

UNIVERSITÉ CHARLES DE PRAGUE

FACULTÉ DES SCIENCES HUