partir de la totalité structurale ontologique du souci et l'investiguer dans la perspective de celle-ci⁶.

¹ *Ibid*, p. 292.

² *Ibid*, p. 41 [souligné dans le texte.]

³ Martin Heidegger, *ET*, p. 60 [souligné dans le texte.]

⁴ Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, *op. cit.*, p. 124. [nous soulignons.]

⁵ *Ibid*, p. 310.

⁶ *Ibid*, p. 311 [souligné dans le texte.]

5. Le monde de l'homme aux idées fuyantes

5. 1. Le point de départ de l'étude

Rappelons tout d'abord avec Binswanger, très succinctement, la position de la psychiatrie clinique de son époque à propos de la question de la fuite des idées. Selon la théorie de Wernicke-Heilbronner, l'on peut distinguer entre trois *degrés* de gravité dans la fuite des idées. Le premier degré est appelé par Wernicke « fuite ordonnée des idées ». On parle de fuite ordonnée des idées lorsque la règle et l'enchaînement des idées du malade sont définis par un thème central conceptuel, quoique de manière lâche, négligeante ou fugitive¹. Le deuxième et le troisième niveaux sont appelés, toujours d'après Wernicke, « fuite désordonnée et incohérente » des idées, ou selon des psychiatres plus proches de Binswanger, la « confusion dans la fuite des idées »². Ces derniers sont caractérisés par une baisse de la capacité générale d'effectuation de l'individu, qui est dépouillé de – ou du moins fortement limité dans – son « aptitude au maintien de l'association principale »³. Le malade présente une « euphorie concomittante », son discours se caractérise seulement par la similitude de la sonorité des paroles, de rimes, d'assonances, de formations de séries et, au troisième niveau de la confusion (qui est le plus grave) on ne trouve plus qu'un « radotage incohérent », des idées de grandeur ou de persécution, des voix, des visions, une agitation angoissée, des sentiments surnaturels de force et de bonheur, ou au contraire une irritation intensive, de l'agressivité, des invectives obscènes, etc.⁴

Binswanger fait remarquer l'approche moralisante du problème de la part de la psychiatrie clinique. En effet, parler de fugacité, de relâchement, de négligence, de radotage, etc., c'est non pas décrire un état de faits clinique, mais produire des jugements de valeur provenant de l'*extérieur*, de l'autorité du médecin, qui ne fait que suivre là-dessus les jugements du « citoyen moyen »⁵. La théorie de Wernicke-Heilbronner, au lieu de traiter de l'identité du comportement des malades, prend pour point de départ une construction théorique, celle de « l'hyperfonction intrapsychique », donc de la supposition d'un trouble *fonctionnel*⁶. La théorie qui explique la fuite des idées au niveau de la neuropathologie du cerveau, qui la « localise » dans le tronc cérébral, dissimule, selon Binswanger, une idéologie

¹ *Ibid*, p. 121.

² *Ibid*, pp. 127-129.

³ *Ibid*, p. 126.

⁴ *Ibid*, pp. 127-128.

⁵ *Ibid*, p. 121.

⁶ *Ibid*, p. 122 [souligné dans le texte.]

(*Weltanschauung*) se nourrissant de présuppositions matérialiste, sensualiste, intellectualiste, « en un mot, positivistes »¹, qui ne servent qu'à déprécier, à marquer « du sceau de leur “inconvenance” »² les hommes atteints de la fuite des idées. Ce que Binswanger entreprend donc de faire, c'est de purger le savoir clinique concernant la fuite des idées de ces directives moralisatrices-idéologiques et de rendre sa dignité non seulement intellectuelle mais aussi morale au phénomène de la fuite des idées³.

5. 2. La spatialité du monde de l'homme aux idées fuyantes

Le point de départ de cette « purge » sera, en rapport à deux cas analysés dans son ouvrage, à chaque fois une locution « populaire » à propos des malades atteints de fuite des idées. En effet, selon Binswanger, dans le « on dit » du peuple se dissimule toujours la vérité des phénomènes – tout en étant aussi l'origine des jugements théoriques et idéologiques de la clinique psychiatrique⁴.

Le premier cas étudié par Binswanger est celui d'une femme atteinte, selon le jugement clinique, d'une fuite ordonnée des idées. Elle écrit sur une feuille de papier un bref message adressé au personnel de cuisine de la clinique de Kreuzlingen, reprochant au chef de cuisine d'avoir servi un dessert aux fruits dans des bols qui avaient contenu le jour d'avant « quelque

¹ *Ibid*, p. 123.

² *Ibid*, p. 124 [souligné dans le texte.]

³ *Ibid*, p. 122.

⁴ Il convient ici de fournir une explication à cette idée importante chez Binswanger. Selon notre auteur, une expression langagière « vraiment » populaire (quel est le critère de ce « vraiment », Binswanger ne nous l'apprend pas), telle que les proverbes comme « avoir une grande gueule » ou « venir du fond du cœur », fait référence à « un état de choses complexe » concernant la *couche de signification de l'existence* (c'est-à-dire les existentiels). Plus concrètement, elle exprime fondamentalement des « directions de signification » ou *directions significatives (Bedeutungsrichtungen)* selon lesquelles le *Dasein* se transcende ou se mondaneise (se spatialise et se temporalise). En partant du livre de Carl Prantl, *Die Philosophen in den Sprichwörtern*, München, 1858, pp. 15-17., Binswanger affirme ici que seul la *philosophie* et le *proverbe* peuvent exprimer directement des « significations existentielles », c'est-à-dire des significations fondatrices de toutes les autres, une *source* ultime des rivières de significations fondées, *au-delà* de laquelle il n'est plus possible de remonter. En effet, en cette couche de signification *l'existence s'exprime directement sur elle-même, elle montre l'existence à l'état pur, ainsi que le « comment » de la transcendance* du *Dasein* humain. De telles directions significatives sont la *montée*, la *chute*, le *nauffrage*, le *flottement*, etc. Il est intéressant de noter que les *sujets* dispensateurs de telles formules sont donc d'une part les *individus exceptionnels*, et d'autre part des collectivités comme le « *peuple* » ou la « *nation* ». (Remarquons que chez Prantl, ce n'est jamais l'individu qui est le « *sujet producteur* » : même dans le cas de l'individu génial, c'est l'« *esprit général immédiat de la nation* » qui s'exprime à travers lui. D'après les développements de Binswanger ultérieurs à *Sur la fuite des idées*, comme par exemple ceux qu'on peut trouver dans son *Héraclite*, il nous semble qu'il attache une importance particulière au rôle de l'individu exceptionnel dans la formation des « *expressions existentielles* ».) La question du proverbe est d'autant plus intéressante que Binswanger semble distinguer implicitement entre un « *on dit* » populaire « *authentique* », recélant en lui-même la plus profonde vérité du *Dasein* et un « *on dit* » populaire qui participe du pur bavardage « *inauthentique* ». Nous nous demandons pourtant quel est le critère qui permet de départager les deux formes du « *on dit* ». Pour ces questions, voir entre autres les pp. 196-198. de *Sur la fuite des idées*, ainsi que l'étude Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence*, in Ludwig Binswanger, *Introduction...*

chose de gras »¹. Selon l'analyse de Binswanger, le message contient deux indices fort importants quant au monde de la malade. Premièrement, le message est bref, mais occupe la majeure partie de la feuille. Les traits de crayon sont très énergiques, « [l]es dimensions supérieures et inférieures des lettres sont relativement très grandes, tout comme la distance entre les lignes [...] et entre les mots isolés »². Deuxièmement, il est notoire que d'une part l'enchaînement des phrases montre une *perturbation* au niveau de la *construction logique* (certains éléments sont *omis* ou *sautés*), mais d'autre part que « l'ensemble de la *manifestation* au sens d'un reproche instructif continue à se maintenir »³.

Le point saillant du jugement diagnostique, qui suit selon Binswanger le jugement du « citoyen moyen », est que la malade « saute certains éléments de pensée ou de signification »⁴. Mais, se demande Binswanger, ce jugement diagnostique correspond-t-il à l'état de fait psychique ? La réponse du psychiatre-philosophe ne laisse pas d'équivoque et annonce sa manière de travailler dans tout le reste de l'ouvrage :

Sauter, la malade ne le « fait » d'une certaine façon que du point de vue de la critique étrangère ou propre, mesurée sur le comportement de la personne saine. Vue à partir de son comportement originel, la pensée ne présente certes aucun saut d'élément intermédiaire, mais uniquement *une manière déterminée du saut lui-même*⁵.

C'est lorsque le psychiatre veut comprendre le monde du malade non de l'extérieur, à travers des jugements diagnostiques derrière lesquels se dissimulent une morale et une idéologie, mais en suivant la teneur de la chose elle-même (en l'occurrence le phénomène de la fuite des idées), que l'approche phénoménologique de *Etre et temps* montre toute sa fécondité. L'idée de Binswanger est de se référer à la conception heideggerienne selon laquelle il n'y a pas d'espace pré-donné au *Dasein* humain, mais que ce dernier est lui-même la source de l'espace. Le *Dasein* est spatialisant. La spatialisation du *Dasein* se déroule toujours suivant les moments de l'*orientation* et de l'*é-loignement*⁶. Le *Dasein* est essentiellement é-loignant, et cet é-loignement est toujours *propre à chaque Dasein*. La proximité et la distance des étants à-portée-de-la-main, ainsi que d'autrui, est à chaque fois définie en fonction de la spatialité propre à tel ou tel *Dasein*.

¹ *Ibid*, p. 35.

² *Ibid*, p. 36.

³ *Ibid*, p. 36 [souligné dans le texte.]

⁴ *Ibid*, p. 40 [nous soulignons.]

⁵ *Ibid* [souligné dans le texte.]

⁶ Voir supra le point 2. 3. 2.

Si l'on revient au cas donné en exemple par Binswanger, le jugement diagnostique-clinique sur la proportion entre la dimension du papier et de l'écriture, tout comme sur l'inconvenance du comportement de la malade s'adressant par une lettre au membre du personnel de cuisine qu'elle ne connaissait pas (au lieu donc de passer par le médecin), omettent de prendre en considération précisément le fait que « pour la malade, tout – pensées, personnes, choses – est davantage rapproché l'un de l'autre “dans l'espace”, de sorte qu'elle “a tout à portée de la main” beaucoup plus près et plus facilement »¹.

Binswanger rappelle que « la portion d'espace que l'on mesure en centimètres, n'est pas “l'espace vécu” [...] dans notre faire et notre agir »². Une telle idée n'a pu naître que du présupposé selon lequel est d'abord donnée « une pluralité tridimensionnelle de positions possibles » qui seraient remplies par des choses « présentes » (*Vorhandenen*)³.

Au lieu donc de partir de ce présupposé, c'est la spatialité de l'étant-à-portée-de-la-main que nous devons privilégier. Ce point de vue peut aussi rendre compte de l'étrangeté de la conduite du patient atteint de la fuite des idées. En effet, nous avons vu avec Heidegger⁴ que nous rencontrons les autres *Dasein* tout d'abord en passant par l'étant-à-portée-de-la-main et de la totalité de tournure. Avec le « rétrécissement » relatif du monde du malade (tout lui est davantage é-loigné, il n'y a point de choses, même pas pour de brefs moments, qui seraient à une distance inatteignable), la distance et les « maillons » qui constituent la structure sociale pour l'homme sain d'esprit se contractent. Le « normal », qui voit ces maillons se meut

à pas plus prudents, *plus petits* que le maniaque « à large vue » qui ne « voit » même pas les limites de ces mailles et donc pour qui elles n'existent même pas – et c'est pourquoi il fait scandale à chaque pas. [...] En d'autres termes, la distinction se serait estompée en ce monde entre proche et lointain, haut et profond, important et non important, responsable en chef et responsable en second. Dans ce manque de distinction ou ce nivellement des accents de signification, nous reconnaissons bien la caractéristique de ce monde en général⁵.

Ce que le jugement du « citoyen moyen » et aussi du clinicien omet, c'est le fait que tous les symptômes qualifiés extérieurement ainsi sont les expression d'un projet-de-monde qui, *dans le fait même de se projeter*, ne diffère aucunement de notre manière d'être-au-monde. Ces jugements opèrent à ce que Heidegger avait appelé dans le chapitre sur le « qui » de l'être-au-monde quotidien (donc du On), le *distancement* et le *nivellement*⁶. Ce qui fait la

¹ *Ibid*, p. 40 [traduction légèrement modifiée.]

² *Ibid*, p. 41.

³ *Ibid*, cf. supra le point 2. 3. 2.

⁴ Voir supra les point 2. 3. 2. et 2. 3. 3.

⁵ *Ibid*, pp. 43-46 [souligné dans le texte.]

⁶ Voir supra le point 2. 3. 3.

spécificité du projet-de-monde de l'homme atteint de fuite des idées est nivelé tout autant que la *solidarité profonde* qui se dessine avec le monde de l'homme sain d'esprit (le fait donc que son monde est *tout de même* issu d'un projet). Ce nivellement va de pair avec la distanciation de l'homme sain d'esprit par rapport à l'homme malade (exclusion et enfermement, dépréciation). Pourtant, le nivellement propre au malade n'est qu'une forme très marquée du nivellement opéré par le citoyen moyen : ces deux formes anthropologiques sont plus proches l'une de l'autre que l'on penserait de prime abord.

Il faut insister davantage sur la *signification* des mots utilisés par Binswanger pour décrire le monde de l'homme aux idées fuyantes. En effet, il peut sembler qu'il n'y ait qu'une infime différence entre les jugements de la clinique et ceux de Binswanger concernant la modification du monde des malades. Or, il se trouve que la signification des expressions comme « petit », « large », « étroit », « proche », « lointain » et « profond », etc., utilisées par Binswanger, est différente dans les deux cas dans la mesure où cette signification provient à chaque fois d'une *couche plus originelle* de l'être-homme. Binswanger distingue en effet entre deux manières de parler. La première, propre à la clinique et au langage courant du « citoyen moyen » opère par comparaisons et par métaphores pour décrire le malade. À la base de ces comparaisons et de ces métaphores se trouve une auto-compréhension médiocre qui est orientée par la tendance à la hiérarchie et à la concurrence, soit au nivellement et au distancement, avec autrui. Cette auto-compréhension provient donc de la sphère des transcendances intentionnelles *objectives*¹ – par opposition au niveau de la constitution de ces transcendances intentionnelles –, se prolongeant dans une philosophie subjectiviste, guidée par l'idée d'un sujet privé de monde et entendu comme étant-sous-la-main. En revanche, dans le cas de ce que Binswanger appelle des comparaisons ou métaphores *substantielles*², provenant *immédiatement* du langage populaire, poétique ou philosophique, soit d'un registre *existential*, il faut comprendre les expressions de petitesse, de largeur, de profondeur, etc., dans leur *acception fondamentale-ontologique*. Il s'agit dans leur cas d'expressions

¹ Cf. *Ibid*, p. 250. : « [...] tandis que le neurologue ou le biologiste peut se contenter d'un être dans un "univers de transcendances intentionnelles" articulé de façon relativement simple », comme l'espace de l'action et des symboles, le temps objectif, et les transcendances inhérentes au concept d'*organisme* telles que fonction, activité productive, action, etc., « le "monde", avec lequel le psychologue et le psychopathologue ont à faire exhibe une complexion de transcendances encore plus richement articulée [...]. Pensons seulement aux transcendances liées au concept de *monde interne*, articulées par le temps du monde interne, l'histoire de la vie interne, l'espace de monde interne, la liberté, la conscience, la culpabilité, etc. À cela s'ajoute ici encore le vaste domaine du monde d'autrui (toute abstraction faite du *monde environnant* qui joue ici aussi le plus grand rôle). [...] nous essayons en outre d'arriver au moins au *début* d'une compréhension *ontologique*, ici donc d'une compréhension de *projet de monde* spécifique de l'existence jetée dans l'être "maniaque". »

² *Ibid*, p. 100, cf. supra la note 4 à la page 72.

médiatisant les *directions significatives* (*Bedeutungsrichtungen*) projetées par le *Dasein* qui se spatialise en suivant ces axes orientatifs. Binswanger écrit :

Ces façons de s'exprimer ne peuvent naturellement pas être conçues comme des images, elles doivent plutôt être comprises à partir de l'ontologie du *Dasein* et de sa spatialité. [...] On ne veut donc pas dire spatial ici au sens de l'espace géométrique ou d'une quelconque façon objectif ou physicaliste, mais au sens de la spatialité du *Dasein* en général¹.

Nous avons vu à plusieurs reprises dans la première partie de notre travail que l'authenticité et l'inauthenticité du *Dasein* sont toujours fonctions de ce à partir de quoi le *Dasein* se comprend. De prime abord et le plus souvent, l'homme quotidien se comprend à partir des étants à-portée-de-la-main parmi lesquels il est jeté. Ce qui appert des considérations de Binswanger est qu'au sein de cette compréhension inauthentique et médiocre, on peut *quand même* établir certaines différences entre les divers projets-de-monde. En effet, pour sa patiente, « tout a une autre *signification de spatialité* que pour nous, et plus précisément une signification telle que pour elle, tout est “plus proche à-portée-de-la-main” que pour nous »². En d'autres termes, le *Dasein* de l'homme atteint de la fuite des idées « s'ouvre *complètement* à l'étant disponible »³. Avec l'élargissement accru de l'espace, il s'opère un *rétrécissement* du monde de la malade, puisque dans le « vagabondage » au sein de l'étant, « à chaque moment de vécu c'est toujours uniquement une seule manipulation ou une chose qui “s'y produisent” »⁴. En d'autres termes, la compréhension (plus précisément, la *translucidité*) de l'homme aux idées fuyantes est *hautement inauthentique*, même par rapport au sujet de l'être-au-monde quotidien.

De ces quelques considérations sur la spatialité du *Dasein* de l'homme aux idées fuyantes, il ressort une nouvelle caractérisation du *sujet psychologique* envisagé par Binswanger. Suivant Heidegger, le psychiatre-philosophe affirme qu'il n'y a point de sujet sans monde, et vice-versa, qu'il n'y a point de monde sans sujet⁵. En d'autres termes, le sujet (psychologique) ne doit pas être envisagé comme un étant-sous-la-main, comme un sujet « atomique » isolé, se tenant face à un monde présent contenant en outre d'autres sujets étrangers, avec lesquels il faudrait après coup trouver une communauté possible⁶. Le monde, rappelle Binswanger en suivant les acquis de *Etre et temps*, est bien plutôt une « totalité de

¹ *Ibid*, pp. 104-105.

² *Ibid*, p. 113 [traduction légèrement modifiée].

³ *Ibid* [souligné dans le texte.]

⁴ *Ibid*.

⁵ *Ibid*, p. 92. Voir aussi supra le point 2. 3.

⁶ *Ibid*.

significativité, de rapports de renvois ou de sens [...] où l'homme existe ou "vit" en tant que chaque fois celui-ci, se trouvant, comprenant, se souciant à chaque fois de telle manière »¹. C'est aussi en ce sens qu'il faut comprendre la phrase, plusieurs fois citée et soulignée par Binswanger, provenant de Hegel, selon laquelle « l'individualité "est" ce qu'est le monde *en tant que* le sien, en tant que conçu, explicité, "approprié" par lui. »² À l'un des deux pôles de la transcendance se tient le « sujet », à l'autre le « monde » à chaque fois *sien*, ouvert dans un *style* ou selon un *concept de réalité* propre à chaque *Dasein* selon la guise de sa pré-ouverture ou de sa pré-compréhension³.

Nous comprenons [...] la subjectivité psychologique méthodologiquement [...] ontologiquement à partir du *Dasein* s'explicitant lui-même et s'expliquant sur lui-même en se disant « je » ; dans cette auto-explicitation le *Dasein* s'explique à son tour non pas comme un moi se tenant « extérieurement » en face d'un monde transcendant, mais comme *être-au-monde* [...] s'explicitant à partir du futur et se projetant dans le futur⁴.

Retenons enfin par rapport aux jugements cliniques-diagnostiques comparant les actes des sujets « malades mentalement » à un étalon qui serait le même pour les sains d'esprit, que cet écart par rapport à la « mêmeté » est envisagé sur base de la congruence ou la non-congruence entre un stimulus et la « hauteur de l'affect » provoqué par le stimulus, soit entre deux étants dont le mode d'être est sous-la-main⁵. Contre une telle simplification du problème, Binswanger observe qu'en réalité le « même événement » signifie à chaque fois et pour chaque sujet quelque chose de fondamentalement différent, « non seulement pour les malades par rapport aux normaux », mais *pour chaque individu* par rapport aux autres. En termes ontologiques, la différence radicale qui réside au sein de cette « mêmeté » est l'expression de la *mienneté* du *Dasein*⁶. Ce qui constitue la véritable « mêmeté » est la constitution ontologique du *Dasein* qui est projet-de-monde.

Non seulement les malades mentaux vivent dans un autre monde (à partir duquel se détermine la signification de l'événement) que nous mais chacun de nous vit également dans un autre monde que les autres, comme le dit la formule *hégélienne* : l'individualité est ce qu'*est* le monde *en tant que sien*⁷.

¹ *Ibid*, p. 93.

² *Ibid*.

³ *Ibid*, p. 116.

⁴ *Ibid*, pp. 291-292 [souligné dans le texte.]

⁵ *Ibid*, p. 48.

⁶ *Ibid*, p. 49.

⁷ *Ibid* [souligné dans le texte.]

5. 3. La tonalité du monde de l'homme aux idées fuyantes

C'est par la description de la *tonalité* (*Stimmung*) propre à l'être-au-monde de l'homme aux idées fuyantes que Binswanger poursuit son étude du monde de cette forme de l'être-homme. Nous verrons que l'étude de la tonalité des « maniaques »¹ implique d'emblée des références à la *temporalisation* propre à ces hommes. Le point de départ du daseinsanalyste est dans ce cas le terme psychiatrique de *syntonie* qui dénote « le désir du contact intime avec l'événement mondain, de la réunion fluente avec lui »² ressentie par les « maniaques ». Le concept de syntonie a été étudié critiquement et remplacé par Eugène Minkowski par le terme de *synchronisme vécu* qui fait plutôt référence à ceci que le contact du sujet syntone avec le « monde environnant » devient « instantané, ponctuel », se limitant au « maintenant », son « déploiement dans le temps » disparaît et qu'« il n'y a plus de passé pour lui »³. Tout en étant d'accord sur le fond avec la description de son collègue qui met en avant la dimension du temps dans l'étude de la fuite des idées, et en suivant les préceptes phénoménologiques de Husserl, Binswanger remarque que Minkowski ne distingue pas entre le « maintenant » et le « point », qui font partie du temps objectif de l'événement, et l'« instant » et le « présent » qui font partie du vécu « subjectif » (au sens du sujet transcendantal)⁴. Or, le problème qui occupe Binswanger – la description de la manière de « l'homme synchrone » de vivre le temps – ne peut être abordé qu'en partant « de la structure de l'intentionnalité pour laquelle il n'y a pas de point mais seulement la signification temporelle-présente du point »⁵. La différence fondamentale avec les sujets dits *schizoïdes*⁶ sera l'horizon à partir duquel ils se temporalisent : tandis que la manière de vivre le temps des hommes schizoïdes se comprend surtout à partir de l'ekstase du *futur*, les synchrones se temporalisent avant tout dans le *présent* (inauthentique)⁷.

Binswanger attribue en outre une importance cruciale aux recherches d'Erwin Straus portant sur le même sujet. Ce dernier avait distingué le synchrone par sa tendance à un mouvement d'existence *présentiel* (*präsentisch*) par opposition à une existence de type schizoïde *visant un but*. Son exemple pour le premier mouvement est la danse, dont le

¹ Dans la littérature de la psychiatrie clinique de l'époque, le phénomène de la fuite des idées était avant tout caractérisé comme symptôme des patients diagnostiqués comme *maniaques*.

² *Ibid.*, p. 53.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, pp. 53.-54.

⁵ *Ibid.*, p. 54.

⁶ Qui sont en quelque sorte le contre-point de l'homme syntone ou synchrone.

⁷ *Ibid.*

caractère fondamental est de n'être pas liée à une direction¹. De ce fait, la danse ne peut être comprise à partir des existentiels de l'orientation et de l'é-loignement que comme leur situation-limite, où le *Dasein* n'a plus rien à é-loigner et n'a plus rien par rapport à quoi et vers quoi s'orienter étant donné qu'il est dans une proximité maximale non seulement avec les étant qui l'entourent mais encore avec son *monde* lui-même.

Ainsi, Straus note une *modification du rapport au monde* du *Dasein* de l'homme dansant dans la mesure où la *tension* entre les deux pôles – sujet et monde – tend à se *réduire* ou à se *suspendre*².

Bien que les événements de la vie de l'homme synchrones ne s'organisent pas en fonction d'un sens donné auquel il tiendrait – c'est-à-dire qu'il n'a pas d'*histoire* dans la mesure où l'histoire suppose un *telos* qui lui procure direction et signification –, son existence n'est pas *immobile* pour autant, mais participe d'une forme particulière de mobilité (caractérisé par Erwin Straus comme danse). En d'autres termes, son vécu n'est pas « ponctuel », comme le pensait Minkowski, mais il se temporalise d'une manière particulière³. Tout en manquant de but et de raison, le mouvement de l'existence du synchrones montre une augmentation et une diminution, un mouvement de diastole-systole et, surtout, une montée et une descente. C'est très précisément ce mouvement qui exprime la manière propre à l'existence de l'homme atteint de fuite des idées de se transcender, de se mondaneiser. Cette forme d'existence, comme situation-limite de l'être-homme, est caractérisé par Binswanger d'*esthétique*⁴.

Le mouvement présentiel du « maniaque », qu'il soit joyeux ou pas, est le mouvement vertical de l'ascension, qui « *médiatise* le vécu *de la victoire* » : ce sur quoi l'existence du « maniaque » triomphe dans l'ascension ou l'envol n'est autre que la *pesanteur* de l'existence. La montée ou l'ascension est une direction significative de l'existence, qui peut toutefois se réaliser selon diverses modalités. Dans le cas de l'homme atteint de la fuite des idées, cette ascension est caractérisée par le *flottement* (dans le bonheur), sans effort finalisé et temporalisé, qui se retourne dans certains cas dans son contraire, dans la *chute* ou la *plongée*, qui sont le revers du flottement où l'existence s'est laissée porter « sur les ailes de

¹ *Ibid*, pp. 55-56.

² *Ibid*, p. 56.

³ *Ibid*.

⁴ *Ibid*, p. 57. En reprenant plus loin (p. 91.) les propos de Häberlin, Binswanger définit ce qu'il appelle *esthétique* comme suit: « La vie esthétique est libre de tout but, et par là non problématique. Elle ne contient aucune contradiction, aucune question, et aucun doute, aucun problème pratique et donc, aucun problème théorique. Elle consiste en la vision naïve du beau, en laquelle son intérêt se satisfait complètement. Elle ne contient aucune contradiction interne, comme le comportement finalisé, *et c'est pourquoi elle ne pousse pas au-delà d'elle-même par nécessité intérieure.* » [souligné par Binswanger.]

l'imagination »¹. Que la tonalité du maniaque se laisse décrire comme flottement entre la montée et la chute s'explique par le fait que le vécu du maniaque est avant tout *présentant* (*gegenwärtigend*), « c'est-à-dire qu'il remplit complètement son espace vécu "avec du présent", de sorte que le passé et l'avenir ne sont pas présentifiés »². Le maniaque ne prend pas d'appui dans son passé et ne s'oriente pas par rapport au futur, mais se laisse flotter dans des « présents hautement inauthentiques »³.

C'est cela même qui explique, selon Binswanger, l'*irritabilité* des maniaques. Ce que notre auteur décrit, d'un point de vue psychiatrique, en termes de *signification*, à savoir que pour sa malade enragée par le service du dessert cet événement a une signification complètement différente que pour nous, le langage populaire l'exprime par les tournures suivantes : tout « lui monte tout de suite à la tête », cette personne « est un volcan », « une fusée », « la moindre étincelle suffit à enflammer toute la personne », la moindre occasion suffit « à la faire sortir de ses gonds », à la faire « déborder », « bouillir », « surchauffer », etc.⁴ Le psychiatre fait remarquer la saisie fine et spirituelle des directions significatives de la *montée* et du *remplissement de l'espace* dans toutes ces expressions populaires, qui sont à ses yeux, comme nous l'avons remarqué plus haut, des métaphores substantielles⁵. La mobilité extrême de cette tonalité, saisie en tant qu'unité sous le terme de *festivité*, qui peut aller du ravissement esthétique tranquille et paisible jusqu'à l'ivresse vitale totalement déchaînée, d'un débordement d'amour pour le prochain jusqu'à une ire féroce pour autrui, s'explique par les traits temporels mentionnés. Toute contrainte « extérieure » sur le malade est une entrave à son mode d'exister car elle lui impose de se temporaliser à partir des deux autres ek-stases du temps, en d'autres termes, son existence comme flottement se brise, et il se voit menacé de la chute sur le dur terrain de la réalité.

Par conséquent, l'événement « inoffensif », l'homme « tout à fait innocent », s'ils ne font que rappeler aux malades qu'il y a encore un monde tout à fait autre que le leur, apparaissent dans une lumière hostile, de sorte que les malades, comme on le comprend maintenant aisément, se défendent « instinctivement » contre eux, s'énervent et se fâchent à leur propos⁶.

Après avoir dégagé la tonalité fondamentale de la fuite des idées comme *festivité*, nous voudrions approfondir davantage la question de l'*esthétique* telle que Binswanger l'envisage.

¹ *Ibid* [souligné dans le texte.]

² *Ibid*, p. 58.

³ *Ibid*, p. 314.

⁴ *Ibid*, p. 59.

⁵ *Ibid*, p. 60.

⁶ *Ibid*, p. 71.

Rappelons-nous que nous avons abordé le problème de la tonalité du maniaque à travers le terme psychiatrique de syntonie, qui faisait référence à un « désir intime avec l'événement mondain, de la réunion fluente avec lui ». Cet aspect du problème saisit l'attention de Binswanger qui voit se dévoiler dans ce désir le côté *métaphysique* (et selon lui fondamental) de l'être humain. Le psychiatre-philosophe se demande : s'agit-il dans ce propos de quelque chose d'absolument insaisissable, voire de délirant, dont la science ne se soucie point, ou la question de savoir « comment est-il possible que l'homme, en tant qu'être fini individué, puisse entrer en contact avec "le tout" »¹ doit intéresser le psychiatre au premier chef ? La réponse de Binswanger ne laisse pas d'équivoque : cette question est celle-là même qui gît au fond de toutes les autres, y compris les questions ultimes de la psychiatrie². Afin de montrer la nécessité et le bien-fondé d'une telle interrogation, le psychiatre-philosophe évoque le fameux texte de Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, où le philosophe s'enquiert du sens du *Néant* du point de vue des sciences, ainsi que les développements sur la tonalité *fondamentale* de l'angoisse dans *Etre et temps*. C'est précisément par rapport au problème de la *tonalité fondamentale* que le psychiatre-philosophe opère un écart majeur à l'égard de la doctrine heideggerienne. En effet, en mettant en question la primauté absolue de l'angoisse, Binswanger se demande si derrière la festivité, ou plus largement derrière l'optimisme de tonalité, il ne faudrait pas soupçonner autre chose qu'une pure négativité qui consiste à refuser de façon particulièrement nette le « caractère de fardeau de l'existence »³. L'enjeu de la question posée par Binswanger n'est pas simplement de savoir s'il est possible d'aménager un espace dans l'ontologie fondamentale où le « non souci », la « non préoccupation pour... » peuvent avoir un statut positif et une signification autonome⁴. Plus généralement, comme le montre l'évolution ultérieure de la pensée binswangerienne, l'enjeu est de savoir si l'on peut, avec les mots de Marc Richir, « échapper à la structure trop exclusivement négative (et nihiliste) du fondement ontologique-existential du Dasein » en (ré)introduisant « un infini positif par rapport au fini »⁵. C'est effectivement ce projet que Binswanger a tenté de réaliser dans son ouvrage *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* en envisageant le tout du *Dasein* dans ce qu'il a de plus originaire comme « *Nous-ité* » (*Wirheit*), « c'est-à-dire comme dualité du Moi et du Toi dans l'Amour (*Eros*) »⁶. Nous pensons que cette première apparition de la possibilité d'un principe ontologique *autonome par rapport au souci* montre

¹ *Ibid*, p. 63.

² *Ibid*.

³ *Ibid*, p. 67.

⁴ *Ibid*, p. 66.

⁵ Marc Richir, *Phantasia, Imagination, Affectivité*, Grenoble, Millon, 2004., p. 237.

⁶ *Ibid*, p. 196.

déjà en direction de *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* qui opère un remaniement profond de l'analytique existentielle en brisant la souveraineté du souci et en la reléguant à un niveau inférieur de l'ipséisation du *Dasein* par rapport au principe de l'Amour et de l'amitié.

Désormais, grâce à l'idée des directions significatives exprimées par les métaphores substantielles, nous avons les outils pour une description plus détaillée de « [c]et optimisme primaire du sang »¹ dans lequel le *Dasein* de l'homme aux idées fuyantes est jeté². Binswanger caractérise le monde de l'homme aux idées fuyantes suivant les vecteurs du *coloris*, de l'*éclaircissement*, de la *consistance* et de la *conformation spatiale* de la manière suivante : sa couleur est *rose*, plus généralement il est *colorié* ; par rapport à la lumière, il est *éclairé* et *éclatant* ; du point de vue de sa consistance il est *volatil*, *léger*, *mou*, *souple*, *plastique* et *polymorphe* ; spatialement, il est *illimité*, son mouvement se dessine soit dans l'horizontal (danse), soit dans une verticale *montante* ou *flottante*³.

Nous avons déjà fait une brève référence aux conséquences d'une telle tonalité du point de vue de la possibilité de la *theoria*⁴. Il convient désormais de développer davantage ce point car cela nous aidera à cerner l'idéal de l'*homme réfléchi* selon Binswanger. Ce que le psychiatre a en vue, c'est l'idéal d'un homme qui bénéficie à la fois des *côtés positifs* de l'optimisme de tonalité affective et de la possibilité d'un séjour tranquille auprès de l'étant au sens de la *theoria* pure. Le côté positif de l'optimisme de tonalité réside en ce qu'elle révèle une « abondance de découvrable », que la pensée ne se trouve jamais devant des obstacles insurmontables et que de nouvelles pensées naissent sans cesse⁵. Tout en ternissant le monde « dans l'uniformité de l'étant purement subsistant », la *theoria* séjourne tranquillement auprès de lui et découvre ainsi tout un trésor de déterminations qui restent occultées pour la vision ordinaire⁶. Selon Binswanger, la pensée originale ou géniale ne consiste pas tant à trouver un juste milieu entre ces deux extrêmes – il n'y en a nullement, s'agissant de *diverses guises* d'être-au-monde et non pas d'une comparaison entre divers états d'étants sous-la-main –, mais de dépasser les contraires dans une plus haute unité dialectique⁷. L'idéal de l'homme authentique (dont le génie est *une* forme possible de réalisation) est celui qui est capable

¹ Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, op. cit., p. 99.

² Il faut préciser ici que Binswanger n'entend nullement dire que tout homme de tonalité optimiste soit maniaque ou hypomaniaque, mais seulement que toute manie laisse déceler les traits essentiels de l'optimisme.

³ *Ibid*, pp. 100-103.

⁴ Voir supra la note 2 de la p. 67. Pour la question de la théorie et de la pratique dans *Etre et temps*, voir supra les points 2. 3. 1. et le chapitre 3.

⁵ *Ibid*, p. 108.

⁶ *Ibid*, p. 106.

⁷ *Ibid*, p. 228.

d'intégrer en soi les plus hautes contradictions de l'homme maniaco-dépressif *et* du *theoros* le plus abouti. Le génie, mais aussi bien l'homme authentique *en général*, est une sorte de messager entre les sphères extrêmes de l'existence, c'est un médiateur – *et qui se sait l'être* – entre les extrêmes anthropologiques, dont il constitue de ce fait une forme tout à fait insigne. Binswanger évoque comme exemple d'un tel homme Goethe lorsqu'il écrit :

D'après Goethe, n'est pas fou seulement celui qui cherche à élaborer en profondeur ce qui saisi dans le monde un, celui qui cherche à *être digne de* ce qu'il a tenu en lui. Je ne suis pas fou, je ne suis pas atteint de fuite des idées au sens diagnostique, seulement parce que je peux me mouvoir *librement dans les deux mondes*, parce que je suis en état (et que j'en ai dans la durée une conscience plus ou moins déterminée qui le sait) de m'*interrompre* dans le vol, et même dans la fuite de mes pensées, pour continuer à penser avec la *prudence* du mathématicien¹.

Retenons donc de cette idée de Binswanger la leçon suivante : tout comme l'homme confus aux idées fuyantes et le *theoros* sont des extrêmes anthropologiques, le *génie*, l'homme *médiateur* entre les sphères extrêmes est aussi un cas-limite au sens anthropologique et *insigne* à cause de son rôle de médiateur entre les situations-limite.

5. 4. La temporalité du monde de l'homme aux idées fuyantes

Lors de notre discussion sur la spatialité et la tonalité propres à l'homme aux idées fuyantes, nous avons pu noter la présence de facteurs temporels dans l'explication. Cela n'est pas fortuit. En effet, d'après Heidegger, que Binswanger suit ici de près, non seulement l'affection, le comprendre et l'échéance, mais aussi la spatialité se fondent dans la temporalité originnaire du *Dasein*. Nous avons déjà discuté dans la première partie de notre travail comment il fallait comprendre cela dans le cas des trois existentiels constituant l'ouverture du *Dasein*. Il nous faut à présent montrer la même chose dans le cas de la spatialité propre au *Dasein*. Cela nous aidera à entrevoir la manière de se temporaliser du *Dasein* de l'homme atteint de fuite des idées, aussi bien que sa connexion essentielle à sa spatialisation.

Selon Heidegger, l'é-loignement et l'orientation dans une contrée se fondent dans un « s'attendre à... » extatiquement ouvert vers un là-bas et un vers-ici. L'é-loignement et l'orientation se fondent donc dans l'ek-stase du futur. Or, dans cet é-loignement s'annonce non seulement l'existential de la compréhension (possibilisé par le futur), mais aussi un autre moment de la structure du souci, à savoir l'échéance (l'é-loignement est toujours é-loignement d'un étant-à-portée-de-la-main). L'existential de l'échéance est possibilisé par

¹ *Ibid*, p. 114 [souligné dans le texte.]

l'ek-stase du présent¹. Selon Heidegger, « dans la présentification approchante de quelque chose depuis son “de-là-bas”, le présentifier, oubliant le là-bas, se perd en soi-même »², en d'autres termes, dans notre rapport à l'espace et aux choses, l'ek-stase du présent prime, le plus souvent, sur l'ek-stase du futur – qui rend néanmoins possible, même si de manière subreptice, le premier. Les existentiels qui constituent la spatialité, à savoir l'é-loignement et l'orientation, sont possibilisés originairement par l'ek-stase du futur.

Il n'en demeure pas moins que le *Dasein*, dans la préoccupation quotidienne, ne se comprend « plus » à partir de l'ek-stase de futur, mais à partir de celle du présent, ce qui entraîne comme conséquence une auto-compréhension qui suit exclusivement les schèmes spatiaux – et qui ne saisit « plus » l'horizon de la temporalité extatique comme son origine. Ainsi, la spatialité du *Dasein* quotidien est à comprendre *avant tout* à partir de l'existential de l'échéance et de l'ek-stase du présent³. C'est ce qui explique, selon Heidegger, la prépondérance des « représentations spatiales » dans le fonds de signification de la langue et par conséquent dans l'auto-explicitation du *Dasein* lui-même. La primauté indéniable de l'espace dans cette auto-compréhension provient du mode d'être inauthentique du *Dasein*⁴.

Essentiellement échéante, la temporalité se perd dans le présentifier et elle ne se comprend pas seulement circon-spectivement à partir de l'à-portée-de-la-main pour la préoccupation, mais elle emprunte à ce que le présentifier y rencontre constamment comme présent, c'est-à-dire aux relations spatiales, les fils conducteurs pour l'articulation de ce qui est compris et explicité dans le comprendre en général⁵.

Le présentifier résulte donc d'un « s'attendre à... » plus originaire que lui. Ce « résulter », dit Heidegger, est une *modification* ekstatique du « s'attendre à... » qui fonde les phénomènes de « non-séjour-auprès-de... », de la distraction, de l'agitation et de l'oubli (de soi). Ce mode inauthentique du présent est le contre-phénomène extrême de l'*instant* (*Augenblick*) comme présent authentique⁶. Toutefois, cette « échappée de l'existence » dans le présentifier ne délie nullement le *Dasein* de son Moi ou de son Soi-même dont l'essence est toujours la temporalité : en effet, « [m]ême dans le présentifier le plus extrême, il demeure

¹ Martin Heidegger, *ET*, pp. 256-279.

² *Ibid*, p. 280.

³ *Ibid*, p. 280.

⁴ *Ibid*. Pensons ici aux « métaphores substantielles » de la chute, de l'ascension, etc..

⁵ *Ibid*.

⁶ *Ibid*, pp. 265-266.

temporel, c'est-à-dire s'attendant, oubliant »¹ et est donc possibilisé encore et toujours par la temporalité originare authentique.

Que signifie, du point de vue de la structure d'ensemble de la temporalité telle que Heidegger l'a mise au jour dans *Etre et temps*, le fait de *bondir* de manière plus ou moins aléatoire de présent en présent, de *vagabonder* d'étant à étant dans des présents purs ou encore l'*incapacité de séjourner* tranquillement et assiduellement auprès de..., de ne pas *laisser agir sur nous* la teneur des vécus ? Que le malade ne s'attende à rien, qu'il ne laisse rien venir à lui (ek-stase du futur), qu'il ne revienne pas à quelque chose (ek-stase du passé), qu'il demeure dans un pur « se-laisser-rencontrer-par-quelque chose dans le pur être-à-quelque chose et surtout à quelqu'un », dévoile ceci qu'il ne s'ouvre pas à soi-même à partir de son futur et de son passé, que la structure tripartite de la temporalité ek-statique est contractée dans le sens d'un rétrécissement à la simple *présentation (Gegenwärtigen)*².

Binswanger ne pouvait pas ne pas remarquer que la description donnée par Heidegger de la temporalité de la quotidienneté suit de manière tout à fait frappante les phénomènes les plus saillants caractérisant l'homme atteint de la fuite des idées. Ainsi note-t-il que la spatialité et la tonalité propres aux maniaques trouvent leur sens plein dans les moments de l'échéance du *Dasein*. Le non-arrêt (agitation), la curiosité sans bornes, le bondissement incessant, le manque de séjour tranquille, la poussée irrépressible au discours et son ambiguïté même, etc., sont saisis comme *tourbillon* par Binswanger et sont rendus possibles par l'existential de l'échéance, expliquant du coup la caractérisation que nous avons donnée de la spatialité et de la tonalité des malades maniaques : pour le malade « tout » est constamment rapproché dans la tonalité festive au sein de l'opulence des étants intramondains³. *La forme d'être maniaque est ainsi comprise par Binswanger à partir de la guise d'être de l'inauthenticité, comme sa forme extrême, sa situation-limite.*

À la lumière de ce qui vient d'être établi à propos de la temporalité de l'homme aux idées fuyantes, nous proposons de revenir maintenant sur les conditions de possibilité de la pensée en général et de continuer nos réflexions sur la forme d'être authentique de l'homme. Nous prendrons pour point de départ une phrase du poète Rainer Maria Rilke que Binswanger reprend et analyse dans son ouvrage *Sur la fuite des idées* : « *chaque vécu [...] a un tempo particulier, où il doit être vécu, s'il doit être neuf, profond et fécond et la sagesse est de*

¹ *Ibid*, p. 266.

² Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, op. cit., pp. 269-270.

³ *Ibid*, pp. 266-267.

trouver ce tempo pour chaque cas individuel »¹. Généralement parlant, ce que Binswanger cherche ici, c'est le « comment » de l'*articulation* du *temps immanent* de chaque forme de l'être-homme – dont la forme d'être maniaque, ainsi que la forme d'être de l'« homme sage » –, avec la « *signification* inhérente à son vivre », signification qui est dans une certaine mesure « en et pour soi »². En effet, comme le remarque Binswanger, la *joie* ressentie pour *quelque chose*, l'*ennui* de ou en *quelque chose*, l'*enthousiasme* pour *quelque chose*, etc., ont tous un tempo immanent *autre* et dans une certaine mesure *déterminé*. Le vécu de la déception, par exemple, a effectivement toujours un tempo interne caractérisé par la *soudaineté*, la rapidité, dans la mesure où la signification existentielle de la déception n'est autre que la direction significative de la *chute*³. L'*articulation* du temps immanent avec la signification du vécu dépend par conséquent du tempo inhérent à ces vécus (qui est donc dans une certaine mesure pré-déterminé), du *quelque chose* en question (où entre en considération entre autres la valeur culturelle de la chose), mais surtout de la *manière* de son acceptation, ou de sa non-acceptation, qui dépend de la temporalité propre à chaque *Dasein*. C'est ainsi que Binswanger en vient à saisir le caractère temporel de la *maturité* ou de la *sagesse*, par opposition à la *jeunesse* et au caractère *ludique* qui tend à « perdre son temps » :

Le « temps perdu », c'est justement le temps où nous n'avons pas suivi la règle de Rilke [...], le temps que nous avons « vivoté » ou vécu « au jour le jour » sans « sagesse » et « sincérité », où nous n'avons pas laissé les « vécus » [...] agir sur nous et mûrir en nous, où nous n'avons rien pressenti de la profondeur et de la fécondité qui habite en chacun d'eux. C'est le « tempo » de la jeunesse (saine). Si nous devenons « sages », en tant qu'artistes, que philosophes, et même en général en tant qu'hommes plus vieux d'une « expérience de vie », nous savons trouver le tempo particulier non seulement pour pour chaque nouveau vécu mais aussi conquérir encore le contenu significatif inépuisable des vécus passés⁴.

D'après cela, il est clair que certaines activités humaines, certaines manières d'exister qui sont d'emblée inaccessibles à l'homme aux idées fuyantes, sont possibles pour l'homme sage, qui bénéficie d'une ouverture largement plus ample que l'homme aux idées fuyantes. Le fait que ce dernier ne puisse articuler sa manière de se temporaliser qu'avec un certain nombre de vécus de « tempos » déterminés explique qu'il soit « soudain », « rapide » et « fugitif », qu'il ne puisse en l'occurrence vivre des vécus comme peser, lutter, limiter et se limiter. Ceci a pour conséquence que pour lui, il n'y a jamais loin de la pensée à l'acte et que « tout lui

¹ *Ibid*, p. 258, Binswanger citant Rilke, *Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit 1899-1902*, p. 161., Leipzig 1931 [souligné dans le texte.]

² *Ibid*.

³ *Ibid*, p. 258.

⁴ *Ibid*, p. 260.

monte à la tête » : ces phénomènes sont saisis par Binswanger comme l'*instantanéité* de l'homme aux idées fuyantes¹.

Néanmoins l'exemple du génie traité plus haut signale que nous devons demeurer vigilants et nous garder d'une caractérisation totalement unilatérale de la temporalité de l'homme atteint de la fuite des idées. En effet, Binswanger attire l'attention sur le danger que représente une compréhension « moralisante » de cet état de faits. Nous avons vu en effet que le génie – au moment même où il parfait un travail intellectuel assidu – dévoile certains moments importants de la temporalité maniaque, dans la mesure où il se meut *aussi* dans une temporalité qui est propre au geste esthétique, de la danse, de la joie festive. Ces derniers sont évidemment tout à fait différents du tempo du travail, de l'effort moral, etc., mais *c'est précisément leur conciliation à niveau supérieur qui fait l'œuvre géniale*. Nous pouvons entendre ces propos aussi bien comme une critique adressée à Heidegger, dans la mesure où selon Binswanger, le philosophe allemand, en élevant le souci au niveau d'un « idéal existentiel » unique, mettait trop l'accent sur l'*effort (éthique)*, et dévaluait par conséquent le « côté » *esthétique* de la vie humaine (dont le maniaque partage au moins *quelques traits*)².

Pour le dire cette fois en termes spatiaux (au sens d'une *spatialité authentique* parce qu'existentielle, se comprenant comme dérivé par rapport à la temporalité originare), la véritable grandeur a, selon Binswanger, toujours deux conditions spatiales : c'est que le projet de soi sur l'axe horizontal (élargissement de l'espace) soit toujours suivi ou sous-tendu par le projet de soi sur l'axe vertical (remplissement de l'espace)³. Or, chez les maniaques, ce principe n'est pas respecté puisque l'élargissement de l'espace, qui leur est propre, ne connaît point de remplissement. C'est pourquoi ils ne sont pas capables d'une joie festive *authentique*, d'un véritable geste esthétique. Ils ne comprennent pas ce que Goethe a saisi en reconnaissant que le remplissement de l'espace est non un gain, ou une rétribution, mais un don de la grâce, qui appelle non au laisser-aller, mais à un travail de fond qui cherche à mériter, d'être à la hauteur de ce que la grâce lui a permis d'entrevoir⁴.

5. 5. Les trois formes de l'ipséité : le On-même, le « lui-même » et le Soi-même

La dernière question que nous voudrions traiter dans ce cinquième chapitre est celle de l'*ipséité* de l'homme aux idées fuyantes, en rapport toujours avec l'*ipséité* de l'homme

¹ *Ibid*, p. 262.

² *Ibid*, p. 263.

³ *Ibid*, p. 264.

⁴ *Ibid*, p. 265.

authentique. Pour cela, nous partirons des observations de Binswanger concernant ce que la clinique appelle la « poussée au discours » chez le malade gravement atteint de la fuite des idées (l'homme « confus » aux idées fuyantes). Comme dans le cas de l'investigation portant sur la spatialité, la tonalité et la temporalité de la malade se plaignant de la saleté des bols de dessert par le biais d'une *lettre* adressée au personnel de cuisine de l'hospice de Kreuzlingen, Binswanger prend à nouveau un point de départ concret (un « cas ») et tente de l'approcher non pas par le biais du jugement diagnostique clinique cherchant toujours à établir une hyperfonction par rapport à « la » norme présupposée – hyperfonction de la parole, non respect des règles syntaxiques, incongruence « logique », etc. –, mais par le biais d'une expression du langage courant : la *grande gueule*. Selon Binswanger, la grande gueule « est une expression existentielle, que chacun comprend, mais dont le sens ou contenu existentiel n'a pas encore été “explicité” »¹.

Le malade² que Binswanger prend comme fil conducteur de son analyse est un jeune homme de vingt-cinq ans. Nous ne retiendrons qu'une seule indication de l'histoire familiale : son père se tira une balle dans la tête huit semaines après le mariage et sept mois avant la naissance du patient, dans une dépression probablement causée par une syphilidophobie. La mère, une « syntone prononcée », avait surmonté sans réactions pathologiques le suicide de son mari, qu'elle a elle-même trouvé mort – une allusion de Binswanger suggère que sa religiosité profonde a pu la soutenir dans ces moments difficiles. L'anamnèse du patient commence par des modifications claires de son caractère qui frappèrent sa mère avec qui il est du reste très lié : le patient tombe amoureux d'une femme mariée, décide de l'épouser, achète une grande bible reliée en peau de porc, etc., tous ces événements étant tout à fait inhabituels par rapport à son comportement ordinaire. Cette période fut suivie d'une « manie pure ou affective » se manifestant par « un bavardage aux idées fuyantes, des commandes démesurées dans les magasins, une “poussée à l'action” »³. Il apprend que sa mère est malade, a des visions d'elle mourante. Il va prèstement la visiter, mais, dans une frénésie, il attaque sa mère, ainsi que des membres du personnel de l'hôpital. Une fois maîtrisé, il est ligoté et amené à la clinique de Kreuzlingen où Binswanger s'occupera de son cas⁴.

L'analyse de Binswanger porte avant tout sur les manifestations langagières du malade enregistrées lors du traitement, qu'il cite et analyse sur de longues pages. Nous ne pouvons

¹ *Ibid*, p. 192.

² Nous nous bornerons à évoquer seulement les moments de l'analyse qui sont les plus significatifs du point de vue de notre propos.

³ *Ibid*, pp. 129-134.

⁴ *Ibid*, p. 135.

néanmoins nous permettre ici de suivre de plus près son anamnèse pourtant fort intéressante et touchante. Nous nous bornerons à évoquer les moments qui aideront à saisir le sens de l'expression populaire « grande gueule » et à comprendre comment cette expression vient en aide à Binswanger pour arriver à une description *intérieure* du monde du malade. Enfin, nous verrons comment se dessine à la lumière de l'étude de ce cas l'ipséité de l'homme confus aux idées fuyantes.

Nous retiendrons de l'anamnèse les moments suivants : au début du traitement, la poussée au discours du malade se réalise sous forme d'hurllements, de poussées gesticulatoires violentes, de comportements agressifs. Tout d'abord, on entend seulement des mots isolés, des onomatopées se répétant sans cesse comme « boum – bam – boum – piff – paff – pouff (cependant que le malade ferme chaque fois tantôt un œil, tantôt l'autre) »¹. Le malade répète souvent ce qu'il entend. Après quelques nuits toutefois, on observe des manifestations verbales plus structurées de la part du patient². Il prend le soignant pour son père – thème qui restera *permanent* tout au long de la période de fuite des idées –, s'adresse à lui tantôt de manière sérieuse, tantôt blagueuse, tantôt bienveillante, amicale, aimante ou révérencieuse, tantôt de manière injurieuse, en lui attribuant des noms d'animaux, etc. Binswanger remarque la présence constante dans ces délires de thèmes religieux, parfois avec des allusions bibliques, mais surtout l'occurrence de l'idée de Dieu, en rapport avec le manque du père. Le patient parle en effet du « père qui se trouve au ciel », qui devient dans son délire le « père céleste » (Dieu) et le patient, le fils, « devient » « Jésus-Christ ». « On ne peut pas démontrer plus clairement la “christianisation” de la violente nostalgie [*Sehnsucht*] du père »³, écrit Binswanger. Le thème de la mère revient tout aussi souvent durant la psychose. Elle est pour la plupart du temps évoquée avec affection comme « chère petite mère », bien que le patient lui fasse aussi de durs reproches⁴. Après quelques temps, la confusion commence à s'apaiser et le malade entre dans la phase d'un pur bavardage avec une fuite ordonnée des idées, qui s'accompagne d'une « humeur folâtre », avec « par moments de très bonnes relations avec l'entourage »⁵. Peu de temps avant son « réveil de la psychose », il déclara avoir eu l'intention de provoquer en duel le mari de la femme qu'il aime.

¹ *Ibid*, p. 137.

² *Ibid*.

³ *Ibid*, p. 212.

⁴ *Ibid*, p. 138.

⁵ *Ibid*, p. 143.

Ces indications nous suffisent à la fois pour faire valoir ce que le « peuple » entend par « grande gueule », et pour mettre en relief ce que ni le « peuple » ni la psychiatrie clinique ne semblent vouloir remarquer à propos du monde de l'homme aux idées fuyantes.

Après ce qui vient d'être dit, nous ne serons pas surpris d'apprendre que l'expression grande gueule ne se réfère pas à la gueule comme organe du manger ou du « bouffer », mais comme organe du discours. Aussi, fait-elle moins allusion à la grandeur spatiale « objective » de cette partie du corps, donc à l'organe au calme, fermé, qu'à son « action » même, lorsqu'il est grand ouvert et « crâche », les joues rouges et gonflées, « la mâchoire inférieure un peu poussée en avant » des « *grands mots* » résonnants « avec lesquels le genre d'homme concerné a coutume *d'avoir* la bouche *pleine* »¹. « La grande gueule se déplace avec prédilection, et se déplace de l'un à l'autre, “il se tourne” tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre, comme nous l'avons vu de la part de nos malades »². Les mots avec lesquels on décrit ce type d'homme sont la vantardise, l'effronterie, le sans-gêne, la présomption, « l'auto-suffisance de l'homme intérieurement “creux” », dont le manque de remplissement évoqué plus haut se manifeste par la prépondérance de l'oralité. Il participe de ce fait à une grandeur inauthentique³. Bref, ce que le proverbe nous montre très clairement est une *disproportion anthropologique* entre la grandeur des propos et la petitesse de la volonté, du courage, de l'énergie, des sentiments ou, pour évoquer une autre expression populaire extrêmement précieuse pourBinswanger, du *cœur*, compris comme le *centre de gravité de l'existence*. En effet, selon Binswanger, « *dans l'existence en général, et pas seulement dans le corporel vivant, il faut distinguer entre une périphérie et quelque chose d'interne ou un centre* »⁴. C'est ainsi que la plus grande opposition existentielle se dessine pour Binswanger entre la gueule, ou la périphérie, et la grande existence, ou le cœur. Tandis que l'homme inauthentique vit à partir de la périphérie, « l'homme génial [...] vit en partant de son centre existentiel »⁵.

La (grande) gueule caractérise l'existence de l'homme qui se tourne entièrement vers l'extérieur et le monde d'autrui, en élargissant « *son moi corps-vivant* [...] dans *son moi vocal* »⁶, en hurlant sur « *tout un chacun* qui “croise son chemin” »⁷. Binswanger aborde ce phénomène *existentialement*, en saisissant l'« expectoration » de la grande gueule non comme une hyperfonction de l'organe de la parole (psychiatrie clinique), ou comme un symptôme du

¹ *Ibid*, p. 193 [souligné dans le texte.]

² *Ibid*.

³ *Ibid*, p. 195.

⁴ *Ibid*, p. 204 [souligné dans le texte.]

⁵ *Ibid*, p. 203.

⁶ *Ibid*, p. 199 [souligné dans le texte.]

⁷ *Ibid*, p. 200 [souligné dans le texte.]

type oral (psychanalyse), mais comme un *exister à partir de la périphérie*¹. Pourquoi « périphérie » ? Parce que cette existence se comprend exclusivement à partir d'un mouvement d'éloignement vers le monde d'autrui, avec l'unique souci du « contact » avec les autres existences². En d'autres termes, chez la grande gueule, « le centre de gravité de l'existence est déplacé » du « milieu vers le “pôle oral” dans le sens de gueule »³. Mais ce qui est le plus caractéristique dans ce déplacement du centre vers la périphérie, c'est la nature du mouvement qui *ne se retourne jamais sur lui-même*. Par conséquent, on peut dire que la grande gueule ne vit pas à *partir* du centre et n'est donc point capable de *réflexion*. Le centre de gravité de l'existence grande-gueule ne se trouve pas dans le cœur, ou l'*âme* (*Gemüt*), mais à la *surface*.

Binswanger rappelle toutefois que « cet afflux et [...] ce laisser-affluer » n'ont pas seulement une signification *morale*, mais aussi une signification *esthétique*. Sous le terme d'esthétique, suivant là-dessus Häberlin, Binswanger entend un comportement *dépourvu de finalité*, non-problématique, non-réfléchi, possibilisé par le caractère de « *ce-qui-va-de-soi* » de l'existence (hostile au « se soucier de... »), cherchant à vivre à partir de la *totalité* de l'existence, en une *unité éternelle* avec elle, en faisant *abstraction de toute individuation*. L'auteur insiste sur ceci que le comportement esthétique ne doit pas être jugé selon des *critères moraux*, n'étant pas possibilisé par l'existential du souci (le *geste esthétique* n'est pas issu d'un laisser-aller irresponsable et inauthentique). Il n'est donc pas *im-moral*, mais *a-moral*. À nouveau, Binswanger essaye ici de mettre en lumière que l'aspiration à entrer dans une unité intime avec l'événement du monde (comme contre-phénomène extrême de l'angoisse), donc le geste esthétique pure ou la vie festive, n'est pas *en soi* inauthentique, mais participe d'une tendance fondamentale et constitutive du *Dasein* humain qui ne peut précisément pas être mesurée à l'aune du souci.

Ce que Binswanger veut montrer à propos de son malade est précisément son *aspiration* à sortir de la « problématique de la vie » au sens du geste esthétique – même s'il n'y arrive nullement. C'est précisément ce manque de succès et la manière de vivre son échec que la considération morale du citoyen moyen qualifie d'immoral et d'insouciant⁴. Binswanger voit au contraire dans ces jugements la conséquence de l'impossibilité de jouir sans reste de son existence, de se tenir véritablement « dans la forme de vie esthétique non-problématique »,

¹ *Ibid*, pp. 200-201.

² *Ibid*, p. 200.

³ *Ibid*, p. 204.

⁴ *Ibid*, p. 205.

l'aspiration *et* l'incapacité d'atteindre un idéal d'existence purement humain, celui du pur « vécu de la beauté »¹.

L'imperfection et la cassure de l'existence, le comportement fluctuant entre réflexion, problématique et culture d'une part, le dévouement univoque, non-problématique à l'insouciance de la vie festive d'autre part, sans jamais passer tout à fait ni à l'une ni à l'autre « vie », c'est cela qui constitue l'essence de cette forme d'existence².

Après avoir montré l'aspiration du malade à une expérience esthétique dans son comportement même de grande gueule, Binswanger s'efforce de souligner la présence d'une autre attitude cherchant aussi à atteindre le centre de gravité de l'existence : l'attitude religieuse. Cette dernière signifie pour Binswanger « un dévouement de notre Soi à la puissance par laquelle nous nous sentons tenus dans l'existence »³. Grâce à l'analyse du discours du patient, Binswanger réussit à établir « un lien très étroit entre la signification que le suicide du père a acquise » dans l'histoire intérieure de sa vie et sa religiosité⁴. Même si le malade vit cette religiosité de façon *non-constante*, même si elle se manifeste par des babillements et des hurlements grande-gueule, elle n'en remplit pas moins toute l'existence du malade et n'en représente pas moins « une lutte constante pour une “conscience”, où son essence la plus intime peut trouver un arrêt et ne fût-ce “qu'une seule” fois et seulement pour un “instant” »⁵.

Binswanger se défend contre une possible objection qui affirmerait que la religiosité du malade est *inauthentique* parce qu'on ne peut pas attribuer une véritable religiosité à quelqu'un qui hurle son aspiration la plus profonde, divulgue impudément ses pensées les plus secrètes au premier venu, etc. Binswanger rappelle que rien ne permet ici d'affirmer que la religiosité du malade serait inauthentique au sens où elle n'est nullement, pâle, creuse, sans fond et sans sang⁶. Premièrement, il ne peut s'agir dans le cas du malade de hurlements indiscrets de pensées secrètes pour la bonne raison (déjà évoquée plus haut) que la relation du parler et du penser est, dans le monde de l'homme confus aux idées fuyantes, profondément différente que dans le nôtre⁷. Deuxièmement, on n'a aucune raison de contester qu'à chaque fois qu'il parle avec le père ou avec Dieu, le désir le plus cher du malade est d'être entendu et

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 218.

⁴ *Ibid.*, p. 207.

⁵ *Ibid.*, pp. 219-220 [souligné dans le texte.] A ce propos Binswanger évoque une des phrases du patient : « *Enfin mon père a pu me voir, Dieu soit loué, bénis-moi !* »

⁶ *Ibid.*, p. 220.

⁷ *Ibid.*, p. 221.

compris par eux dans son intimité la plus secrète. « Par conséquent, on ne peut qualifier sa religiosité elle-même ni d'inauthentique, ni de "superficielle", ni de grande gueule »¹. Que l'accomplissement du désir de retrouver père et Dieu ne soit pas donné « par une durée apaisante », que le malade vive cette expérience non sur le mode d'un « arrêt-à... constant », mais d'un « retour-à... toujours-à-nouveau »², provient du genre de compréhension du monde de cette forme d'existence, qui est de vivre non seulement *dans* la contradiction (ce qui est le lot de tous), mais de vivre *la* contradiction qui traverse l'existence humaine (dont celle que représente le problème d'un père que le malade aime *et* qu'il hait, qu'il comprend *et* accuse)³.

L'homme maniaco-dépressif (car il faut toujours constamment ajouter en pensée à la forme d'existence maniaque la forme d'existence dépressive qui est son envers anthropologique) est [...] l'être *qui doute* de tout sur la base de son « incertitude » et de son « insécurité » existentielles, l'être qui voit et a le monde *divisé* dans son fondement le plus profond – pour le dire autrement : qui a la division (l'antinomie ou la contradiction) en son monde⁴.

Le thème du père est le seul qui soit accueilli par le malade dans le tempo qui lui est propre. Ce n'est qu'en s'ouvrant à ce thème qu'il s'ouvre à soi-même en revenant à son passé et en anticipant son futur⁵. Ainsi, le « retour-à... » agité au père représente le maximum d'amour ou de fidélité « que l'homme peut encore conquérir sur le tourbillon où il se trouve » et représente en conséquence aussi « le maximum d'*ipséité* et d'*être véritable* »⁶ qu'il peut atteindre. En omettant de reconnaître l'attitude esthétique et religieuse du malade, en oubliant que la présentification pure, tout comme le « retour à... », supposent un projet-de-monde, qu'ils dessinent un Moi et un Soi, et non un simple « ça » – en contestant donc l'humanité même du malade –, on renoncera du même coup à atteindre enfin à une compréhension « de ce que ce genre propre de l'*être-homme*, que nous nommons *psychose*, signifie existentiellement »⁷.

Maintenant, si l'on accepte les développements de Binswanger, quelles seront les caractères de l'*ipséité* propre à l'homme confus aux idées fuyantes ? À la suite de nos développements, il ne sera pas surprenant d'apprendre que l'*ipséité* du *Dasein* humain dépend étroitement de la *nature* de la relation qu'il entretient avec son centre existentiel. Bien

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, pp. 222-270.

³ *Ibid.*, p. 225.

⁴ *Ibid.*, pp. 225-226 [souligné dans le texte.]

⁵ *Ibid.*, p. 270. Binswanger note l'usage de modes et des temps possibilisés par l'ek-stase du futur dans le délire du malade lorsque le thème du père apparaît dans le discours.

⁶ *Ibid.*, p. 271 [souligné dans le texte.]

⁷ *Ibid.*, p. 273 [souligné dans le texte.]

qu'il soit possible de décrire le monde de l'homme aux idées fuyantes avec les existentiels qui caractérisaient le mode d'être inauthentique du *Dasein* dans l'analytique existentielle de Heidegger, il est manifeste que le sujet de l'être-au-monde quotidien, c'est-à-dire le On-même, ne puisse pas être identifié au « Soi-même » psychotique. En effet, tandis que le *Dasein* échoué choisit le On « pour héros »¹, l'on ne peut dire autant pour le *Dasein* de l'homme qui a sombré dans la psychose. Le *Dasein* au quotidien n'est effectivement « ni celui-ci, ni celui-là, ni soi-même, ni quelques-uns, ni la somme de tous », mais il est le « neutre », le « On »². Contrairement au *Dasein* de la quotidienneté médiocre, le « Soi » psychotique, si l'on se réfère au deuxième « cas » décrit par Binswanger, ne s'est pas choisi le « on » comme « héros », mais bien le père, dont il est l'« alter ego ». Le malade de Binswanger s'est empêtré dans son rôle *de fils* – fils du père, aussi bien que fils de la mère. Ce genre de relation – *identification* à une figure (le père) et *compréhension exclusive de soi à partir d'un rôle* (le fils) – se trouve, selon Binswanger, entre les deux extrêmes ontologiques du On-même et du Soi-même le plus propre, et constitue elle-même une extrême ontologico-ontique qui ne peut être expliquée à partir des deux autres³. Binswanger suggère qu'il est néanmoins possible de noter certaines solidarités entre les trois formes d'ipséisation. En l'homme maniaque s'annonce d'une part le « on-même à la plus grande puissance », sous la figure du bavardage, de la curiosité et de l'équivoque les plus extrêmes, et d'autre part le « lui-même », c'est-à-dire un « Soi » qui n'est précisément pas un Soi au sens propre dans la mesure où il s'est aliéné dans un rôle, celui du fils. L'homme confus n'est ni le On-même, ni le Soi-même (propre), mais il est le « lui-même »⁴. « Par conséquent, on ne peut pas parler d'une ligne qui va du Moi-même au Soi confus en passant par le On-même, il y a plutôt une deuxième ligne qui passe du Moi-même au “Soi” confus »⁵.

Selon nous, ce qui est tout à fait remarquable dans les considérations biswangeriennes, inspirées à coup sûr par son travail de psychiatre, c'est que non seulement il découvre une troisième forme d'ipséité à côté des deux autres, mais il introduit une nouvelle problématique qui s'enquiert de leurs *relations respectives*. En effet, il ne saisit pas l'ipséité du malade, c'est-à-dire le « lui-même », comme pure négativité, mais précisément comme point par le biais duquel le patient se tient *encore* dans l'existence, en d'autres termes comme le germe de toute authenticité possible pour le *Dasein* de l'homme confus aux idées fuyantes. L'aliénation

¹ Martin Heidegger, *ET*, p. 281.

² *Ibid*, pp. 114-115.

³ Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, *op. cit.*, p. 271.

⁴ *Ibid*, p. 272.

⁵ *Ibid* [souligné dans le texte.]

radicale du patient est cela même qui fait preuve de son existence, de ce qui reste d'humain en lui, de ce qui aspire désespérément vers l'authenticité.

Dans cet effondrement de ce soi sans cela encore non consolidé et non libre, nous voyons l'effort douloureusement acharné de l'existence pour une nouvelle « conscience » ferme, pour une nouvelle stature de soi, née de la nostalgie du fils pour le père inconnu, portée par l'ardeur du désir religieux de la créature pour un maintien dans l'existence et par l'ardeur du désir esthétique de l'homme pour une décharge du fardeau de la problématique de la réalité, pour un repos dans le vécu de la beauté¹.

Les moments du monde du malade dégagés par le psychiatre-philosophe que sont, entre autres, l'aspiration esthétique et le désir religieux, sont non seulement les *dernières* preuves, mais bien plutôt le *premier* gage de son existence et de son humanité. Et ceci est valable pour le malade, tout comme pour chacun de nous. Nous comprenons mieux à présent ce que Binswanger entendait quand il écrivait que l'étude du monde de l'homme aux idées fuyantes ne nous apprend rien de *nouveau* sur l'homme, mais plutôt sur ce qu'*est* l'homme en tant qu'homme. La manière de cette monstration est une inversion du regard par rapport à l'homme quotidien – et parfois même par rapport au philosophe. En effet, tout en l'ayant toujours en vue, Binswanger ne se tourne pas exclusivement en direction de l'authenticité. Il s'y refuse parce que cela supposerait de tourner le dos à tout le reste : à la misère de l'inauthentique et à la souffrance psychotique. Ce serait pour lui se détourner de *soi-même* : car ce qu'*est* la *finitude*, on ne l'apprend qu'en la côtoyant au quotidien. Binswanger met en garde contre l'erreur que serait de contester à l'inauthenticité « *tout contenu véritable* »². Évoquant la figure de Karl Jaspers et son travail d'écrivain et de « guide », il écrit : « ... la véritable éducation tente de “développer” le contenu authentique hors de l'inauthentique »³.

Selon Binswanger, la nostalgie du père et le détachement impossible de la mère trouvent sans doute leur origine déjà dans la petite enfance du malade sous forme de questions comme : « pourquoi n'ai-je pas de père alors que tous les autres enfants en ont un ?, où est mon père ?, est-ce qu'une fois je le verrai ? »⁴, etc.. Ainsi, il pointe l'importance cruciale de l'assomption ou la non-assomption des rôles donnés, l'identification avec des personnes donnés (le père, la mère) ou son rejet, dès la petite enfance, jusque dans l'âge adulte. Quel sera le « héros » du *Dasein* (qui est selon toute vraisemblance un *adulte*, chez Heidegger) à l'âge mûr, cela dépend étroitement de la gamme des « héros » que l'enfant et le jeune garçon

¹ *Ibid*, p. 299.

² *Ibid*, p. 243 [souligné dans le texte.]

³ *Ibid* [souligné dans le texte.]

⁴ *Ibid*, p. 222.

(ou la jeune fille) ont pu se choisir. C'est dire que *la possibilité même* – mais aussi, et peut-être *surtout*, le *comment* – *de l'authenticité en dépend*. Comme l'écrit M. Raphaël Gély,

[l]e petit enfant est amené à se reconnaître comme ayant non seulement une place, une position dans l'économie des interactions familiales, mais comme ayant également un rôle au sens fort du terme, celui d'être fils ou fille, ses parents faisant à leur tour l'expérience de leur rôle de mère ou de père. Les rôles et leur reconnaissance symbolique concernent les assises mêmes de la vie subjective¹.

C'est dans l'impossibilité d'assumer le rôle de fils du père et de la mère que doit être cherchée l'origine de la folie du patient. En rebondissant sur l'idée heideggerienne de l'échéance comme fuite devant le soi-même propre, Binswanger interprète le naufrage du patient comme *fuite dans la folie* : « Nous avons donc affaire ici à l'interprétation existentielle-anthropologique du surgissement ou de la *fuite* du soi "dans la maladie" »². Une des brillantes idées du psychiatre-philosophe a sans doute été de rapprocher le problème de la folie et celui du rêve par le biais du fragment 89 d'Héraclite : « Les hommes éveillés ont un monde unique et commun, mais chaque dormeur se détourne dans son monde particulier »³. Le monde unique et commun et le monde particulier traduisent respectivement les termes grecs, *koinos kosmos* et *idios kosmos* : le premier caractérise le monde de l'homme sain et éveillé, le deuxième le monde du rêve et de la psychose. C'est sur la base de cette distinction que Foucault, suivant Binswanger, saisit de manière particulièrement précise et concise l'événement presque contradictoire de la psychose comme projet d'un monde *propre* (au sens de l'*idion*) et par ce biais la forme de l'ipséité de l'homme psychotique :

cette existence morbide est marquée [...] par un style très particulier d'abandon au monde : en perdant les significations de l'univers, en perdant la temporalité fondamentale, le sujet aliène cette existence dans le monde où éclate sa liberté ; ne pouvant en détenir le sens, il s'abandonne aux événements ; dans ce temps morcelé et sans avenir, dans cet espace sans cohérence, on voit la marque d'un effondrement qui livre le sujet au monde comme à un destin extérieur. [...] Dans cette unité contradictoire d'un monde privé et d'un abandon à l'inauthenticité du monde est le nœud de la maladie⁴.

Par opposition à l'homme confus aux idées fuyantes qui vit à la périphérie de son *Dasein*, et passe dans « l'identification à la diversité quotidienne et la chasse à l'étant offert à

¹ Raphaël Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective. Recherches à partir de la phénoménologie de Michel Henry*, Bruxelles, P.I.E Peter Lang, 2007, p. 136.

² Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, op. cit., p. 299 [souligné dans le texte.]

³ Ludwig Binswanger, *Héraclite*, p. 180. (Traduction du fragment par Kostas Axelos in Kostas Axelos, *Héraclite et la philosophie*, Paris, Ed. De Minuit, 1962.)

⁴ Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, Paris, PUF, 2008, pp. 68-69.

la préoccupation »¹ en s'oubliant soi-même, l'homme authentique, lui, vit en partant du milieu de l'existence en se résolvant à son pouvoir-être véritable par son projet-de-soi sur son être-en-dette le plus propre². « C'est seulement alors qu'on peut parler d'un Soi qui se tient [*ständigen Selbst*], d'un maintien-de-soi [*Selbst-ständigkeit*] »³.

La différence entre le Soi-même (propre), le On-même et le « lui-même » peut aussi être envisagée du point de vue de la tension « sujet – monde ». L'homme inauthentique passe dans le monde de façon périphérique, en perte de soi dans l'affairement quotidien, tout en croyant s'être toujours déjà trouvé soi-même. Il est donc « livré » au monde et ne veut avoir aucune influence sur lui, il en est parfaitement satisfait. L'« étoffe » de son monde est grossière et stable, sans reliefs saillants⁴. L'homme authentique, en revanche, mesure toute la problématique du monde « sur la base d'une profonde *insatisfaction* vis-à-vis de lui » et de soi-même. À travers l'explication avec son monde, il désire ardemment trouver son soi-même véritable. Cette insatisfaction et cette quête sont interprétées ontologiquement par Binswanger comme vouloir-avoir-conscience : c'est ainsi qu'il lie le problème de « vivre une vie dans le monde » à celle d'« exister notre *là au monde* »⁵. Enfin, l'homme psychotique tente désespérément de se trouver soi-même, il lutte pour une conscience, mais il le fait par un « détour » au-dessus du monde, en esquivant de se confronter avec la problématique de la réalité (entendue comme l'ensemble des possibilités sur lesquelles il peut se projeter). Son monde est par conséquent volatil et facile à métamorphoser. Tout lui paraît « presque » possible, ce qui entraîne le nivellement, voire la disparition de la frontière entre réalité et *phantasia*, entre désir et réalisation du désir. Sa tragédie peut être saisie avec les mots très pertinents de Foucault :

En s'ouvrant sur un monde délirant, ce n'est pas par une contrainte imaginaire que se lie la conscience morbide ; mais en subissant la contrainte réelle, elle s'échappe dans un monde morbide où elle retrouve, mais sans la reconnaître, cette même contrainte réelle : car ce n'est pas en voulant lui échapper qu'on dépasse la réalité⁶.

Le « pathologique » dans le comportement de l'homme confus aux idées fuyantes ne se trouve pas dans le fait qu'il « fantasme » abondamment, mais dans la perte de sa capacité de prendre conscience du caractère fictif de ses *phantasiai*. De cette manière, dit Binswanger,

¹ Martin Heidegger, *ET*, p. 249.

² Voir supra le point 2. 6 et le chapitre 3.

³ Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, op. cit., p. 273.

⁴ *Ibid*, p. 276.

⁵ Henri Maldiney, *Postface*, p. 102 [souligné dans le texte.]

⁶ Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, op. cit., p. 100.

« se constitue un genre propre de temporalité et d'historicité de l'existence »¹. Ce mode d'existence incapable de se reprendre, qui se caractérise par le passage sans la moindre réflexion sur soi-même dans ses vécus, n'est autre que le *rêve*. « Là où ce pouvoir-se-reprendre n'est plus "possible", ou reste absolument inactualisé, nous rêvons, plus exactement : rêver signifie être remis ou livré à ses vécus »². Le Moi de l'homme confus aux idées fuyantes peut être saisi comme un Moi qui rêve.

Par la présentation de la question à plusieurs égards centrale du rêve nous pourrions renouer avec nos développements du quatrième chapitre sur la question de la normativité et de la figure du psychiatre-philosophe comme homme authentique s'engageant dans la sollicitude authentique. Le rêve nous aidera aussi à comprendre mieux en quoi les psychoses – foncièrement solidaires avec le rêve – dévoilent l'essence de l'être-homme.

¹ Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, op. cit., p. 278.

² *Ibid.*

6. Le rêve comme révélateur de l'existence

6. 1. L'approche daseinsanalytique du rêve

Afin d'aborder le phénomène du rêve, il convient tout d'abord de trouver un point de vue à partir duquel il peut être saisi de manière *originnaire* et *radicale*. Quel domaine du savoir humain est apte à comprendre le sens originnaire du rêve ?

Une réponse possible s'impose tout de suite : la science qui fournit la voie royale pour la compréhension de ce phénomène est la psychanalyse freudienne qui a réintroduit avec le *Traumdeutung* l'onirique comme problème essentiel dans la conscience scientifique du XX^e siècle. Ce qui passe ici à l'avant-plan, c'est la question de la réalisation des désirs, avant tout sexuels, en analysant le symbolisme complexe du rêve. Une deuxième réponse, renouant avec une autre tradition de l'interprétation des rêves qui n'est pas moins prestigieuse que la première, consiste à reconduire l'activité onirique à des *états somatiques*, par exemple à la respiration du rêveur ou au type et à la quantité d'aliments absorbés par lui avant le sommeil¹.

Binswanger propose une troisième approche, inspirée de l'ontologie fondamentale et en général de la méthode de travail heideggerienne. Cette alternative a la particularité et l'avantage de ne pas contester ni l'une ni l'autre des hypothèses sus-mentionnées, mais d'y voir au contraire un accomplissement secondaire d'une structure *a priori* qui constitue leur fondement. En d'autres termes, Binswanger entend *dérivée* le schéma de l'excitation physique-corporel et le thème de la sexualité à partir de l'*existentialité* du *Dasein* humain. Il apporte en outre une importante spécification quant à l'utilisation des deux schémas classiques de l'interprétation des rêves dans la mesure où, selon lui, l'on doit toujours « apporter la preuve d'un motif défini, puisé à la biographie extérieure ou intime du rêveur à seules fins de comprendre pourquoi, à ce moment précis, s'exprime cet aspect particulier de la structure *a priori* »².

Dans son étude approfondie de *Le rêve et l'existence* de Binswanger, Michel Foucault rappelle que déjà Freud avait « compris que la fantasmagorie du rêve cachait plus encore qu'il ne montrait et qu'il n'était qu'un compromis tout habité de contradictions »³. Pour

¹ Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence* in Ludwig Binswanger, *Introduction...*, p. 205.

² *Ibid.*

³ Michel Foucault, Introduction à *Le rêve et l'existence*, p. 145.

Binswanger, ce qu'il s'agira de travailler, c'est précisément la *nature* de ce compromis. Son but sera de franchir la faille qui se dessine entre l'*image* vigile et l'*imagination* onirique, en termes foucaaldiens, « entre le mouvement authentique de l'imaginaire et son adultération dans l'image »¹. Le daseinsanalyste est donc, dans ce cas, le médiateur entre la veille (qui ne perçoit que des images du rêve) et le rêve (qui est imagination pure). Grâce à cette médiation, il contribue non seulement à une compréhension plus radicale du rêve, mais aussi à la pleine compréhension de ce que signifie l'éveil.

Binswanger entame ses considérations sur le rêve par la question suivante : que faisons-nous lorsque nous disons qu'une déception brutale « nous fait tomber des nues » ? Employons-nous une métaphore pour expliquer une chute purement physique, ou du moins « une imitation » ou la subséquence d'un tel événement² ? Selon Binswanger, il ne s'agit nullement de cela. Ce que nous exprimons spontanément avec une telle formule, ce n'est autre chose que la *direction significative de la transcendance de notre existence* : il ne s'agit donc pas d'une « transposition verbale d'une sphère de l'être à la sphère voisine »³, mais bien d'une *signification fondamentale-ontologique* qui s'étend *aussi* aux différentes sphères *régionales* de l'existence (spatiale, acoustique, spirituelle, psychique, etc.)⁴. Pour le dire avec l'auteur : « la chute elle-même, [...] ainsi, naturellement, que son contraire l'ascension, ne se prête pas à d'autres déductions : ici, ontologiquement parlant, nous heurtons le fond. »⁵ La structure ontologique du *Dasein* existant, définie par ses directions significatives, est donc la source où viennent puiser le langage, l'imaginaire et le rêve⁶.

Mais une fois que nous avons compris que le rêve *exprime* l'existence *de l'homme* et de *notre* être-homme, nous devons nous demander : « nous, les hommes, qui sommes-nous et que sommes-nous »⁷ ? Nous retrouvons ici « le problème anthropologique fondamental » déjà mentionné, qui n'est autre que « cette “chose” que nous appelons “homme” doit arriver à se comprendre et qu'il se méprend purement et simplement sur elle »⁸. Sur la question du « qui » de l'être-au-monde, dit Binswanger, la poésie, le mythe et le rêve ont apporté bien davantage d'éclaircissements que la philosophie et les sciences car ces dernières ont tendance à recouvrir précisément cela même qui recèle la réponse : que l'existence est projet-de-monde selon les

¹ *Ibid.*

² Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence* in Ludwig Binswanger, *Introduction...*, p. 199.

³ *Ibid.*, p. 201.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 202.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ Binswanger, *Héraclite*, p. 166. Voir aussi supra, l'Introduction à la première partie.

directions significatives¹. Pour obtenir une réponse à la question « qui est l'homme ? », c'est avant tout le rêve qu'il convient de questionner.

Le rêve concerne donc directement notre existence, et cela d'une manière qui lui est spécifique. Mais *qui* est le sujet du rêve, cela nous demeure pour l'instant obscur. Afin d'éclaircir ce point, nous devons rappeler la distinction de Binswanger, qu'il reprend à Eugen Fink, entre le sujet *du* rêve et le sujet *qui* rêve². Cette distinction permet d'éviter le contre-sens qui consiste à dire que le sujet *du* rêve (*celui* à qui *nous faisons dire* « je » lorsque nous racontons un rêve que *nous avons fait*) et le sujet *qui* rêve (c'est à dire *nous*, en tant que « je » qui *raconte* le rêve *maintenant*) sont également éveillés. Le problème étant que pour raconter quelque chose de *vécu* en rêve, il a fallu qu'un moi ou un sujet ait « éprouvé » ce dont il est question dans le compte-rendu du rêve. Il faut donc dire, d'une part, que le moi du rêve est toujours et nécessairement éveillé, si du moins par éveil on entend une certaine forme de subjectivité présente à ses vécus. Seulement, il est tout aussi clair que seul le fait d'être éveillé, en opposition au fait de rêver, rend possible quelque chose comme un compte-rendu *d'un rêve*. Il faut donc dire, d'autre part, que le moi de ce monde est toujours et nécessairement éveillé. C'est à cette contradiction entre les deux types d'éveil que répond la distinction entre le sujet ou moi *du* rêve et le sujet ou moi *qui* rêve. Toutefois, avec ce partage, nous n'en sommes pas plus loin dans la compréhension de la *spécificité* de ces deux modalités de l'être-homme, ni de la *nature* de leur *différence*, ni de la possibilité du *passage* de l'un des deux mondes à l'autre.

Pour tenter de saisir la différence entre rêve et veille, Binswanger recourt à la distinction husserlienne entre impression originnaire et présentification. Nous avons vu que l'homme confus aux idées fuyantes non seulement vit de préférence dans le monde des présentifications (et non dans celui du présent originnaire), mais surtout qu'il vit les présentifications *comme* des présents. Ce qui caractérise son monde, c'est le manque de conscience du caractère fictif de ses *phantasiai*³. Or, c'est précisément par ce manque de conscience du caractère fictif de ce qui « lui » arrive que Binswanger caractérise le sujet *du* rêve. Par opposition, le sujet *qui* rêve est celui qui « sait » que ce qui lui « arrive » est ou peut être une fiction. Telle est la première particularité du sujet du rêve.

¹ Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence* in Ludwig Binswanger, *Introduction...*, p. 203.

² *Ibid*, p. 217. Cf. Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, *op. cit.*, p. 282. et aussi Eugen Fink, « Vergegenwärtigung und Bild, Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit », I., *Jahrb. F. Philos. U. Phänom. Forschung*, vol. 11, 1930, p. 239-309. : « Tandis que le moi rêvant dort, le moi du monde du rêve est par essence toujours un moi éveillé, qui vit et qui fait expérience en un "monde effectivement réel". » (p. 297)

³ Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, *op. cit.*, pp. 280-282.

Mais cette première propriété est formelle et elle n'est qu'une propriété négative. Une deuxième indication, positive et de grande importance, a été mise en lumière par Freud. Elle consiste en la reconnaissance de la « personnification dramatique [...] comme le moyen de représentation majeur du rêve »¹. Binswanger évoque à cet effet une expérience onirique – qui est aussi à la base de l'effet que, par exemple, les tragédies ont sur le spectateur – connue de tous, à savoir celle de la compréhension que dans tel ou tel drame onirique ou artistique, « c'est de moi qu'il s'agit »². C'est ce que Binswanger exprime de la manière suivante : « Je puis très facilement tomber du ciel et cependant me tenir debout sur le sol dans mon intégrité corporelle et assister à ma propre chute »³. Dans ce cas, le sujet de la chute est *à la fois* celui qui regarde la chute et celui qui la subit. En évoquant des images tristes ou joyeuses et la tristesse et la joie qu'on en ressent dans des rêves successifs, Binswanger avance l'hypothèse selon laquelle ce ne sont pas les images qui suscitent les « contenus thymiques », mais qu'il y a une « parenté originelle entre le sentiment et l'image »⁴ : cette parenté remonte jusqu'à l'existence, jusqu'à la « pulsation » du *Dasein*, « sa diastole et sa systole, son expansion et sa dépression, [...] sa croissance et sa chute »⁵. Selon l'idée grandiose du savant suisse, il y aurait une solidarité essentielle entre les longues et profondes vagues de l'altération de l'humeur – exaltée ou dépressive – dans l'éveil, chez les normaux comme chez les pathologiques, et entre les ondes plus courtes dans les images et humeurs éprouvées en rêve. Cette solidarité n'est autre que le fait du « se-trouver... », de la *Befindlichkeit*, toujours manifestée dans une *Stimmung*⁶. Le véritable « je » du rêve n'est pas tel ou tel personnage ou symbole, mais c'est bien *le rêve en entier*.

Afin d'approfondir ce que nous venons d'apprendre sur le sujet du rêve, nous en donnons une illustration par l'exemple d'un songe rapporté par Binswanger, fait par une de ses malades sur le seuil de la guérison. Cette illustration nous permettra en même temps de nous saisir pleinement de ce moment essentiel concernant le sujet du rêve, à savoir que non seulement le sujet du rêve est tous les personnages du rêve à la fois, mais que *ce sujet est le rêve lui-même*. Suit le rêve raconté par la patiente de Binswanger :

Je me trouvais un soir, bien lasse, et je m'étais endormie au milieu des tourments d'un trouble intérieur intense. Je me vis en rêve, en train de marcher le long d'une grève interminable et le

¹ Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence* in Ludwig Binswanger, *Introduction...*, p. 204.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 208.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

bruissement sempiternel des vagues, sur les brisants, leur agitation sans fin me jetèrent bientôt dans le désespoir. De toute mon âme, je désirais imposer silence à la mer, l'apaiser de force. C'est alors que je vis s'avancer, marchant parmi les dunes un homme de haute taille, coiffé d'un chapeau mou. Il portait un large manteau et tenait à la main un bâton et un grand filet, un de ses yeux était caché par une grosse boucle de cheveux qui pendait sur son front. Lorsqu'il s'arrêta à ma hauteur, l'homme déploya son filet et il y prit la mer qu'il étala devant moi. Je regardai entre les mailles du filet, et, horrifiée, je voyais la mer mourir lentement devant mes yeux. Un calme inquiétant s'étendait autour de moi ; les algues, les bêtes et les poissons pris dans le filet prenaient lentement une teinte brunâtre et un aspect fantomatique. En larmes, je me jetais aux pieds de l'homme, l'adjurant avec véhémence de rendre sa liberté à la mer car je savais à ce moment que l'agitation était la vie et que le calme signifiait la mort. Et l'homme déchira son filet et libéra l'Océan et lorsqu'à nouveau j'entendis les vagues mugir et se briser, je sentis en moi une joie délirante... et je m'éveillai¹.

Binswanger analyse ce songe comme un mouvement dialectique consistant en trois moments. Le premier (« thèse ») dévoile une « vie onirique, tourmentée dans l'isolement »², perdue dans sa propre vie subjective, qui n'a connaissance que d'elle-même « et dont la liberté n'est qu'incohérence, fantaisie et désordre »³. Le deuxième (« antithèse ») révèle la menace d'une « mort par épuisement total à l'excessive puissance objective du principe de l'altérité »⁴. Cette puissance objective risque de la « soumettre et [...] l'aliéner dans le silence des choses mortes »⁵. Enfin, le troisième mouvement (« synthèse ») est décrit par Binswanger comme retrait de l'objectivité dans la subjectivité dont « la liberté maintenant n'est plus inquiétude, tapage, *sound and fury*, elle est la joie d'une liberté qui sait se reconnaître dans le mouvement d'une objectivité »⁶.

Que nous révèle donc ce songe et sa discussion par Binswanger ? Rien de moins que le sujet du rêve *est et n'est pas* le personnage qui dit « je » dans le rêve (la promeneuse), c'est et ce n'est pas la mer, c'est et ce n'est pas l'homme qui déploie son filet mortel, c'est et ce n'est pas le monde en vacarme, puis mortellement calme et enfin vivant et joyeux – non : *le sujet du rêve est bien plutôt le rêve tout entier, en tant que rêve se rêvant*, en tant que son propre *déploiement* et sa propre *histoire*, son propre *drame* en trois actes ! Or, ce drame est à la fois un drame personnel, celui de la malade, mais il est aussi, de manière générale, le drame de l'existence même en acte. Comme dit Foucault, le rêve, en tant qu'expérience imaginaire, est « un indice anthropologique de transcendance [...], il est à la fois révélateur du monde dans sa transcendance, et aussi modulation de ce monde dans sa substance, sur l'élément de sa

¹ *Ibid*, p. 222.

² *Ibid*.

³ Michel Foucault, Introduction à *Le rêve et l'existence*, p. 128.

⁴ Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence* in Ludwig Binswanger, *Introduction...*, p. 222.

⁵ Michel Foucault, Introduction à *Le rêve et l'existence*, p. 128.

⁶ *Ibid* [souligné dans le texte.]

matérialité »¹. Le rêve est ce que nous avons saisi plus haut, d'après le fragment 89 d'Héraclite, comme *idios kosmos*. Nous voyons désormais que ce monde est « privé » non pas parce que les normes de l'objectivité y seraient déficientes, mais parce qu'il dévoile la subjectivité radicalement esseulée en son acte de transcendance originaire vers un monde qui se constitue comme le lieu même de son drame. Il se déploie, soumis à sa propre nécessité aveugle, dans un monde d'objectivités aux contenus qui lui sont opaques (nécessité). Mais *en même temps*, il est le mouvement de la liberté radicale vers le monde, il est sa propre genèse et son propre accomplissement (liberté). Le rêve, c'est *l'existence même à l'état pur*,

c'est le monde à l'aube de son premier éclatement quand il est encore l'existence elle-même et qu'il n'est pas l'univers de l'objectivité. Le rêve se situe à ce moment ultime où l'existence est encore son monde, aussitôt au-delà, dès l'aurore de l'éveil, déjà elle ne l'est plus. [...] La cosmogonie du rêve, c'est l'origine de l'existence elle-même².

6. 2. *Idios kosmos et koinos kosmos* ou présomption et sagacité

Le rêve manifeste l'existence dans sa finitude *et* sa liberté les plus radicales – mais seulement à celui qui *veut* et *peut* l'appréhender. Ce qui caractérise le rêveur, c'est précisément qu'il « ne veut plus savoir et finalement, de fait, ne sait plus s'il veille ou s'il rêve »³. Selon l'idée de Binswanger, c'est sur cette dernière distinction, entre l'homme éveillé et le dormeur, que repose la discrimination ancestrale entre *doxa* et *vérité*⁴, ainsi qu'entre ceux qui suivent le premier chemin, celui de la *doxa*, vivant dans l'*idion*, le privé (la *foule* « qui est repue comme le bétail ») et ceux suivant le chemin de la vérité, soit les *meilleurs*, agissant « conformément à la nature » et formant la *koinonia*⁵. Le choix entre les deux voies est envisagé par Binswanger comme dépendant de la *liberté* de l'homme. En se tournant ou en se détournant de la vérité, *les rêveurs participent à l'événement du monde*⁶.

Le psychiatre-philosophe affirme que c'est cette même différence fondamentale entre la veille et le rêve qui se prolonge dans les termes *quisque* (provenant de Pétrone), de *hékastos* (provenant d'Héraclite) – les deux expressions signifient « tout un chacun » –, ou encore le

¹ *Ibid*, p. 116.

² *Ibid*, p. 129-118.

³ Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, *op. cit.*, p. 281.

⁴ Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence* in Ludwig Binswanger, *Introduction...*, p. 218. Voir aussi supra le point 2. 5.

⁵ Binswanger, *Héraclite*, p. 172.

⁶ Dans son travail sur Héraclite, Binswanger souligne « la responsabilité du dormeur et du rêveur vis-à-vis de l'état où il se trouve », son hybris et sa présomption, puisque « dans le “se détourner de” et le “retour vers” se trouve accentué le côté personnel-actif de l'état de sommeil et de rêve » (Binswanger, *Héraclite*, p. 179.)

On heideggerien, tous désignant un « x imprécis » se dissimulant derrière le rêve qu'il se créé soi-même¹. C'est en ce sens que Binswanger écrit : « rêver signifie : je ne sais pas ce qui m'arrive. Dans ce "je" et le "moi" réapparaît, en vérité, [...] le *quisque*, "sans qu'il sache comment" »². Ce que le rêve montre ainsi – et que tout rêveur ressent très vaguement, en refusant toutefois d'en prendre pleinement conscience, à savoir que « tout est très logique dans son rêve, que l'on sait parfaitement ce que l'on fait et ce qui se passe, et qu'en même temps c'est à n'y rien comprendre »³ – est ceci que le *Dasein* est le *fondement nul de son projet nul*. Le *Dasein* est un *être-jeté* dans un *projet* toujours déjà *auprès d'un monde*. En fin compte, ce que le *Dasein* apprend de son rêve est que son être est *souci*. « Le rêve figure ainsi le sens global de l'existence du rêveur telle que celui-ci l'appréhende sans se l'avouer »⁴.

Le fragment 89 d'Héraclite est ainsi interprété par Binswanger comme une invitation à la prise en charge lucide du *logos* annonçant sa liberté finie au *Dasein* humain, pour entrer dans le *koinos kosmos* ouvert par l'appréhension libre de ce *logos*.

L'homme vigile jaillit du rêveur au moment insondable où il décide, non seulement de vouloir connaître ce qui lui arrive mais aussi d'intervenir « lui-même » dans la marche de l'événement, d'introduire dans la vie qui s'élève et tombe, la continuité et la conséquence⁵.

Conformément à cela, la tâche du psychiatre-philosophe sera de rendre possible à l'homme la compréhension du rêve comme révélateur de son existence en renonçant à l'oubli de soi dans son monde privé. Une tâche corollaire est celle-là même que Binswanger a devant les yeux dans son étude sur *Le rêve et l'existence*, à savoir la lutte contre les interprétations populaires dépréciatives ou superstitieuses du rêve, ainsi que contre la compréhension scientifique-objectivante du rêve qui en fait un étant-sous-la-main au lieu d'y voir la manifestation la plus originaire de la transcendance du *Dasein*.

Binswanger met très clairement en rapport le naufrage dans la folie avec la plongée dans le rêve, ainsi que la guérison de la psychose avec l'éveil au *koinos kosmos* de l'individualité véritable⁶. Ainsi l'éveil – qu'il s'agisse de la psychose ou du rêve – est-il la disparition du

¹ Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence* in Ludwig Binswanger, *Introduction...*, p. 218. Cf. aussi Binswanger, *Héraclite*, p. 172. : « *Oï polloi* est la définition grecque parfaitement adéquate de ce que l'on rencontre chez Kierkegaard sous le nom de foule, chez Jaspers sous le nom de masse, et, dans une certaine perspective également, dans ce que Heidegger, dans une tournure ontologique, a décrit comme l'éparpillement de l'existence, dans le "on". »

² Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence* in Ludwig Binswanger, *Introduction...*, p. 224.

³ Jean-Claude Monod « Le rêve, l'existence, l'histoire » in *Alter, Veille, sommeil, éveil*, No. 5/1997, p. 98.

⁴ *Ibid*, p. 99.

⁵ Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence* in Ludwig Binswanger, *Introduction...*, p. 225.

⁶ Cf. Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, *op. cit.*, p. 284. : « Mais maintenant ce qui vaut pour l'éveil vaut naturellement aussi pour l'endormissement et pour le devenir maniaque. »

sujet *du* rêve au profit de sujet *qui* rêve¹. Cette disparition implique en même temps la *conscience* de la disparition, soit la compréhension lucide du *rappor*t entre rêve et veille². Toutefois, le *passage* de l'éveil ne change en rien la *constitution d'être* du *Dasein* humain : le rêve est et restera toujours son destin. L'être du *Dasein* est souci. L'on n'est pas délivré du « cela m'arrive dessus sans que je sache comment » – mais désormais, on se ménage un espace par rapport à cette advenue de notre propre être dans laquelle nous n'y sommes pourtant pour rien³. Ce qui « se passe » avec l'éveil n'est pas une transfiguration *du* monde, mais c'est le *rappor*t du *Dasein* à son monde qui change. En d'autres termes, l'on passe d'une certaine *possession* de monde à une *autre possession* de monde⁴.

Nous avons vu plus haut que ce qui caractérise le rêveur, c'est qu'il ne « veut plus savoir » s'il veille ou s'il rêve. C'est ce « se tourner vers un monde privé », un *idios kosmos*, en d'autres termes, ce détournement de la vérité du *logos* et du *koinos kosmos*, que Binswanger appelle l'arrogance, l'orgueil, le défi⁵, ou encore et surtout la *hybris* et la *présomption* propres au rêveur⁶. Ce qu'il convient donc de faire en premier lieu, c'est de *briser* cette *présomption* de l'homme enfermé dans son *idios kosmos*, qu'il s'agisse du monde privé du On-même ou de celui du « lui-même »⁷.

Maintenant, si l'*idion* est déterminé par le « désir passionné », par l'« abandon de soi à la passion », par la « prodigalité de soi », par la « flambée toujours nouvelle du feu de l'âme », par la « consommation de l'âme », le *koinon*, lui, est le mieux caractérisé par les expressions de « régulation », de « direction », d'« orientation », de « freinage », de « maturation »⁸, bref, par ce qu'Aristote appelle dans l'*Éthique à Nicomaque*, *phronesis*, traduisible par « compréhension pratique », « perspicacité », « sagacité », impliquant avant

¹ Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, op. cit., p. 282.

² Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence* in Ludwig Binswanger, *Introduction...*, p. 220.

³ Voir supra le point 2. 6.

⁴ Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, op. cit., p. 283.

⁵ Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence* in Ludwig Binswanger, *Introduction...*, p. 221.

⁶ Binswanger, *Héraclite*, p. 173 : « ... la plus déplorable caractéristique de leur mode d'être [celui des rêveurs, de l'hékastos, du On, etc.] est l'*hybris*, le sacrilège, la folle présomption que l'on devrait éteindre avec plus d'énergie encore qu'on ne le fait pour un incendie. Cependant, l'*hybris* de la masse, depuis toujours, s'est extériorisée de la façon la plus violente et la plus fréquente dans les jugements inconsidérés... ». Ces jugements sont possibles par l'existential du bavardage. Quelques pages plus loin (p. 176.), le psychiatre-philosophe lie clairement le bavardage inconsidéré – en grec *syballesthai* – de la « masse » au phénomène de la fuite des idées : « le terme grec authentique [*syballesthai*, correspond] à l'expression psychiatrique fabriquée pour désigner le syntone (E. Bleuler) et le synchrone (E. Minkowski) qui doivent caractériser les adhésions rapides, les résonances ou les prises de contact de certains types de caractère et de malades avec leur entourage. » Enfin, ajoutons qu'à la p. 79 de *Sur la fuite des idées*, Binswanger parle de l'*hybris* psychique, disposant au plus haut point le maniaque vers la mélancolie. Cette *hybris* est donc au fond du caractère antinomique du maniaque-dépressif.

⁷ Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence* in Ludwig Binswanger, *Introduction...*, p. 221.

⁸ Ludwig Binswanger, *Héraclite*, pp. 195-196.

tout la nécessaire prudence de la juste mesure qui découle de la fragilité de l'homme¹. En effet, il semble que c'est le concept aristotélicien de *phronesis* qui soit le plus proche de celui qu'on trouve chez Binswanger. Aussi, nous pensons que c'est en ayant en vue *certaines éléments* de l'enseignement d'Aristote sur la *phronesis* qu'il convient d'approcher la figure de l'homme *sagace*, ou de l'homme authentique, telle qu'elle se trouve chez le psychiatre-philosophe. Afin d'approcher cette figure de l'authenticité, nous rappelons à présent quelques éléments de la doctrine aristotélicienne qui peuvent nous être utiles.

Aristote distingue entre la *manière d'être* de l'homme *sagace* (*phronemon*) et celle de l'homme *sage* (*sophon*). La vertu de l'homme sagace est de bien savoir *délibérer*. La sagacité peut atteindre un but sans devoir forcément connaître la *technique* préalable la plus adéquate pour arriver à ce but, et peut, du fait d'être une vertu intellectuelle *supérieure*, *commander* à la technique². Tandis que la technique et la science se laissent oublier, la sagacité, elle, n'impliquant pas seulement l'usage de la *raison*, mais aussi le *désir de bien faire* (la vertu morale), demeure une fois pour toutes dès qu'elle est acquise³. La sagacité suppose la connaissance du *genre* des choses *universelles*, servant de principe à la délibération et de fin à l'action. Ces choses universelles sont en même temps les choses les plus hautes auxquelles le savoir humain peut aspirer. Mais outre la connaissance de l'universel, la sagacité implique aussi la familiarité avec le *particulier*, défini comme la *forme* d'action décidée au terme de la délibération, qui sert de moyen pour atteindre le but visé et qui est toujours conjoncturale⁴. L'homme sagace est l'homme « de bon conseil [...], celui qui est capable d'atteindre ce qu'il y a de mieux pour l'homme parmi tout ce qu'il peut exécuter et ce, au terme d'un raisonnement »⁵.

Le sage, contrairement à l'homme sagace essentiellement tourné vers le monde humain (chez Aristote, la politique est la plus haute réalisation de la sagacité), n'a en vue que les choses les plus nobles de l'Univers, qui sont au-delà de la sphère humaine⁶. De ce fait, il n'excelle particulièrement en aucun domaine concret de l'activité et du savoir humains⁷, c'est-à-dire que son savoir n'est pas *sectoriel*. Au contraire, de façon analogue à la sagacité, il excelle à un *niveau supérieur* de la connaissance où le savoir n'est pas la somme des connaissances spécialisées, mais une *connaissance fondamentale* qui rend possibles ces

¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004, p. 314. (1141 b 3-10.)

² *Ibid*, pp. 302-303 (1140 a 25 – 1140 a 28-35).

³ *Ibid*, p. 306 (1140 b 29 – 1140 b 30).

⁴ *Ibid*, pp. 314-315 (1141 b 2-16).

⁵ *Ibid*, p. 314 (1141 b 10).

⁶ *Ibid*, p. 311 (1141 a 20-22).

⁷ *Ibid* : « ... il est des personnes sages en général, qui n'ont pas de secteur particulier, et ne sont pas par ailleurs sages dans un domaine quelconque » (1141 a 11-15).

savoirs spécifiques¹. « [L]’excellence de l’homme sage [...] n’est pas sectorielle mais porte sur ce que les autres sciences présupposent sans l’examiner »². Voilà pourquoi l’objet du jugement sagace varie sans cesse, tandis que l’objet du jugement sage est toujours identique. Nous voyons en même temps que le jugement sagace, bien que portant toujours sur des choses particulières, *suppose à son fondement la sagesse*. C’est avec l’exemple suivant qu’Aristote conclut cette réflexion :

Tout ce qu’on vient de dire montre donc que la sagesse est à la fois science et intelligence des choses les plus honorables par nature. C’est pourquoi l’on dit d’Anaxagore, de Thalès et de leurs semblables qu’ils sont des sages, mais non des gens sagaces, vu qu’ils sont ignorants de leurs propres intérêts. Ils savent, dit-on, les choses exceptionnelles, stupéfiantes, difficiles, mais sans utilité, parce qu’ils ne cherchent pas les biens humains³.

Appliquons maintenant ce que nous venons d’apprendre d’Aristote à notre problème. Le manque de sagacité (*et* aussi de sagesse) du rêveur, de l’*hékastos*, du *quisque*, du On, provient au fond de la *hybris* de la présomption, ce qui est saisi par Binswanger en tant que *disproportionnalité anthropologique*. Dans son texte intitulé *Le sens anthropologique de la présomption*, Binswanger définit la présomption comme « un certain désaccord entre s’élever vers le haut et se déplacer sur une étendue »⁴. L’homme présomptueux est celui dont l’aspiration à la hauteur (axe vertical) lui fait méconnaître le vecteur horizontal de l’ascension, dont la prise en compte est pourtant absolument nécessaire pour la montée. En négligeant la *connaissance* qu’implique l’ascension, en en violant le tempo qui lui est propre, il se fourvoie dans la hauteur et y reste pour ainsi dire « coincé » : de là où il est, il n’y a plus ni montée, ni redescende. Toutefois, cette description est très loin d’épuiser la riche phénoménologie de la présomption. En effet, bien que la présomption exprime toujours la primauté de la hauteur de la « décision propre » (axe vertical) sur la « simple étude » et la « connaissance de soi » (axe horizontal)⁵, le *degré* et le « *style* » de la disproportionnalité déterminent des formes de l’être-homme aussi différentes que celui de l’homme quotidien affairé – « lieutenant » du On –, et le schizophrène, ou encore le déprimé mélancolique. Tandis que la présomption du On est caractérisée par une certaine manière stationnaire d’exister, « rivée à une position “bornée”, c’est-à-dire étroitement limitée »⁶ mais qui ne s’est pas encore égarée dans les hauteurs, la

¹ *Ibid*, p. 310 (note numéro 2 du traducteur.)

² *Ibid*, (note numéro 2 du traducteur.)

³ *Ibid*, p. 314 (1141 b 3-10).

⁴ Ludwig Binswanger, *Le sens anthropologique de la présomption* in Ludwig Binswanger, *Introduction...*, p. 238.

⁵ *Ibid*, p. 241.

⁶ *Ibid*, p. 239.

présomption « pathologique » – déterminée cliniquement par Eugen Bleuler comme *débilité discordante* (*Verhältnisblödsinn*)¹, et dont l'exemple classique en littérature est, selon Binswanger, le personnage de Henrik Ibsen, *Maître Solness, le constructeur* – a pour condition que le *Dasein*, absolutisant une seule et unique décision, « monte plus haut que ce qui correspond à son étendue, à son horizon de compréhension et d'expérience », et risque la chute mortelle sur le sol qu'il a jusque là ignoré².

Voyons donc les moments principaux de la présomption. De manière générale, elle concerne toujours un *défaut de connaissance*, ou un défaut de la *vue* (au sens heideggerien), que nous croyons pouvoir saisir comme un *défaut de la sagacité*. C'est conformément à cela que nous suggérons de comprendre les propos suivants de Binswanger : « l'exemple de la présomption indique toujours un défaut de vue intuitive (*Einsicht*), de vue globale (*Übersicht*) et de circonspection (*Umsicht*) dans le territoire représenté par cette totalité de la destination (*Bewandtnis*) »³. La *vue intuitive* dont parle ici Binswanger pourrait être comprise comme le moment de la sagacité qui consiste à intuitionner spontanément la meilleure voie qui mène à un but, cela grâce à la « disposition de l'âme » vers le bien, sans devoir se remettre à une technique quelconque, ni à la méthode scientifique (qui opère par démonstration de ce qui ne peut être autrement)⁴. Là où cette manière de se rapporter aux choses fait défaut, l'homme est coupé de la possibilité de s'expliquer avec son monde et est remis à la seule technique et à la science. Le deuxième moment, *la vue globale*, concerne, nous semble-t-il, la *vocation de l'homme à la hauteur*. Selon nous, cette vocation à la hauteur est discernable dans l'aspiration de l'homme à la *theoria*, à la *sagesse* au sens aristotélicien. Binswanger parle à ce sujet d'une nostalgie de triompher de la *pesanteur* terrestre, de « s'élever au-dessus de l'oppression et de l' "angoisse terrestre" »⁵, qui vise toujours en même temps une volonté de conquérir une vue plus élevée sur les choses, à partir de laquelle l'homme peut maîtriser et disposer librement de

¹ Du point de vue de notre propos, il n'est pas dénué d'intérêt de rapporter une remarque que Jacqueline Verdeaux et Roland Kuhn font dans le *Glossaire* de l'ouvrage de Ludwig Binswanger, *Introduction...*, par rapport à la question de la « débilité discordante » qui est « une dysharmonie entre les capacités intellectuelles d'un sujet avec les exigences de la fonction sociale qu'il se choisit ». La remarque consiste à dire que si la « débilité discordante » suppose toujours une présomption, inversement, la présomption ne suppose pas forcément une débilité discordante – bien au contraire ! Ainsi, selon les auteurs, suivant l'opinion de Binswanger sur le sujet, la présomption englobe d'une part un terrain largement plus vaste que la notion clinique de « débilité discordante », et d'autre part elle concerne de premier chef les individus dotés de capacités intellectuelles hors du commun. La présomption est une disproportion anthropologique frappant souvent des êtres sortant du cadre des normes habituelles, non pas par défaut, mais précisément *pas excès*.

² *Ibid*, p. 239.

³ *Ibid*, p. 244.

⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, p. 303-304 (VI 4 a 1140 28 – b 13).

⁵ Ludwig Binswanger, *Le sens anthropologique de la présomption* in *Introduction...*, p. 241 [souligné dans le texte.]

son expérience, « en un mot : *se l'approprier* »¹. Cette appropriation du monde pour soi, Binswanger l'appelle la *décision propre*², en termes heideggeriens, la *résolution devançante*, que le psychiatre-philosophe interprète désormais comme *devenir soi* ou *réalisation de soi*. Nous interprétons le défaut de la vue globale comme un *défaut de la sagesse* (par manque ou par excès, par une trop grande proximité à la chose visée ou par une trop grande distance à elle) qui ne constitue plus ainsi l'une des assises de la sagacité, mais devient l'un des moments principaux de la présomption. Enfin, le défaut de la circonspection signifie la déficience du niveau fondamental du maniement de l'étant à-portée-de-la-main – et corrélativement de l'accès aux « autres » – et entraîne du coup un dérangement dans la possibilité de l'attitude théorique (qui est dérivé chez Heidegger de la circonspection), tout comme dans celui de la vue intuitive (qui dépend de la compréhension adéquate d'une totalité de destination).

Selon Binswanger c'est la disproportion entre le souci de l'expérience du particulier, de l'attirance vers l'étendue, et le souci de la décision propre, de l'attirance vers la hauteur, qu'il convient de chercher l'origine des maladies psychiques. Seulement, il faut aussi garder devant les yeux que cette disproportion anthropologique n'est nullement le produit d'un défaut de certaines *facultés* humaines, entendues comme étant sous-la-main. Loin de là, ce qui rend possible quelque chose comme la psychose ou la névrose, c'est avant tout l'existential de l'être-jeté et de l'échéance, plus généralement, la *finitude* humaine :

« Névrotique », aussi, ne peut l'être que celui qui se moque de ses limites [...], tandis qu'est non névrotique ou « libre » celui qui, justement, « sait » ce qu'est le manque de liberté de la présence limitée et qui, au sein de l'impuissance de celle-ci, se rend « maître » de l'*existence*. Faciliter cette « maîtrise », c'est la seule tâche de la psychothérapie mais nombreux sont les chemins qui mènent à ce but³.

Ce que le psychiatre-philosophe doit faire en premier lieu c'est inculquer la *sagesse* qu'il a acquise par son étude des assises de l'existence à l'homme égaré dans la montée. Cette sagesse qui provient – pas exclusivement, bien entendu – de l'analytique existentielle de Heidegger, apprend à celui capable de l'entendre que l'être de l'homme est *souci* et qu'il est radicalement *fini*. La *méconnaissance* de la structure du *Dasein* humain qui gît au fond de toute maladie et que nous avons décrite plus haut comme un des termes essentiels de la disproportion anthropologique, est comparée par Binswanger au fourvoiement et au blocage

¹ *Ibid* [souligné dans le texte.]

² *Ibid*.

³ Ludwig Binswanger, *Importance et signification...*, p. 261 [souligné dans le texte.]

de l'alpiniste sur une paroi dont la structure lui a échappé pendant son escalade. De là, seul une aide extérieure – sous forme d'une cordée de secours lancée par l'équipe venant à son aide – est en mesure de lui rendre possible un retour sur terre – pour une nouvelle escalade éventuelle¹.

Ce que nous appelons psychothérapie n'est au fond rien d'autre que d'amener le malade à pouvoir enfin « voir » comment est faite la structure globale de la présence humaine ou de l'être-au-monde et jusqu'à quel point de cette structure il s'est égaré, ou encore : à partir de la présomption, le ramener « sur terre » d'où seulement est possible un nouveau *départ* et une nouvelle *ascension*².

Ce que Binswanger affirme ici peut paraître à première vue surprenant. En effet, il semble suggérer que le malade a besoin de s'approprier une *connaissance philosophique* qui est nécessaire pour la guérison de la psychose. Naturellement, il ne s'agit pas de cela. La tâche du psychiatre-philosophe n'est pas de donner des cours de philosophie. En fait foi la remarque spirituelle de Binswanger : « [b]ien malheureux seraient nos malades si, pour guérir, ils étaient obligés de comprendre Héraclite ou Hegel [...] »³. Plus graves sont les pensées qui suivent : « pourtant, nul ne guérira, ne sera vraiment guéri au plus profond de son être si le médecin ne réussit pas à faire jaillir en lui cette petite flamme de la spiritualité dont la vigilance doit révéler la présence du souffle de l'esprit »⁴.

6. 3. La relation psychothérapeutique comme lieu de la sollicitude authentique

Mais comment Binswanger entend-t-il s'y prendre pour éveiller cette petite flamme de la spiritualité ? La réponse à cette question concerne non plus la théorie, la sagesse pure, mais bien la sagacité, commandant les diverses *techniques thérapeutiques*. Qu'il y ait besoin de telles *techniques*, que « l'être-l'un-avec-l'autre a besoin de voies particulières pour approcher autrui ou pour “entrer” en lui », cela découle, comme nous l'avons vu sous le point 2. 3. 3. du présent travail, du fait que « le se-connaître se perd dans les guises de la réserve, du masque ou de la dissimulation »⁵. La médiation entre l'existential, lieu de l'expérience vécue, de la rencontre et de la relation psychothérapeutiques, et l'existential, « lieu des structures

¹ Ludwig Binswanger, *Le sens anthropologique de la présomption* in *Introduction...*, p. 244.

² *Ibid.*, pp. 245-246 [souligné dans le texte.]

³ Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence* in *Introduction...*, p. 221.

⁴ *Ibid.*

⁵ Martin Heidegger, *ET*, p. 113.

transcendantales de l'être »¹, ou encore entre l'*idios kosmos* et le *koinos kosmos* du malade, se fait par le biais des diverses techniques thérapeutiques². L'interprétation anthropo-phénoménologique de la psychose, basée sur la structure *a priori* de l'homme comme être-au-monde, ne représente qu'*un côté* de l'activité thérapeutique.

Au moyen de l'analyse existentielle seule, on ne peut mener à bien une psychothérapie car lui appartient le gigantesque savoir qui, en particulier, a mis à notre disposition la psychanalyse, c'est-à-dire un savoir *pratique* et un pouvoir *artisanal*. [...] [D]es chemins d'accès vers la psychothérapie à partir de l'analyse existentielle [...] s'ouvrent et vont jusqu'à la « technique »³.

Nous comprendrons alors dans quelle mesure la sagacité du psychiatre-philosophe comme homme authentique qui s'est résolu à sa propre finitude peut dépasser la sagesse tournée exclusivement vers ce qui est plus haut dans l'être humain que son humanité (à savoir l'être). En effet, ce que le psychiatre-philosophe a sans cesse devant les yeux, et mieux que quiconque, c'est l'*idios kosmos* du rêveur et de l'homme aliéné, le monde privé que nous avons défini plus haut avec Foucault comme « le monde à l'aube de son premier éclatement »⁴, l'existence à l'état pur, dans sa liberté et finitude mises à nu. C'est précisément la rencontre « quotidienne » avec la finitude humaine qui le préserve des excès de la théorie pure, de l'aspiration exclusive à la sagesse supra-humaine, qui se traduit en présomption. A présent, nous détenons les moyens pour répondre aux objections de Jacques Taminiaux et de Robert Brisart qui émettaient l'opinion selon laquelle la psychothérapie n'avait affaire qu'à de l'ontique et que pareilles démarches ontiques impliquaient d'emblée l'oubli de la finitude. Ce que nous voyons à présent est tout le contraire : non seulement le psychothérapeute est-il profondément concerné par la structure ontologique du *Dasein* humain et par le rapport que le *Dasein* de l'homme psychotique maintient à sa finitude, mais de plus nous voyons que c'est précisément parce que le psychiatre-philosophe, à l'inverse du philosophe-théoricien, va séjourner exprès près de l'ontique, parce qu'il refuse de se détourner de la problématique humaine qui découle de la finitude, qu'il peut avoir un *rapport authentiquement phénoménologique* à cette finitude. C'est par son rôle de médiateur entre les sphères de l'ontique et de l'ontologique, entre le monde privé et le monde communautaire, entre la

¹ Michel Jouhaud, « Un psychiatre philosophe : Ludwig Binswanger », *Les Etudes philosophiques*, 1981, n° 2, p. 134.

² Ludwig Binswanger, *De la psychothérapie in Introduction...*, p. 144.

³ Ludwig Binswanger, *Analyse existentielle et psychothérapie in Introduction...*, pp. 151-152 [souligné dans le texte.]

⁴ Michel Foucault, Introduction à *Le rêve et l'existence*, p. 129.

théorie et la pratique, que « l'être-psychiatre dépasse de manière essentielle cette possibilité d'être purement "théorique" de l'homme, vers la transcendance »¹.

Nous comprendrons aussi quel rôle joue la sagacité propre à l'homme authentique, tel que Binswanger l'envisage, pour la psychologie comme science. La sagesse détenue par l'homme authentique versé en philosophie rend possible la compréhension du problème fondamental des sciences psychologiques – à savoir l'être de l'homme qui est souci – à partir duquel elles doivent interroger l'étant soumis à examen, c'est-à-dire l'homme en tant que totalité². « C'est cette compréhension qui peut montrer à la psychiatrie, d'une part les limites de son interrogation et de sa réponse et, d'autre part, l'horizon d'une réponse »³. Cet horizon, nous l'avons vu, n'est autre que la *finitude* du *Dasein* humain. Le caractère provisoire de la science psychologique provient non pas d'une tare qu'il conviendrait d'effacer, mais de l'essence même de l'homme⁴. Il en va de même de la nécessité de la psychiatrie, qui est conditionnée par « un *Logos* déterminé du *Pathos* »⁵, *pathos* qui en appelle à un *savoir* et un *talent* objectifs de la part du médecin, ainsi qu'à la *connaissance* de la psychopathologie et des techniques thérapeutiques⁶. Ce n'est que de la sorte que le psychiatre-philosophe – en tant qu'homme authentique se résolvant à sa propre finitude et se projetant sur elle sous la modalité de la sollicitude authentique – peut satisfaire à l'exigence de la sagacité découlant de sa *destinée*. Cette destinée, définie sans doute par « l'*aptitude*, le *talent*, l'*éminence* de tel ou tel *Dasein* singularisé dans la communauté »⁷, implique pour l'homme authentique, se réalisant sous la figure du psychiatre-philosophe, l'impossibilité de séparer la *profession* de l'*existence* car il ne peut comprendre la première qu'à partir de la seconde (sa profession découle de son mode d'exister) :

Là où ce n'est pas le cas, comme l'histoire de la psychiatrie le montre bien suffisamment, tout jugement psychiatrique à ce sujet voit réellement le sol se dérober à lui. En conséquence, l'être-

¹ Ludwig Binswanger, *Importance et signification...*, p. 263.

² *Ibid.*, p. 250.

³ *Ibid.*, p. 253.

⁴ *Ibid.*, p. 257.

⁵ Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées, op. cit.*, p. 309.

⁶ Ludwig Binswanger, *Importance et signification...*, p. 262.

⁷ Marc Richir, Phantasia, *Imagination, Affectivité*, Grenoble, Millon, 2004, p. 183 [nous soulignons.] Il est à noter que Richir emploie ces mots pour caractériser le rapport qui se dessine chez Heidegger entre le *Dasein* résolu et la communauté dont il est issu. Il convient d'ajouter que Richir critique durement ce qu'il appelle « l'éthique héroïque » de *Etre et temps*, qui est selon lui extrêmement individualiste, voire élitiste-aristocratique, et dont une conséquence est que dans une pareille pensée « l'histoire n'est faite, en quelque sorte, et par transposition, que par des "héros de la culture". » (p. 183.) Nous ne discuterons pas ici le bien-fondé de la critique richirienne. Nous tenons en revanche à signaler qu'elle concerne tout autant la conception de l'histoire de Binswanger et le rôle que « l'individu exceptionnel » y joue.

psychiatre ne peut se comprendre sans la compréhension de la transcendance « en tant que liberté pour le fondement »¹.

La question du *pathos* conditionnant la démarche du psychiatre-philosophe est cruciale du point de vue de la sollicitude authentique. En effet, il en va ici de la manière d'envisager la relation du psychothérapeute au malade. La question est de savoir si ce dernier sera un simple « objet scientifique », comme dans la psychiatrie clinique (telle que Binswanger la comprend), ou s'il sera ce qu'il est : un homme qui souffre et dont la souffrance provient du même fond sans fond que l'être du psychiatre-philosophe.

Comment faut-il donc envisager la sollicitude authentique se réalisant sous la forme de la psychothérapie ? Cette sollicitude suppose avant tout « que le thérapeute comprenne qu'il y va de son propre destin dans le destin de celui qu'il soigne »². Dans les termes de l'analytique existentielle, le psychiatre-philosophe envisage l'assistance médicale comme une forme fondamentale de l'être-Là-avec. La sollicitude authentique est *authentique* précisément parce qu'elle touche non seulement le factice et l'ontique, mais l'existential : la fin visée n'est pas de l'ordre de l'à-portée-de-la-main, ou du sous-la-main, mais de l'existant, du *Dasein*. Ce que l'assistance médicale cherche à atteindre, c'est de rendre (à nouveau) *possible* l'existence, soit la *repossibilisation* (*Wiederermöglichung*) de l'expérience. Si « ... le *Dasein* [...] s'enferme contre l'ouverture de l'être [...] en d'autres termes contre la liberté de pouvoir décider des plus propres possibilités d'existence »³, la tâche du psychiatre-philosophe consiste à amener le malade devant le *choix* entre la vérité et la non-vérité, entre rêve et veille, entre la vie dans l'*idios kosmos* et la vie dans le *koinos kosmos*, choix et décision impliquant la mobilisation du pouvoir-être propre, signifiant l'assomption de ceci que le *Dasein* que nous sommes à chaque fois nous-mêmes est un projet jeté dans un monde.

Du fait que le thérapeute comprenne que dans le destin de celui qu'il soigne, il y va de son propre destin, la relation médecin-patient se trouve fondamentalement altérée. La triple critique que Binswanger adresse à la dénomination « psychothérapie » permet de saisir l'essence de cette altération. Premièrement, quant aux « sujets » de la thérapie, aux lieux des deux *partenaires*, l'*homme* médecin et le l'*homme* malade, il n'est fait mention que d'une *abstraction scientifique*, la *psyché*, derrière laquelle le malade disparaît complètement, tandis que le médecin s'efface derrière l'*institution* de la thérapie. Deuxièmement, la direction des

¹ Ludwig Binswanger, *Importance et signification...*, p. 263.

² Raphaël Célis, *Phénoménologie de la rencontre thérapeutique. Réflexion sur l'apport de L. Binswanger* in Paul Jonckheere (éd.), *Phénoménologie et analyse existentielle*, op. cit., p. 128.

³ Ludwig Binswanger, *Analyse existentielle et psychothérapie* in Ludwig Binswanger, *Introduction...*, p. 153. [traduction légèrement modifiée]

rappports entre les deux acteurs est envisagée *unilatéralement* : du point de vue du médecin allant vers le malade, mais non vice-versa. Troisièmement, le fait qu'il s'agisse avant tout d'un *rapport humain*, et non pas simplement d'un *service*, passe tout à fait à l'arrière plan¹.

Concernant le premier point, Binswanger souligne la nécessité de mettre hors circuit la tendance à la neutralité objectivante de la part du psychiatre qui consiste à bagatelliser la souffrance du malade liée à la condition humaine et d'approcher le « problème » du malade en termes de fonctionnalité et de performance. Il faut donc assumer de s'impliquer existentiellement dans l'existence de l'homme malade (« en lui, il y va de moi-même »). Concernant le deuxième point, il convient selon Binswanger, de dépasser l'horizon du *transfert* psychanalytique, terme qui désigne un rapport *assymétrique*, voire *unilatéral*, afin d'envisager le rapport psychothérapeutique plutôt de façon *réciproque*, comme *portage* (*Tragung*)². Il s'agit ici à nouveau d'une métaphore issue de l'alpinisme, qui fait référence à la prise sur soi (partielle) par l'alpiniste « frais » des poids du camarade fatigué et incapable de continuer seul son chemin³, mais aussi au risque encouru par le thérapeute dans cette implication réciproque dans l'existence de l'autre. L'idée de portage a le grand avantage d'éviter que la thérapie ne se base sur un *rapport de domination* issu de la sphère ontique, sur le « transfert d'une expérience vitale de l'un (le père, par exemple) sur un autre (le médecin) »⁴, ce qui serait, du point de vue de l'analytique existentielle, une forme de sollicitude inauthentique⁵. Tout comme l'enseignement authentique de la philosophie ne passe pas par le biais d'une quelconque *autorité*⁶, l'assistance thérapeutique ne s'arroge aucune position dominante sur l'homme malade. Pour reprendre l'idée heideggerienne citée dans l'introduction de notre travail : si une *véritable rencontre* psychothérapeutique et une *guérison* ont eu lieu, *alors*, du même coup, il s'est aussi révélé qu'*aucun comportement autoritaire* n'a joué du côté du thérapeute. Enfin, quant au troisième point, il faut garder devant les yeux que la relation thérapeutique implique de prime abord une *communication* sur le plan existentiel avec le malade. Elle suppose donc un *rapport entre prochain et prochain*. Mais la *nature* de ce rapport est spéciale. En effet, le médecin ne saurait être *exclusivement* l'ami ou l'amoureux du malade (bien qu'il puisse *aussi* l'être) car la psychothérapie ne peut se

¹ Ludwig Binswanger, *De la psychothérapie* in Ludwig Binswanger, *Introduction...*, p. 120.

² Ludwig Binswanger, *Analyse existentielle et psychothérapie* in Ludwig Binswanger, *Introduction...*, p. 154.

³ Michel Jouhaud, « Un psychiatre philosophe : Ludwig Binswanger », *Les Etudes philosophiques*, 1981, n° 2, p. 137.

⁴ Ludwig Binswanger, *Analyse existentielle et psychothérapie* in Ludwig Binswanger, *Introduction...*, p.154.

⁵ Voir supra le point 2. 3. 3. Là, nous avons employé le terme *paternalistique* pour caractériser un des cas extrême de la sollicitude inauthentique.

⁶ Voir supra dans notre introduction la discussion des conséquences de l'ambiguïté de la philosophie sur la posture du professeur de philosophie.

fonder sans plus sur une telle relation purement existentielle. L'affectivité mobilisée dans la thérapie ne peut devenir à elle-même sa propre fin. L'être-médecin impose donc des limites à l'être-avec-le-prochain grâce à l'auto-limitation de l'affectivité, sous la forme de l'entrée en jeu du savoir médico-psychologique et du pouvoir artisanal, mais de telle sorte que, dans un mouvement dialectique, ce savoir technique et ce pouvoir artisanal puissent se dissoudre à leur tour au bénéfice de ce qui est restauré : la naissance d'une « partenariat » authentique parce que se jouant au niveau existentiel entre *Dasein* et *Dasein*, menant à la (ré)ouverture du *Dasein* de l'homme malade, en d'autres termes à la repossibilisation de son expérience, à l'assomption du *risque* inhérent à l'existence comme projet-jeté-toujours-déjà-auprès-d'un-monde (comme souci)¹. À ce moment toutefois, au seuil de la décision du malade pour ou contre son soi-même propre, conformément à l'exigence de l'analytique existentielle, l'homme malade doit faire lui-même le pas ultime qui décidera aussi du succès de la thérapie². Pour terminer, une citation de Raphaël Célis nous permettra de résumer l'essentiel de la relation psychothérapeutique telle que nous venons de la présenter : « [l']art médical est le développement d'une structure existentielle constitutive du *Mitsein* [être-Là-avec] lui-même, lequel a pour but pratique de renvoyer l'homme à l'exercice de ses formes fondamentales d'existence »³.

¹ Ludwig Binswanger, *De la psychothérapie* in Ludwig Binswanger, *Introduction...*, p. 123.

² Ludwig Binswanger, *Analyse existentielle et psychothérapie* in Ludwig Binswanger, *Introduction...*, p. 140.

³ Raphaël Célis, *Phénoménologie de la rencontre thérapeutique. Réflexion sur l'apport de L. Binswanger* in Paul Jonckheere (éd.), *Phénoménologie et analyse existentielle*, *op. cit.*, p. 122.

7. L'homme authentique comme homme normatif

Dans l'introduction à la deuxième partie de notre travail, nous avons proposé d'approcher l'ouvrage *Sur la fuite des idées* de Binswanger comme un défi lancé à la psychiatrie clinique déterminée par une *Weltanschauung* positiviste, traitant l'homme exclusivement sous l'angle de la nature, comme *positum*. L'alternative proposée par Binswanger – l'anthropologie existentielle thématique – se propose d'envisager le malade comme homme souffrant, en prenant pour fil conducteur un *logos* déterminé par le *pathos inhérent* à l'existence humaine. L'idée directrice proposée par Binswanger à la place du *logos* de la *Vorhensein* est, nous l'avons vu, l'idée de l'*existentialité*, qui saisit l'essence de l'être-homme dans ceci qu'il est *projet-de-monde*. L'idée de l'*existentialité* permet à Binswanger d'une part de faire apparaître les présupposés qui se dissimulent derrière les concepts de *norme* et de *normalité* sur lesquels la psychiatrie clinique se base, et rend possible d'autre part une révision fondamentale du *sens général* de ces concepts. Ce que les considérations de Binswanger rendent possible au final, c'est une compréhension approfondie de l'importance, de la signification et de la portée du concept de norme dans la vie humaine¹.

La bifurcation entre l'approche anthropologique-existentialiste et l'approche psychiatrique-clinique peut être saisie en évoquant leurs points de départ respectifs. Tandis

¹ Afin de donner une définition minimale de ce que nous entendons par norme et normativité, nous recourons aux travaux de Georges Canguilhem portant sur cette question. Ainsi, sur le plan biologique, nous dirons que la normativité est l'initiative reproductrice (côté conservateur) et créatrice (côté prospectif) de l'individualité biologique, qui est comprise comme la modalité selon laquelle elle s'ouvre (à) un milieu (qui ne lui est précisément pas prédonné). (Cf. Georges Canguilhem, *Le vivant et son milieu* in *La connaissance de la vie*, op. cit.) Or, la modalité de l'ouverture peut être comprise comme l'ensemble des choix (ou des préférences) et des refus (ou des répugnances) sélectifs de l'individualité vivante, qui suppose toujours des actes de valorisation et ainsi la position de valeurs : c'est cette position de valeurs que Canguilhem appelle normativité, et l'ensemble des valeurs posées (impliquant toujours des choix et des refus), les normes. (Cf. Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique* in *La connaissance de la vie*, op. cit. et aussi *Essai sur quelques questions concernant le normal et le pathologique* in *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 2007). Sur le plan social, Canguilhem distingue une *autre forme* de normativité, qui n'est donc plus d'ordre biologique, mais qui est propre seulement à l'être humain, nommée « normalisation ». La normalisation, de façon sommaire et abstraite, est l'activité régulatrice commune et rationnelle d'une société en vue de son bon fonctionnement. Il est possible de distinguer trois moments dans la genèse sociale de la normalisation : 1. Une *intention* normative qui vise des valeurs. 2. La *décision* normative qui institue des règles, des lois, des mesures communes, des coutumes, des étalons, des modèles, etc. 3. L'*usage* normalisateur autorisant la référence de l'objet à la norme instituée. Ainsi, la normalisation est non seulement une mise en ordre d'un désordre premier, mais en même temps une exclusion et par là une agression latente ou patente d'autres formes possibles d'ordre (correction et surveillance). En fin de compte, nous pouvons dire que la normalisation c'est l'unification du champ de la réalité par la mise en place d'une *valeur commune*.

que la dernière se demande dans quelle mesure le malade mental *se distingue des sains d'esprit*, la première s'enquiert de savoir *dans quelle mesure le psychotique est (encore) un homme*. Le problème fondamental des deux approches se situe donc à un niveau différent. Tandis que la psychiatrie clinique croit déjà détenir la réponse à la question « qu'est-ce que l'homme ? », l'anthropologie existentielle remet en cause notre savoir – y compris les présupposés de la psychiatrie clinique – sur la nature humaine. Cette saisie plus radicale de la question lui permet – comme c'était le cas dans l'interprétation du sens de « rêver » – de montrer que non seulement sa compréhension des concepts de norme et de normalité atteint un niveau plus fondamental que celui de la psychiatrie clinique, mais qu'elle est en outre capable de rendre compte de la position de cette dernière comme dérivant de la sienne.

La critique binswangerienne contre la manière dont la psychiatrie clinique traite l'homme peut se résumer ainsi : cette approche tente de réduire la *réalité* de l'homme souffrant à un système de *propriétés caractérielles* et de *fonctions vitales*, limitant l'étude de son *comportement* à l'identification de *symptômes* et de *signes* qui manifestent (ou non) des *perturbations* mesurées *quantitativement* sur un objet-test supposé *invariant* et « allant de soi », qui n'est autre que le *comportement moyen du « citoyen moyen »*¹. Par quelle idée de normalité une telle vision de l'homme est-elle sous-tendue ? Pour répondre à cette question, nous évoquons à nouveau les propos de Pierre Fédida qui dénoncent dans la naturalisation de la pathologie mentale une *idéologie de la performance*, de la *productivité* et de l'*adaptation pragmatique*, qui refuse de considérer l'homme dans son *individualité radicale*², réduisant le *mode d'être* de l'homme à celui d'un étant *à-portée-de-la-main*, voire d'un *sous-la-main*, disponible à certains effets.

Cette vision des choses se répercute sur l'interprétation du contenu de l'idée de normalité et sur le sens du concept de norme. En effet, premièrement, la psychiatrie clinique tend à homogénéiser les *divers types* d'écarts par rapport à la norme qui est ici définie avant tout par la capacité de l'individu de s'insérer dans des processus de production : c'est cette tendance à l'homogénéisation qui provoque l'embarras de la psychiatrie devant le phénomène du génie, surtout du génie « psychotique » comme William James, Nietzsche, voire Goethe. Deuxièmement, cet embarras provient de ceci que tout écart de la norme est envisagé par la psychiatrie clinique sous le signe d'une *pure négativité*. Binswanger appelle *cette* idée du négatif radical le « satanique », dont l'essence est la pure destruction, sans contrepartie

¹ Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, op. cit., p. 317.

² Pierre Fédida, *Des bienfaits de la dépression. Éloge de la psychothérapie*, Paris, Odile Jacob, 2003, pp. 205-206.

créative. C'est seulement là où règne le « satanique » que l'on peut parler unilatéralement de manque, de défaut, de dislocation. Le psychiatre-philosophe y oppose le « démonique », qui est une *tension dialectique* entre *création de forme* et *destruction de forme*, réunissant en soi « un élément formateur et un élément destructeur de forme, et ainsi un contre-positif, un positif, c'est-à-dire une contrariété de forme créatrice de forme »¹. Selon Binswanger c'est sous le signe du « démonique », et non pas sous celui du « satanique », tel que le suggère la psychiatrie clinique, qu'il convient d'envisager le monde de l'homme psychotique. En d'autres termes, ce que le psychiatre doit saisir dans le monde du malade mental, ce n'est pas ce qui n'est *plus là par rapport* au monde du « citoyen moyen » (approche négative), mais bien le *positif*, le *nouveau*, qui s'exprime à travers de *nouvelles normes* que l'existence humaine se donne afin d'amortir les chocs de l'existence. Quoi qu'il en soit, la norme est envisagée par la psychiatrie clinique comme une *moyenne immobile* sur quoi l'on peut mesurer la normalité, qui est donc définie en fonction de sa proximité ou sa distance par rapport à la norme : est normal celui qui « respecte » la norme, est anormal ou pathologique celui qui s'en écarte. L'identification entre anormal et pathologique suppose que *l'écart de la norme en soi est pathologique* et mène au contre-sens selon lequel la *normativité* – la capacité de se donner de nouvelles normes, donc de s'écarter de la norme actuelle – est pathologique. Or, en s'appuyant sur les travaux révolutionnaires du neurologue Kurt Goldstein, Binswanger tente de montrer dans son ouvrage *Sur la fuite des idées*, que le pathologique, ce n'est pas l'anormal, mais précisément l'« anormatif » et, en retour, que le normal, c'est bien le normatif. Le passage suivant de *Sur la fuite des idées* résume de manière très claire comment il convient désormais, selon Binswanger, de poser la question de la normalité dans l'anthropologie existentielle :

un comportement « pathologique » peut seulement être compris depuis son « nouvel être dans le monde », et [...] c'est seulement à partir de cet être que la coupure peut être sensément compréhensible. [...] Ainsi apparut dans l'ancienne opposition entre « normal » et « pathologique » quelque chose de tout à fait nouveau ; car l'inverse, l'anormal, rentrait maintenant dans la catégorie dont il est le contraire, c'est-à-dire dans celle du normal ; c'était maintenant l'objet de l'étude justement dans la mesure où sa déviation du normal était *conforme à une norme*².

Ce qui est le plus intéressant de notre point de vue, c'est que le problème de la normativité peut être traité dans les cadres de l'anthropologie existentielle, c'est-à-dire au sein de la conceptualité de *Etre et temps*, plus particulièrement sous l'égide de l'idée d'existence

¹ Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, op. cit., p. 304 [souligné dans le texte.]

² *Ibid.*, p. 149 [souligné dans le texte.]

comme projet-de-monde, qui définit le mode d'être de l'être humain¹. Nous pouvons ainsi dire que pour Binswanger la *norme absolue* de l'être-homme n'est autre que l'existence même. Si l'on veut, la norme absolue du *Dasein* humain est d'exister – plutôt que de ne pas exister. Or, à l'inverse de l'étant-sous-la-main, qui est ce qui se conserve toujours indifféremment dans le temps, l'être-au-monde a pour caractéristique d'être un mouvement de projet de soi constant vers ses propres possibilités². Il est donc *normal* pour l'étant que nous sommes à chaque fois nous-mêmes de créer sans cesse un écart par rapport à nous-mêmes et corrélativement par rapport à notre monde : c'est *précisément* dans ce mouvement d'écartement que réside l'essence du *Dasein* humain, qui est existence³. L'homme n'est rien d'autre que création d'écarts sous forme de projets-de-monde. Cette norme primitive, fondamentale et fondatrice de toutes les autres, que nous nommons *existence*, nous pouvons donc la saisir comme *normativité*. L'existence est normativité.

L'écart de la norme, « l'anormal », ne se révèle plus maintenant comme un chaos mais comme un cosmos d'un type particulier, un monde caractéristique – pour le dire anthropologiquement, comme une forme particulière de l'être-dans-le-monde, que l'on peut déceler jusque dans toutes les branches et ramifications de cette forme⁴.

C'est pour cela que la thèse de départ de Binswanger est la suivante : « [c]e n'est que lorsque nous avons conçu et déterminé le malade "comme" homme que nous pouvons reconnaître et déterminer en quoi il dévie de la "norme" de l'être-homme »⁵. Ce qu'il s'agit tout d'abord de saisir lors de l'étude de phénomènes dits pathologiques, c'est le principe positif de la normativité qui fait que l'homme est homme⁶. Ces observations permettent en outre une compréhension phénoménologiquement *fidèle* de ce qu'est l'*individualité* humaine. En effet, la considération de la normativité propre à chaque individu rend possible une description *qualitative* des divers projets-de-monde du *Dasein* humain, en opposition à l'approche clinique qui ne voit que des différences *quantitatives* du point de vue de certaines

¹ *Ibid*, p. 150 : « Toute cette maxime de recherche a dominé depuis le début les études présentées ici, elle s'entend cependant au mieux avec les principes de recherche méthodiques de toute *phénoménologie*. »

² Martin Heidegger, *ET*, p. 91.

³ Rappelons-nous l'idée que Binswanger reprend à Hegel selon laquelle l'individualité est ce qu'est son monde en tant que le sien.

⁴ Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, *op. cit.*, p. 318.

⁵ *Ibid*, p. 216.

⁶ Rappelons-nous ici notre définition de la situation-limite comme extrême au-delà de laquelle l'on ne peut plus du tout parler d'existence et par conséquent d'être humain.

fonctions physiologiques ou psychologiques « sous-la-main »¹. Désormais, la relation entre l'individualité et son monde doit donc être saisie de la manière suivante :

le « monde » reste le même pour un homme, ou qu'il se transforme, il reste toujours en tant que le monde de cette individualité déterminée, en tant que ce qu'il était et qu'il sera (« continuité de l'histoire intérieure de la vie »). Même dans cette transformation, le monde reste « en tant que le mien ». [...] [C]ette loi phénoménologique d'essence abrite en elle une abondance inouïe de transformations les plus diverses².

Ainsi, à la question, « [qu'est-ce que] nous comprenons par norme en général, par rapport à laquelle nous voulons constater une déviation ? »³, la réponse est : la normativité « originaire », qui est existence ou projet-de-monde. C'est elle la norme absolue qui permet de définir ce qu'est être un homme et, par conséquent, de rendre possible une mesure commune permettant une discrimination entre les normes.

En effet, il est tout à fait clair que Binswanger, en tant que médecin, ne veut pas – et au reste ne pourrait pas – renoncer à la distinction entre santé et maladie mentales, donc à la discrimination entre les diverses normes. Or, une discrimination suppose toujours une mesure. Rappelons-nous ici que lorsque notre auteur écrit qu'il vise à produire des jugements diagnostiques extra-moraux, il faut entendre ceci comme une invitation à se rendre compte de la présence de directives morales dans tout jugement de ce type et à proposer une *nouvelle morale* à la place de l'ancienne. La mise en place de cette nouvelle morale a la vertu d'élargir la vue de la science psychologique de façon à pouvoir enfin comprendre avec une rigueur scientifique l'essence des psychoses. Qu'il nous soit permis ici de rappeler les mots de Canguilhem selon lesquels « il n'y a pas d'anthropologie qui ne suppose une morale, en sorte que toujours le concept du "normal", dans l'ordre humain, reste un concept normatif et de portée proprement philosophique »⁴. Il est donc tout à fait légitime de se demander ce qui permettra à Binswanger de différencier entre les divers projets-de-monde. Quel sera le *nouveau critère* que le psychiatre-philosophe emploiera pour définir ce qui est normal et ce qui est pathologique ? Avec les mots de Binswanger : « quelle norme est à déterminer conformément à la déviation par rapport au normal »⁵ ?

Le principe en question, « nous le savons par Kierkegaard, Heidegger, Jaspers et beaucoup d'autres », c'est « le principe du Soi, dans lequel nous devons voir le véritable

¹ *Ibid*, p. 317.

² *Ibid*, p. 324.

³ *Ibid*, p. 216 [souligné dans le texte.]

⁴ Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique* in *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2009, p. 218.

⁵ Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, *op. cit.*, p. 216.

principe existentiel »¹. Ce dont il s'agit dans ce « principe du Soi », la phrase suivante nous l'apprend très clairement : « Il s'agit bien ici de la question de savoir comment l'homme devient homme authentique »². En d'autres termes, le critère de discrimination entre les divers projets-de-monde sera le *niveau de l'ipséisation* de l'individualité, dont nous avons vu qu'il en existe trois : le On-même, le « lui-même » et enfin le Soi-même le plus propre. Parmi ces trois formes qui ont toutes leurs propres normes, celle par rapport à laquelle tous les projets-de-monde vont se mesurer sera *l'existence de l'homme authentique*, le *Dasein* résolu à sa propre finitude, impliquant l'assomption de la nullité de ses projets. Binswanger introduit cette idée en se dressant contre l'opinion courante – qui est aussi celle de la psychiatrie clinique – selon laquelle le contre-phénomène de la confusion et de la fuite des idées serait la « réflexion » [*Besonnenheit*] du citoyen moyen, le discours de l'homme « normal », de l'homme au jugement « sain ». En effet, selon Binswanger, le contre-extrême *existential* de la confusion est loin d'être le discours quotidien, en réalité médiocre, qui montre précisément bien des affinités avec la confusion aux idées fuyantes. Le véritable contre-extrême, c'est la réflexion pondérée et réticente, bref, le « discours » de l'homme philosophique, de l'homme sagace. Le psychiatre-philosophe va jusqu'à établir la séquence « confusion – comportement langagier moyen du citoyen moyen – réflexion »³. Ainsi,

la réflexion se rapporte au comportement existentiel du citoyen moyen qui se sert, dans la fréquentation du monde des autres, du « langage courant » (avec la pauvreté caractéristique de l'articulation grammaticale-syntaxique qui lui est propre, sa dépendance de la situation tombant sous le sens et son alternance de thème), comme celui-ci se rapporte à nos malades confus ! [...] Dit de façon très schématique et restreint à la pensée et au langage, cela veut dire : dans la confusion, ce n'est pas du tout un moi « véritable » qui pense et qui parle, dans la vie ordinaire c'est le on-même qui pense et qui parle, mais dans la réflexion c'est moi-même qui pense et qui parle⁴.

Binswanger présente ainsi trois extrêmes existentiels de l'être-homme entre lesquels l'on peut établir une hiérarchie. L'homme normal par excellence, c'est l'homme authentique, l'homme sagace. *Par rapport à lui*, l'homme inauthentique – incarné par la figure du

¹ *Ibid.*, pp. 191-192.

² *Ibid.*, p. 323.

³ *Ibid.*, p. 190.

⁴ *Ibid.* Nous ouvrons ici une parenthèse pour tenter de donner notre interprétation de l'idée binswangerienne, qui dérive la forme de l'être-homme nommé « citoyen moyen » de l'existential du On. Le psychiatre-philosophe choisit la figure du *citoyen* parce que dans son temps, être citoyen d'un État était l'appartenance la plus générale entre individu et collectivité : le *rôle* de citoyen était la plus accessible à tous et à toutes (en effet, on *naît* citoyen d'un État) et déterminait l'individu de manière la plus *indéfinie*, la plus *neutre* possible. Quant à l'expression *moyen*, elle fait référence selon nous à l'exigence de *conformité* que l'État émet envers ses citoyens – conformité précisément inquestionnée aux *normes* établies par l'État, par rapport auxquelles les écarts, en tant qu'« infractions », sont sanctionnés et moralement stigmatisés.

« citoyen moyen » et de la science qui lui correspond, c'est-à-dire la psychiatrie clinique – est *anormal*. La même chose vaut *a fortiori* de l'homme aux idées fuyantes. Ce n'est désormais plus le « citoyen moyen » et sa science – tous deux possibilisés par l'existential du On – qui sont l'étalon de la normalité : la nouvelle « instance » dispensatrice des normes est l'homme authentique, l'homme sagace, se comprenant soi-même et les autres à partir de sa propre finitude, dévoilée par la connaissance des existentiels dont il « sait » qu'ils possibilisent chacun de ses comportements factices. Ceci, Binswanger l'exprime très clairement dans la phrase qui suit : « C'est en premier lieu la “sagesse” et la prudence, et donc le comportement existentiel que nous jugeons médicalement comme un développement “sain” »¹.

Nous devons nous demander toutefois quel est le lien entre la hiérarchie établie selon les degrés de l'ipséisation et la question de la normativité. Il nous semble que ce lien n'est pas exclusivement d'ordre quantitatif. En d'autres termes, il ne s'agit nullement d'un accroissement de possibilités factices ou d'un pouvoir-faire quelconque qui gagnerait en ampleur en partant de l'homme confus jusqu'à l'homme authentique, en passant par l'homme inauthentique. Ce qui distingue l'homme authentique de l'homme inauthentique et de l'homme psychotique, c'est bien plutôt le *rapport* qu'il entretient à la norme et à sa propre normativité. Pour le « citoyen moyen », la norme est *absolue* (à savoir absolue *de* la normativité, dont elle est issue), *inquestionnée* et est comprise comme étant sans plus là-devant, une entité dans le temps, qui se conserve ou qui du moins doit se conserver telle qu'elle est – c'est-à-dire qu'elle participe du mode d'être du *sous-la-main*. Le citoyen moyen ne réfléchit pas sur la *validité* de la norme, ni sur sa *provenance*. Cette cécité peut aller jusqu'à *ignorer* que telle ou telle norme a une provenance, à savoir une instance normative (ou normalisatrice, si l'on se réfère aux termes de Canguilhem utilisés pour la normativité propre au « social »). En ce qui concerne sa relation à la normativité et plus particulièrement à la sienne propre, nous dirions qu'elle lui est soit *dissimulée*, soit elle est perçue précisément comme *anormale* (non-conforme). Qu'elle soit complètement dissimulée, nous sommes alors proche d'un état de rêve ou de confusion aux idées fuyantes. Qu'elle soit comprise comme anormale, nous sommes alors devant le cas du « citoyen moyen » qui absolutise la valeur de ses normes factices et dévalorise tout écart par rapport à elle comme pervers, maladif ou criminel. C'est cette attitude qui sous-tend l'exclusion, l'enfermement et la stigmatisation morale des sujets qui ne sont pas conformes à la norme. Dans tous les cas, il s'opère chez le psychotique, tout comme chez le « citoyen moyen », un renversement d'ordre entre les

¹ *Ibid*, p. 296.

normes factices et leur condition de possibilité, la normativité : les premières sont séparées de la dernière, deviennent donc absolues et exercent un effet de capture ou d'envoûtement sur les individus qui y adhèrent. Ce n'est plus la normativité qui explique les normes, mais la normativité est comprise à partir des normes et son mode d'être est de ce fait nivellé, naturalisé, ramené à celui des normes factices.

Dans le cas de l'homme authentique, tout cela se présente autrement. En effet, pour lui, la norme est *relative* – à savoir relative à la normativité, qui est par contre absolue¹. L'homme authentique sait que la normativité, qui est aveugle et « sans pourquoi », est la condition de possibilité des normes factices et que par conséquent ces dernières sont toutes « nulles ». En assumant la normativité aveugle comme fondement des normes factices, il peut les choisir et les comprendre en tant que ce qu'elles sont véritablement. L'homme authentique peut, par ce biais, se libérer de la captivité des normes factices. Aussi, c'est précisément ce *rapport spécifique* qui lui permet d'envisager *qu'il y a bien* une normativité propre aux deux formes mineures d'ipséité. Inversement, dans le cas du « citoyen moyen », et à plus forte raison dans celui du psychotique, c'est en raison de la non-prise en considération, voire du manque total de ce rapport spécifique à sa propre normativité, que les *différentes* formes de l'être-homme ne sont pas comprises *comme telles*, et qu'elles sont interprétées en termes de quantité (*Vorhandenheit*) et sous forme de jugements moraux dépréciatifs. Essayons à présent de saisir de manière plus précise l'*essence* de ce rapport caractérisant la normativité propre à l'homme authentique en l'interprétant à la lumière de l'analytique existentielle.

Nous avons vu lors du traitement de la question de la temporalité propre à l'homme atteint de la fuite des idées que par opposition à lui (et, dans une moindre mesure, aussi à l'homme quotidien, « affairé »), le temps immanent de l'homme sagace « s'*articule* selon la *signification* inhérente à son vivre »². En même temps, nous avons fait allusion à un facteur – laissé de côté jusqu'à présent – qui est à prendre en compte lorsque l'on s'enquiert de l'articulation du temps immanent avec la signification du vécu, à savoir le *facteur culturel*. En effet, Binswanger est tout à fait conscient de ceci que « le tempo qui revient à un vécu particulier n'est pas une "grandeur" fixe »³, mais qu'il dépend de la « modalité historique » qui est fonction non seulement de l'ensemble de l'histoire intérieure de la vie de l'individu, mais aussi de son niveau culturel, ainsi que du niveau culturel du ou des groupe(s) dans le(s)quel(s) cet individu s'insère, ainsi que de la culture d'ensemble qui englobe l'individu et

¹ Notons que c'est en conséquence de la relativité à la normativité que les normes factices sont relatives entre elles.

² *Ibid.*, p. 258.

³ *Ibid.*, p. 302.

son ou ses groupe(s), tout en circonscrivant le champ global de leurs possibilités¹. De là découle qu'entre

le flux de vécu transcendant et la teneur des vécus, il faut encore inclure un facteur auquel nous pouvons donner le nom de *rapport culturel* de tout vécu. C'est seulement à partir de ce facteur que l'on peut tirer une caractérisation positive pour le concept de normalité mentale de l'homme².

Ainsi, sera normal l'homme dont l'histoire intérieure de vie « s'écoule » en suivant le tempo immanent caractéristique de sa culture, de son ou ses groupe(s) et de son niveau personnel de formation, pour chaque situation rencontrée. À l'inverse, sera malade mental celui dont le tempo vécu ne correspond pas à la norme de ce rapport culturel³. Une conséquence de ces considérations est que les jugements cliniques censés définir le normal et le pathologique ne sauraient se mesurer à l'aune d'un « invariant » se référant à la nature immuable des choses. Plus concrètement, le jugement clinique ne se réfère pas à la « nature », mais bien à la « culture », cette dernière étant précisément « variable » par rapport à la première qui est supposée « invariable ». Cela a ses conséquences non seulement pour celui sur qui le jugement est porté, mais aussi sur celui qui porte le jugement, ce qui veut dire que « [c]ette variabilité s'étend jusqu'à l'analyste, sa "formation" culturelle, son savoir, son ingéniosité ou sa subtilité »⁴. Ce que le médecin doit prendre en compte, ce n'est autre chose que *le côté contingent et arbitraire de toute norme factice, y compris celui qui dirige son activité médicale*. En effet, bien que cette considération *semble* démunir le psychiatre-philosophe des assises nécessaires à sa praxis (en pointant la relativité de tout jugement), elle permet d'éviter l'illusion fatale – qui est celle-là même de la vie retranchée dans l'*idios kosmos* – dont sont victimes au fond aussi bien le psychotique que l'homme quotidien affairé, ainsi que la psychiatrie clinique. Un passage tiré de *Le normal et le pathologique* de Georges Canguilhem saisit particulièrement bien cet aspect du problème :

la plupart du temps, en parlant de conduites ou de représentations anormales, le psychologue ou le psychiatre ont en vue, sous le nom de normal, une certaine forme d'adaptation au réel ou à la vie qui n'a pourtant rien d'un absolu, sauf pour qui n'a jamais soupçonné la relativité des valeurs techniques, économiques, ou culturelles, qui adhère sans réserves à la valeur de ces valeurs et qui, finalement, oubliant les modalités de son propre conditionnement par son entourage, et pensant de trop bonne foi que la norme des normes s'incarne en lui, se révèle pour

¹ *Ibid*, p. 302.

² *Ibid* [souligné dans le texte.]

³ *Ibid*.

⁴ *Ibid*, p. 170.

toute pensée quelque peu critique, victime d'une illusion fort proche de celle qu'il dénonce dans la folie¹.

Il est évident que Binswanger, en tant que psychiatre censé induire un changement positif dans la vie de l'homme souffrant qui l'appelle à son secours, ne peut se contenter de la constatation de la relativité des valeurs culturelles. Or, s'il est vrai que ces valeurs factices, au fond, « se valent » toutes, alors il lui faut chercher la norme directrice des soins thérapeutiques ailleurs que dans la gamme des normes factices qui se pressent en foule devant le *Dasein*, en l'emportant dans le train effréné du tourbillon de la vie quotidienne. Si la norme requise ne peut donc se trouver au « niveau » de la facticité, c'est-à-dire de l'*ontique*, il conviendra de la chercher au niveau existentiel, c'est-à-dire de l'*ontologique*. La solution du problème de la normativité propre au psychiatre-philosophe – qui inclut un rapport insigne à sa propre normativité – est donc offerte par l'analytique existentielle.

Nous avons vu dans notre première partie² que ce que nous avons nommé la *finitude* du *Dasein* consiste en ceci qu'il est l'étant qui a à être son propre fondement jeté, *sans* pourtant avoir posé ce fondement. Existant ainsi comme jeté, il reste toujours « en-deçà » de ses possibilités, puisqu'il n'est jamais existant *avant* son fondement, mais seulement à *partir* de lui³. « Le *Dasein* est en existant son fondement »⁴, cela veut dire qu'il se comprend toujours à partir de possibilités dans lesquelles il est jeté, ce qui implique qu'il se tient chaque fois déjà soit dans l'une, soit dans l'autre possibilité, c'est-à-dire qu'il a toujours déjà renoncé à l'une d'entre elles dans le projet existentiel. Avec les mots de Heidegger : « [l]e projet n'est pas seulement déterminé, en tant qu'à chaque fois jeté, par la nullité de l'être-fondement, mais, *en tant que projet*, il est lui-même essentiellement nul. [...] [L]'être de cet étant est, *avant* tout ce qu'il peut projeter et atteint le plus souvent, déjà nul *en tant que projeter* »⁵.

Toutefois, en caractérisant le *Dasein* comme le fondement nul de son projet nul, Heidegger n'a pas dit son dernier mot quant aux *possibilités* de cet étant. Si en effet le *Dasein* est un étant qui a la *possibilité* de s'abandonner lui-même au règne du neutre, du On⁶, s'il a la possibilité de se comprendre de manière échéante à partir des étants-à-portée-de-la-main, de méconnaître le sens de la mort lui annonçant sa finitude radicale comme si elle n'était rien de plus qu'un événement intramondain, de croire pouvoir se reconnaître à partir des possibilités factices contingentes – alors le *Dasein* doit détenir un *pouvoir-être positif* et donc avoir aussi

¹ Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique* in *La connaissance de la vie*, op. cit., p. 218.

² Voir supra le point 2. 6.

³ Martin Heidegger, *ET*, p. 223.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid* [souligné dans le texte.]

⁶ Voir supra le point 2. 3. 3.

la possibilité de se comprendre non plus de manière échéante à partir de ses projets nuls, mais bien à partir de sa possibilité *la plus propre, absolue et indépassable*, qui n'est autre que la mort¹. Or, en se comprenant à partir de sa possibilité la plus propre (la mort, qui est *en même temps* la possibilité de l'impossibilité), en s'adonnant tout entier à elle, le *Dasein* peut, selon Heidegger, *se détacher* des possibilités contingentes auxquelles il était jusque là lié d'une manière non-questionnée et absolue, dans lesquelles il croyait en outre pouvoir se reconnaître. En se comprenant donc de la sorte, il peut *prendre distance* par rapport à ces possibilités parmi lesquelles il est jeté. Toutefois, ce pas en arrière ne signifie pas pour autant que le *Dasein* serait « arraché » au monde, pour flotter librement dans le néant, mais bien qu'il peut désormais *choisir* les possibilités factices *librement*,

en se ramenant, pour ainsi dire, à l'« essentiel », à ce qui tient le plus à cœur, au sein du *Dasein*, c'est-à-dire à son ipséité rendue à sa singularité absolue par la possibilité (devancée) de la mort. Il y a donc, dans ce mouvement, tout à la fois un *dépassement* et une *compréhension* de la *facticité d'exister*².

Se comprenant à partir de sa finitude, le *Dasein* « co-ouvre toutes les possibilités qui lui sont exhibées »³ et rend ainsi possible ce que Heidegger appelle un *pouvoir-être total*, incluant en soi la compréhension authentique de l'existential de l'être-avec, renvoyant d'emblée le *Dasein* singularisé au pouvoir-être des *autres*⁴. En appliquant cela à la question qui nous occupe ici, l'on peut dire que la normativité propre à l'homme authentique implique la reconnaissance de la nullité (ou la relativité) des normes mondaines. En les reconnaissant comme telles, il se rend libre de les choisir *comme ce qu'elles sont* : les fruits du projet nul d'un fondement nul. C'est précisément ce rapport singulier qui rend possible quelque chose comme une sollicitude authentique, qui se manifeste à travers une *marge de tolérance* impliquant « la possibilité de dépasser la norme qui définit le normal momentané, la possibilité de tolérer des infractions à la norme habituelle »⁵, étant donné que ces normes ne sont plus perçues comme absolues, mais qu'elles sont reprises à partir de l'horizon ultime de la mort. Le travail thérapeutique ne consiste donc pas à « convertir » le patient à la norme de la « société », ni à celle du thérapeute, mais à amener l'homme malade devant sa possibilité d'être la plus propre, pour qu'à partir de là il puisse choisir positivement, en tant que sujet

¹ Voir supra le point 2. 6. et aussi Martin Heidegger, *ET*, p. 201.

² Marc Richir, *Phantasia, Imagination, Affectivité*, Grenoble, Millon, 2004, p. 161 [souligné dans le texte.]

³ Martin Heidegger, *ET*, p. 210.

⁴ *Ibid.*

⁵ Georges Canguilhem, *Essai sur quelques questions concernant le normal et le pathologique* in *Le normal et le pathologique*, *op. cit.*, p. 121.

libre, ses possibilités factices de toujours. Pour le dire autrement, ce que le psychiatre-philosophe cherche à faire entrevoir aux « autres », c'est une normativité originaire découlant de leur existence même, se déployant aveuglément sous forme de normes factices – dans lesquelles précisément l'homme quotidien *croit* encore voir son visage se refléter, et dans lesquelles le psychotique, lui, ne peut plus du tout se reconnaître – qui attendent à être librement reprises par le *Dasein* singularisé dans la résolution à sa propre finitude. La normativité propre à l'homme authentique permet la reprise de soi – qui est en même temps reprise *du* soi – du On et du « lui-même » de la captivité dans laquelle les tiennent les normes auxquelles ils adhèrent aveuglément et dans lesquelles, aliénés, ils ne peuvent plus se reconnaître.

Cette fixation croissante des normes chez une personne, dans un groupe ou dans une société, allant de pair avec le cloisonnement des individus, des groupes ou des sociétés – tout cela exprimant une absolutisation des normes, donc l'oubli de la nullité de tout projet découlant de la finitude du *Dasein* humain – est foncièrement solidaire de la *fermeture* caractéristique de l'*idios kosmos* du rêveur ou du psychotique. Il ressort de cela que la mission du psychiatre-philosophe ne se limite pas à la guérison d'*individus* malades, mais que son activité vise l'ensemble de la communauté humaine. C'est cet élargissement de l'horizon de la nouvelle psychothérapie, se fondant sur les assises de la *Daseinsanalyse* binswangerienne, qui s'exprime dans les propos suivants de Raphaël Célis : « l'*assistance* globale de l'homme se doit de combattre cette fixité, laquelle fait obstacle à la liberté la plus élémentaire ; celle d'exister en vue du destin de la communauté »¹.

Nous pouvons désormais cerner de plus près la tâche fondamentale de toute forme de sollicitude authentique – dont la psychothérapie visée par Binswanger. En effet, nous voyons qu'au fond, ce contre quoi Binswanger livre combat n'est pas telle ou telle norme concrète, mais la relation immédiate que le « citoyen moyen » et la psychiatrie clinique – tous deux étant les avatars du On – entretiennent à ces normes et à la normativité qui les sous-tend en passant inaperçue. Au final, nous pouvons dire que ce contre quoi Binswanger mène sa lutte n'est autre que l'inauthenticité². Toutefois, à ce « contre quoi... » préside en réalité un « à

¹ Raphaël Célis, *Phénoménologie de la rencontre thérapeutique. Réflexion sur l'apport de L. Binswanger* in Paul Jonckheere (éd.), *Phénoménologie et analyse existentielle, op. cit.*, p. 126 [souligné dans le texte].

² Nous pensons que ceci n'est pas en contradiction avec le fait que l'inauthenticité ne doit pas être comprise comme une « déchéance » par rapport à un état antérieur plus pur et meilleur, ni comme un état que l'on pourrait laisser derrière nous grâce au progrès ou à un événement révolutionnaire ou eschatologique. L'inauthenticité est bien la guise d'être dans laquelle le *Dasein* est de prime abord et le plus souvent. Il n'en reste pas moins que, comme Heidegger dit, « [l]a profondeur, la netteté de son pouvoir peuvent changer historiquement ». (Martin Heidegger, *ET*, p. 116), ce qui prédessine la mission du psychiatre-philosophe, à savoir d'aider autrui à poser pour la première fois ses yeux sur l'authenticité.

dessein de quoi... » plus fondamental car derrière l'activité du psychiatre-philosophe il n'y a aucun ressentiment négatif, mais au contraire, une compassion et une responsabilité authentiques envers le « public » visé. En effet, comme dit Binswanger, « [f]ace à l'inauthenticité que l'on rencontre partout dans la vie, [...] nous sommes bien sûr tenté de contester à ces structures, *tout* contenu véritable »¹. Pourtant, continue-t-il, la véritable sollicitude consiste à « développer le contenu authentique hors de l'inauthentique »². Ainsi, c'est en *montrant* au « citoyen moyen » – en passant par un débat préliminaire avec la psychiatrie clinique –, en lui « faisant voir » qu'il se trompe foncièrement sur le compte de l'homme psychotique, en rendant donc « à ces formes d'expérience généralement conçues comme “diminuées” que sont le rêve, la folie, les pathologies diverses, un statut existentiel plein »³, qu'il tente d'astreindre le « citoyen moyen » à une réflexion sur soi-même, d'ébranler son assurance de soi, de sorte que son « *ipse* » ne soit plus celui du On-même, mais celui du Soi-même authentique.

Pour le dire autrement, la tâche de l'homme authentique s'engageant dans la sollicitude authentique ne consiste pas seulement à faire revenir sur terre le psychotique égaré dans les hauteurs, mais aussi de « débloquent » le On de son étroit espace de vie, de sorte qu'il ose jeter son regard dans le fond sans fond de l'existence, qu'il cherche précisément à conjurer dans la fuite devant son pouvoir-être authentique, ou, ce qui est la même chose pour Binswanger, de réveiller en lui l'aspiration à l'ascension spirituelle. En effet, selon Georges Canguilhem, qui est sur ce point on ne peut plus proche de Binswanger, l'idée que le « citoyen moyen » ou « l'homme de la rue » se fait de la santé trahit chez lui quelque chose comme une « pathologie paradoxale de l'homme normal ». Dans cette curieuse idée d'une *maladie de l'homme normal* se traduit la conviction de Canguilhem – que partagent avec lui aussi bien Binswanger que Pierre Fédida – selon laquelle « sans ce qui est maladif, la vie n'a jamais pu être complète »⁴. Au point de vue de « l'homme de la rue » qui envisage la maladie comme un mal extérieur venant s'abattre à l'improviste sur l'homme, qu'il convient d'éloigner jusqu'à l'éventualité même de son occurrence, Canguilhem oppose sa vision des choses, qui consiste à comprendre la maladie comme un constituant nécessaire de la santé. En effet, selon lui, la santé, loin d'être paix, paresse, indifférence psychique, est précisément la prise de risque d'institution d'écarts par rapport aux normes en vigueur (normativité), dont une conséquence peut éventuellement être celle de tomber malade, voire de devenir fou. Etre en bonne santé signifie

¹ Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, op. cit., p. 243 [souligné dans le texte.]

² *Ibid.*

³ Jean-Claude Monod « Le rêve, l'existence, l'histoire » in *Alter, Veille, sommeil, éveil*, No. 5/1997, p. 90.

⁴ Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique* in *La connaissance de la vie*, op. cit., p. 218.

pour Canguilhem la possibilité, le pouvoir, le luxe de courir des risques, de faire surgir de l'imprévu, du surprenant, qu'il convient à chaque fois de surmonter. Ainsi, nous comprendrons que « [p]ar maladie de l'homme normal, il faut entendre le trouble qui naît à la longue de la permanence de l'état normal, de l'uniformité incorruptible du normal, la maladie qui naît de la privation de maladies, d'une existence quasi incompatible avec la maladie »¹.

Selon Canguilhem, la même chose vaut en matière de psychisme humain : ici aussi la normalité est définie en fonction de l'usage de la liberté comme capacité de révision et institution de normes, « revendication qui implique normalement le risque de la folie » – et il ajoute : « Qui voudrait soutenir, en matière de psychisme humain, que l'anormal n'y obéit pas à des normes ? *Il n'est anormal peut-être que parce qu'il obéit trop* »². La tâche plus générale du psychiatre-philosophe serait donc de guérir l'homme *dit* sain de cette « pathologie paradoxale de l'homme normal », qui pourrait être comprise comme la conséquence de la *présomption propre au On*, consistant en ceci que l'homme inauthentique, à l'instar du psychotique fourvoyé dans les hauteurs, *méconnaît la structure de son existence*, dont ni la maladie – qu'elle soit somatique ou psychique – ni la mort ne peuvent être évacuées.

Ainsi, l'idée de « l'homme normal » que propose Binswanger se présente comme l'homme suivant le *juste milieu*, déterminé par la *proportionnalité anthropologique*, entre les deux extrêmes du psychotique et de l'homme « affairé »³. Conformément à l'idée de sagacité dégagée dans les chapitres précédents, le caractère exceptionnel de cette forme de l'être-homme réside précisément dans l'*équilibre* qu'il réalise grâce au mouvement dialectique de son existence qui confronte les contraires tout en les réunissant dans une unité plus haute. C'est précisément par le mouvement de va-et-vient entre les divers extrêmes de l'être-homme – dont l'attitude théorique et le survol maniaque –, entre le factice et l'existential, entre l'anthropologie et l'ontologie, qu'il satisfait à sa mission qui est de « régénérer le tissu social et de conduire l'humain vers de nouvelles voies de réalisation et d'auto-compréhension »⁴.

Toutefois, afin de garder cette position d'exception, il convient de ne pas perdre de vue que

ce Soi « qui dure » est lui-même à nouveau un concept limite ; car personne ne peut être « en réalité » *constamment* lui-même. Même pour la « grande personnalité », une *durée* de son Soi

¹ Georges Canguilhem, *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique* in *Le normal et le pathologique*, *op. cit.*, p. 216.

² Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, in *La connaissance de la vie*, *op. cit.*, p. 218 [nous soulignons.]

³ Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, p. 327.

⁴ Raphaël Célis, *Phénoménologie de la rencontre thérapeutique. Réflexion sur l'apport de L. Binswanger* in Paul Jonckheere (éd.), *Phénoménologie et analyse existentielle*, *op. cit.*, p. 124.

qui traverse chaque moment vécu ne peut jamais qu'être un but constant dont elle s'efforce de s'*approcher* par un travail rigoureux¹.

L'avertissement de Binswanger concerne de très près le mode d'être, ainsi que les *conséquences* de ce mode d'être quant à la *vie* de l'homme authentique. En effet, de cet avertissement, il découle que le pouvoir-être authentique en question, l'homme ne pourra jamais le posséder dans un quelconque *accomplissement* ou une quelconque *effectuation*. Mis à part l'*instant* (*Augenblick*), l'authenticité demeure, à l'instar de la possibilité de l'impossibilité, en suspens, inaccomplie, indéterminée, indéfinie. « Et cependant », écrit Richir, « c'est bien lui [le pouvoir-être total] qu'il s'agit de conquérir par *Sein und Zeit* (qui est en ce sens une "éthique" de l' "authenticité") »². Que l'authenticité ne soit toujours qu'une *situation-limite* à laquelle l'on peut aspirer et que l'on peut frôler, mais dans laquelle on ne saurait jamais s'installer, implique en effet une éthique de *vie*, celle de la *lutte* avec soi-même, ou, ce qui est la même chose, la *recherche* de soi-même, sous forme de retour sur soi constant, en passant toujours par une lutte avec son monde.³ Ce que Binswanger nomme quelque peu paradoxalement *autoréalisation*, ce n'est donc pas l'effectuation d'une tâche concrète, mais l'orientation de son existence entière vers l'idéal de l'authenticité.

L'autoréalisation consiste [...] en ce que toutes les possibilités d'être de notre existence gagnent direction, mesure et forme grâce au pouvoir d'être d'une chose « la plus haute », d'un « Agathôn » ; en d'autres termes, en ce qu'elles contractent une *koinônia* ou une liaison « plus hautes »⁴.

Cette lutte, Binswanger l'appelle donc l'*autoréalisation dans la conduite de la vie*, et la définit conformément à ce qu'en disait Henrik Ibsen, comme « la chose la plus haute qu'un homme puisse atteindre »⁵. Selon Binswanger, se rapprocher de cet idéal – aspiration qui

¹ Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des idées*, *op. cit.*, p. 243 [souligné dans le texte.]

² Marc Richir, *Phantasia, Imagination, Affectivité*, Grenoble, Millon, 2004, p. 163. Notons à nouveau, sans toutefois entrer dans le débat, que c'est précisément cet aspect de la doctrine heideggerienne qui est le plus durement critiqué par Richir, qui lui objecte ceci qu'avec cette idée de pouvoir-être *total*, le philosophe allemand réintroduit subrepticement un *idéal transcendantal* (sous la forme d'une « figure totalement négative de Dieu », p. 157) dans une philosophie censée être pourtant phénoménologique, grâce à la « ruse extraordinaire » d'un argument ontologique qui à la fois se trouve dans le texte et ne s'y trouve pas. Elle s'y trouve dans la mesure où le pouvoir-être total, qui est suspendu, *implique de soi l'existence*, voire l'existence *authentique* du *Dasein*. Elle ne s'y trouve pas, en revanche, dans la mesure précisément où le pouvoir-être total reste en suspens, où il n'est jamais « réalisé ». Quoi qu'il en soit, il semble qu'il n'y ait pas – et c'est ce qui compte pour Richir – « d'effectuation et de *description phénoménologique possible* du passage de la puissance à l'acte, ici du pouvoir-être authentique ou véritable à l'acte du choix véritable de l'exister véritable. » [nous soulignons]

³ Ludwig Binswanger : *Ibsen...*, pp. 14-15. Rappelons-nous du mot de Hegel repris par Binswanger, selon lequel l'individualité est ce qu'est son monde en tant que le sien !

⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁵ *Ibid.*, p. 7.

devrait guider la vie de chacun – « n'est, possible que sur le chemin escarpé sur la hauteur, dans la transcendance au-delà de soi [...] »¹. Ainsi, outre la prise en compte du *caractère d'idéal* du pouvoir-être total, la caractéristique la plus spécifique de la conception de l'authenticité de Binswanger est l'insistance sur la *hauteur* de cet idéal, soit sur l'importance et la signification de l'*axe vertical* dans l'existence et la vie humaines. Mais en quoi consiste le privilège anthropologique de cette dimension verticale ?

Pour répondre à cette question, nous nous appuyerons à nouveau sur l'excellente introduction de Michel Foucault à la première édition française de *Le rêve et l'existence* de Binswanger. Foucault rappelle les trois *directions significatives* selon lesquelles l'existence se projette et suivant lesquelles Binswanger avait interprété le monde de l'homme aux idées fuyantes. Très sommairement, il s'agit (1) de l'*axe horizontal*, que nous avons traité surtout lors de la discussion de la *spatialité* propre à l'homme aux idées fuyantes, (2) des « directions » de la *lumière* et de l'*obscurité*, abordées brièvement lors de la discussion de l'optimisme de *tonalité* caractérisant le monde du maniaque, et enfin (3) de l'*axe vertical*, qui concernait de plus près la *temporalité* de l'homme confus. Suivant là-dessus Heidegger, le philosophe français propose de reconduire toutes les directions significatives à celle de la *verticalité*, qui exprime selon lui le plus clairement l'*essence de la temporalité*, qui est le sens ultime de la *spatialisation*, tout comme de la *tonalité* se fondant dans la *Befindlichkeit*, dévoilant l'extase temporelle du passé. Foucault établit donc une véritable hiérarchie entre ces trois axes principaux, qu'il relie respectivement à l'« épique » (cheminement horizontal, où le temps est circulaire ou itératif (1)), au « lyrique » (où le temps est rythmique, saisonnier, scandé d'oscillations (2)) et enfin au « tragique » (où le temps se temporalise à partir du *futur* – soit à partir de la *mort* comme *possibilité ultime* –, où donc il en va de l'inauthenticité ou de l'authenticité de l'existence, de la temporalité se manifestant selon son essence intérieure. (3)). Au sommet de la hiérarchie des directions significatives se trouve par conséquent l'axe vertical, le « tragique », seul capable d'exprimer le sens profond, ontologique, de la temporalité, tandis que les deux autres modalités d'expression sont des modulations ontiques-anthropologiques du premier². Selon Foucault, en mettant en lumière la détermination de l'*être-homme* par l'horizon de la *temporalité originnaire*, Binswanger satisfait enfin à la tâche jusqu'ici ajournée de fixer le rapport entre anthropologie et ontologie. En même temps, il indique un paradigme pour la conciliation des perspectives mentionnées par Maldiney, à

¹ *Ibid.*, p. 15.

² Michel Foucault, Introduction à *Le rêve et l'existence*, pp. 135-137.

savoir celui d'« exister notre *là au monde* » (Heidegger) et celui de « vivre une vie dans le monde »¹. Avec les mots de Foucault :

Par là, on abandonne le niveau anthropologique de la réflexion qui analyse l'homme en tant qu'homme et à l'intérieur de son monde humain pour accéder à une réflexion ontologique qui concerne le mode d'être de l'existence en tant que présence au monde. Ainsi s'effectue le passage de l'anthropologie à l'ontologie, dont il se confirme ici qu'il ne relève pas d'un partage *a priori*, mais d'un mouvement de réflexion concrète. C'est l'existence elle-même qui, dans la direction fondamentale de l'imagination, indique son propre fondement ontologique².

Ce partage et en même temps cette conciliation des perspectives se fera donc par une réflexion sur le sens de la verticalité dans l'existence et la vie humaines, en soulignant plus particulièrement les directions significatives de l'ascension et de la chute, sous la figure d'une disproportion anthropologique par excellence humaine et concernant de très près le psychiatre-philosophe dans sa lutte pour la réalisation de soi dans la hauteur : la *présomption*.

¹ Henri Maldiney, *Postface*, p. 102.

² Michel Foucault, Introduction à *Le rêve et l'existence*, p. 137.

CONCLUSION

Dans notre travail, nous nous sommes proposé de discuter certains ouvrages de Ludwig Binswanger en essayant de reconstruire la figure du psychiatre-philosophe, homme authentique, sagace, normatif, choisissant pour voie de l'autoréalisation de soi l'engagement dans la sollicitude authentique sous forme de la psychothérapie, qui consiste à assurer le rôle de médiateur entre les diverses sphères extrêmes de l'être-homme.

Nous avons entamé notre étude en reprenant les considérations heideggeriennes sur l'ambiguïté de la philosophie et de la situation du philosophe par rapport au monde de la vie. Heidegger écrit à ce sujet : « La philosophie déambule-t-elle sur les marchés sous diverses apparences ou divers déguisements ». En suivant la suggestion de Paul Jonckheere selon laquelle « un psychothérapeute est un philosophe qui s'ignore », nous nous sommes posé la question de savoir s'il était possible d'envisager que la philosophie se réalise sous le « déguisement » de l'activité psychothérapeutique. Le rapport du philosophe et du monde de la vie était donc l'enjeu de notre questionnement.

Selon notre hypothèse, la *Daseinsanalyse* binswangerienne peut être considérée comme la réalisation d'un certain idéal philosophique recelant en soi une réponse possible à la question du rapport entre le philosophe et le monde de la vie. Ce sont les éléments pour une telle réponse que nous avons tenté de dégager de l'ouvrage *Etre et temps* de Heidegger. La première partie de notre travail avait ainsi pour but de dévoiler ce que Marc Richir appelle « l'infrastructure heideggerienne de la *Daseinsanalyse* », afin de jeter les bases philosophiques nécessaires pour notre lecture des textes daseinsanalytiques de Binswanger. Les résultats de la première partie de notre travail peuvent se résumer ainsi : le but de la philosophie selon Heidegger, la compréhension de soi dans son pouvoir-être le plus propre, consiste non pas à s'extirper du monde de la préoccupation et de la sollicitude où, selon les mots de Robert Brisart, « toute forme d'ipséité est originellement et indissolublement liée à la non-ipséité », mais au contraire à s'y installer et à endurer la proximité la plus coutumière du monde, tout en tentant de transmettre l'aspiration à l'authenticité à autrui au sein même de l'inauthenticité – en termes heideggeriens : *devenir la conscience d'autrui*.

Cette figure de l'authenticité représentée par le psychiatre-philosophe, qui dévoile selon Binswanger une situation-limite de l'existence humaine – en d'autres termes un extrême anthropologique –, est caractérisé par le souci de la proximité de la quotidienneté et de son étude approfondie, afin précisément de rendre possible ce que nous appelons d'après Heidegger la sollicitude authentique. Dans la deuxième partie de notre travail, nous avons interprété l'anthropologie existentielle thématique – second niveau de la *Daseinsanalyse*, se basant sur les fondements heideggeriens, décrivant les situations-limite de l'être-homme –, comme ce qui jette les bases d'une approche adéquate et authentique d'autrui – que cet autrui souffre de maladies mentales, qu'il représente le type du « citoyen moyen » ou qu'il soit un génie.

Le noyau de l'anthropologie existentielle thématique est l'idée de l'*existentialité*. Selon Binswanger, l'homme n'est pas un *positum*, un étant sous-la-main, mais il existe selon le mode d'être du projet-de-monde. Si l'on veut comprendre l'individu humain, il faut partir de la pensée de Hegel, selon laquelle « l'individu est ce qu'est le monde en tant que le sien ». En se basant sur ces considérations, Binswanger tente, dans son ouvrage *Sur la fuite des idées*, de mettre en valeur les principes de la sollicitude authentique. Ainsi, le psychiatre-philosophe dénonce l'interprétation qui sous-tend secrètement la démarche de la psychiatrie clinique, qui se base sur une *idéologie de la performance*, de la *productivité* et de l'*adaptation pragmatique*, présentant l'homme comme un *positum*, un étant à-portée-de-la-main, voire sous-la-main. Cette idéologie favorise le type d'homme appelé « citoyen moyen » par Binswanger, par rapport à qui tout écart est stigmatisé moralement comme maladif, déviant ou criminel.

A cette vision des choses, Binswanger oppose la sienne : selon lui, ce qu'il convient de demander, ce n'est pas « dans quelle mesure le malade mental *se distingue des sains d'esprit* », mais bien plutôt « dans quelle mesure le malade est-il un homme ». Cette approche de la problématique se répercute sur l'interprétation des normes et de la normativité. Ainsi, grâce à la révision des catégories de normal et de normatif, il devient possible de comprendre le monde des malades comme ayant leurs propres normes, leurs propres lois et principes d'organisation. Ces considérations permettent d'envisager l'aspect créateur résidant dans les anomalies : la psychose est comprise par Binswanger comme « démonique » et non pas, comme le voudrait la psychiatrie clinique, « satanique ». Ce que cette confrontation avec la psychiatrie clinique rend possible, ce n'est rien de moins que la libération des formes méprisées et exclues de l'être-homme que sont les psychoses de leur situation minoritaire et méconnue. Par ce biais, le psychiatre-philosophe place le « citoyen moyen » – possibilisé par

l'existential du On – devant un miroir dans le reflet duquel il a l'occasion de se reconnaître et de se choisir comme ce qu'il est : un être radicalement fini. En prenant en charge de ramener l'homme malade souffrant et l'homme inauthentique fourvoyé vers l'authenticité, le psychiatre-philosophe s'engage dans la sollicitude factice authentique.

Afin d'exemplifier la démarche binswangerienne, nous avons choisi de présenter sa description phénoménologique du monde de l'homme aux idées fuyantes telle que le psychiatre-philosophe l'a entamée dans *Sur la fuite des idées*. Cette étude a pour avantage de contenir des indications non seulement sur le monde des « maniaques », mais aussi sur l'idéal de l'homme authentique selon Binswanger. Ainsi, nous avons décrit le monde de l'homme aux idées fuyantes suivant les existentiels de la spatialité, de la tonalité, de la temporalité, ainsi qu'à travers l'ipséité qui lui est propre, en le contrastant avec le monde et l'ipséité de l'homme réfléchi. Nous avons attiré l'attention sur la visée fondamentale de l'approche binswangerienne qui consiste à toujours s'enquérir de ce qui rend l'homme humain, à savoir sa recherche désespérée – même si complètement égarée – de l'authenticité.

Ce parcours nous a mené à considérer le rôle du rêve au sein de la *Daseinsanalyse* binswangerienne. Le rêve joue un rôle paradigmatique pour le psychiatre-philosophe : il représente l'existence à l'état nu, dans sa finitude et inauthenticité radicales, mais aussi dans sa liberté originare et dans sa possibilité de se reprendre soi-même. Le réveil du rêve est traité de manière analogue à la guérison de la psychose, ou encore à l'atteinte de la translucidité authentique, à partir du fourvoiement dans l'inauthenticité. Le rêve et l'éveil, l'*idios kosmos* et le *koinos kosmos*, sont ainsi pour Binswanger les deux sphères entre lesquelles il se charge d'établir la communication : le psychiatre-philosophe se présente comme le médiateur entre les extrêmes anthropologiques, comme le guide des âmes qui leur montre le chemin vers la réalisation de soi.

D'après les contrastes établis dans le chapitre 5 entre le monde de l'homme aux idées fuyantes et entre le génie, ainsi que d'après les acquis du chapitre 6 sur la figure du psychiatre-philosophe comme médiateur entre les situations-limite de l'être-homme, nous détenions les éléments nécessaires pour définir les caractéristiques principales de l'idéal de l'homme authentique selon Binswanger. En ayant recours à Aristote, nous avons défini l'homme authentique, médiateur entre les extrêmes anthropologiques – étant lui-même un extrême –, comme homme sagace, réunissant en lui les vertus de la sagesse, ayant affaire à l'universel – dans notre cas à la structure existentielle du *Dasein* – et les vertus de la familiarité avec le particulier, permettant de commander les techniques thérapeutiques nécessaires pour accomplir la mission de médiateur et de guide des âmes. Nous avons montré

que la situation spécifique de ce dernier est d'avoir un pas dans le factice et un pas dans l'existential et que c'est précisément cela la condition de possibilité de la sollicitude authentique.

Enfin, dans le dernier chapitre de notre travail, nous avons étudié le psychiatre-philosophe du point de vue de la normativité. D'après notre interprétation, inspirée de l'analytique existentielle de Heidegger et des investigations de Georges Canguilhem, Binswanger propose un réaménagement entre les concepts de norme, normal, anormal et normatif. Selon lui, l'homme normal, ce n'est pas l'homme « anormal » – pour qui la normativité est « naturalisée » et ramenée au niveau des normes factices –, tel que le suggère le « citoyen moyen » et la psychiatrie clinique qui lui correspond, mais bien l'homme normatif, qui sait que toutes les normes mondaines sont relatives et que seule la normativité est absolue, quoique aveugle et « sans pourquoi ». Avec ce savoir, l'on passe d'un régime à deux possibilités (normal et pathologique) à un régime à trois possibilités (authentique, médiocre, pathologique). C'est aussi ce savoir qui fait que l'homme authentique est l'« instance » par excellence normative, puisqu'il est le seul à pouvoir se rendre maître des normes factices en les comprenant comme ce qu'elles sont et de comprendre sa normativité qu'il assume dans sa nullité intrinsèque. Grâce à son rôle de médiateur, l'homme authentique qu'est le psychiatre-philosophe contribue à la régénération du tissu social en stimulant l'ouverture des individus et des groupes envers les autres.

L'activité du psychiatre-philosophe est rendu possible par la sagacité, qui est une forme existentielle de la proportionnalité anthropologique. Cette proportionnalité provient de l'aspiration de l'homme à l'authenticité, dont il sait qu'elle est de fait inatteignable. Toutefois, de la fragilité de cette proportion découle un danger qui est propre à tout homme, mais qui hante surtout les individus exceptionnels advoqués par la hauteur, tel que le psychiatre-philosophe lui-même. Ce danger par excellence humain n'est autre que la présomption.

C'est à ce point que se termine notre parcours. En effet, il y aurait eu de la présomption à aborder la question de la présomption sans avoir au préalable mise à découvert la problématique dans laquelle elle s'insère au moins dans ses grandes lignes et sans avoir cherché les éléments d'un langage qui soit adéquat à son traitement. Nous espérons que ce travail satisfera au rôle d'une recherche préalable pour une étude future de la question de la présomption, qui occupe une place centrale parmi les préoccupations de maints philosophes. Nous ne citerons ici que Hans Blumenberg et son livre intitulé *Le rire de la servante de Thrace*, qui traite à travers l'histoire de l'histoire de Thalès de Milet – observant les étoiles la nuit et tombant dans le puits, finalement secouru par une servante de Thrace accourue pour

l'aider, tout en se moquant de lui – de la situation du philosophe dans le monde. Dans cette histoire et surtout dans ses variations quasiment infinies – que les philosophes ont eu tant de complaisance à citer et à maintenir vivant –, nous reconnaissons toute la problématique de la relation entre le philosophe et le monde de la vie, mais aussi les directions significatives de l'ascension (regard portée vers le ciel) et de la chute (dans le puits), qui concernent, nous l'avons vu dans la discussion de *Le rêve et l'existence*, l'existence humaine en général. La figure du psychiatre-philosophe que nous avons dégagé de l'œuvre binswangerienne peut aussi être comprise comme une réponse à ce problème fondamental de l'humanité – et qui est *a fortiori* celui de la philosophie – qu'est la compréhension de sa propre existence.

Pour finir, nous espérons que le présent travail aura pu satisfaire aux deux tâches qu'elle s'était proposé d'accomplir : premièrement, tenter d'éclaircir sous quelles conditions et en quel sens l'affirmation de Paul Jonckheere selon laquelle un psychothérapeute est un philosophe qui s'ignore pouvait être comprise adéquatement ; deuxièmement, apporter des amorces de réponses à la double question de Michel Jouhaud – à savoir : « qu'est-ce que la philosophie apporte au psychiatre et qu'est-ce que la psychiatrie apporte au philosophe ? »

BIBLIOGRAPHIE

I. Ouvrages de Ludwig Binswanger consultés :

Analyse existentielle et psychanalyse. Discours, parcours et Freud, Paris, Gallimard, 1970.

Délire, Grenoble, Millon, 1993.

Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins in Ausgewählte Werke, Bd. 2, Heidelberg, 1993.

Henrik Ibsen et le problème de l'autoréalisation dans l'art, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1996.

Introduction à l'analyse existentielle, Paris, Minit, 2008.

Le Cas Suzanne Urban - étude sur la schizophrénie, éd. Gérard Monfort, 2002.

Mélancolie et manie, Paris, PUF, 2005.

Sur la fuite des idées, Grenoble, Millon, 2000.

II. Autres ouvrages et articles consultés :

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Flammarion, 2004.

Biemel, Walter, *Le concept de monde chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1950.

Blumenberg, Hans, *Le rire de la servante de Thrace*, Paris, L'Arche, 2000.

Blumenberg, Hans, *Le souci traverse le fleuve*, Paris, L'Arche, Paris, 1990.

Brisart, Robert, *Existence et culpabilité dans Sein und Zeit* in Paul Jonckheere (éd.), *Phénoménologie et analyse existentielle*, Bruxelles, De Boeck, 1989.

Canguilhem, Georges, *Essai sur quelques questions concernant le normal et le pathologique* in *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 2007.

- Canguilhem, Georges, *Le normal et le pathologique* in *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2009.
- Canguilhem, Georges, *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique* in *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 2007.
- Célis, Raphaël, *Phénoménologie de la rencontre thérapeutique. Réflexion sur l'apport de L. Binswanger* in Paul Jonckheere (éd.), *Phénoménologie et analyse existentielle* in Paul Jonckheere (éd.), *Phénoménologie et analyse existentielle*, Bruxelles, De Boeck, 1989.
- Courtine, Jean-François, *Anthropologie et anthropomorphisme. Heidegger lecteur de Schelling* in *Nachdenken über Heidegger, eine Bestandaufnahme*, éd. par Mme U. Guzzoni, Gerstenberg Verlag, 1980.
- Costa, Alessandro, *Binswanger. Il mondo como progetto*, Roma, Edizioni Studium, 1987.
- Coulomb, Mireille, « L'intersubjectivité comme « Nous » : La rencontre du psychotique selon Binswanger » in *Alter* No. 14/2006.
- Dupuis, Michel, « Avant-propos », *Études phénoménologiques*, numéro consacré à Ludwig Binswanger, 1995, n° 21.
- Fédida, Pierre, *Des bienfaits de la dépression. Éloge de la psychothérapie*, Paris, Odile Jacob, 2003.
- Fédida, Pierre et Schotte, Jacques (éds.), *Psychiatrie et existence*, Grenoble, Millon, 1991.
- Foucault, Michel, « Introduction », in Binswanger (L.), *Le rêve et l'existence* (trad. J. Verdeaux), Paris, Desclée de Brouwer, pp. 9-128 in *Dits et écrits*, I. tome, 1954-1975, Gallimard, Paris, 2001.
- Foucault, Michel, *Maladie mentale et psychologie*, Paris, P.U.F, 2008.
- Gély, Raphaël, *Rôles, action sociale et vie subjective. Recherches à partir de la phénoménologie de Michel Henry*, Bruxelles, P.I.E Peter Lang, 2007.
- Heidegger, Martin, *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 2005.
- Heidegger, Martin, *Etre et temps*, Paris, « Authentica », 1985.
- Heidegger, Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Fernand Nathan, 2006.
- Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.
- Husserl, Edmund, *Recherches logiques*. Tome second. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Paris, P.U.F./Epiméthée, 1961.
- Jonckheere, Paul, *Introduction. Disparité et convergences. Esquisse des rapports historiques entre phénoménologie, analyse existentielle et psychiatrie* in Paul Jonckheere (éd.), *Phénoménologie et analyse existentielle*, Bruxelles, De Boeck, 1989.

Jonckheere, Paul, *Phénoménologie et médecine « psychosomatique »*. *L'apport de Medard Boss*, in Paul Jonckheere (éd.), *Phénoménologie et analyse existentielle*, Bruxelles, De Boeck, 1989.

Jonckheere, Paul, « Un rêve de Binswanger », *Études phénoménologiques*, numéro consacré à Ludwig Binswanger, 1995, n° 21.

Jouhaud, Michel, « Un psychiatre philosophe : Ludwig Binswanger », *Les Etudes philosophiques*, 1981, n° 2.

Kuhn, Roland, « L'importance actuelle de l'œuvre de Ludwig Binswanger » *Études phénoménologiques*, numéro consacré à Ludwig Binswanger, 1995, n° 21.

Maldiney, Henri, *Le dévoilement des concepts fondamentaux de la psychologie à travers la Daseinsanalyse de L. Binswanger* in Henri Maldiney, *Regard parole espace*, Lausanne, Éditions L'Age de l'homme, 1994.

Maldiney, Henri, *Ludwig Binswanger* in Henri Maldiney, *Regard parole espace*, Lausanne, Éditions L'Age de l'homme, 1994.

Maldiney, Henri, *Ludwig Binswanger et le problème de l'autoréalisation de soi dans l'art. Introduction sous forme de post-scriptum* in Ludwig Binswanger, *Henrik Ibsen et le problème de l'autoréalisation dans l'art*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1996.

Maldiney, Henri, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Millon, 2007.

Maltsberger, John T ; Clark, David C ; Motto, Jerome, « The case of Ellen West revisited : A permitted suicide ». *Suicide & Life - Threatening Behavior*; Spring 1996; 26, 1; Platinum Periodicals.

Monod, Jean-Claude, « Le rêve, l'existence, l'histoire » in *Alter, Veille, sommeil, éveil*, No. 5/1997.

Richir, Marc, *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, Millon, 2004.

Roussaux, Jean-Paul, « A propos du retour à Husserl de Ludwig Binswanger, relisons *Mélancolie et manie* », *Études phénoménologiques*, numero consacré à Ludwig Binswanger, 1995, n° 21.

Schotte, Jacques, « Entre Freud et Heidegger : Binswanger à la recherche d'un statut scientifique pour la psychiatrie », *Études phénoménologiques*, numéro consacré à Ludwig Binswanger, 1995, n° 21.

Taminiaux, Jacques, *La phénoménologie heideggerienne de l'angoisse dans « Sein und Zeit »* in Paul Jonckheere (éd.) : *Phénoménologie et analyse existentielle*, Bruxelles, De Boeck, 1989.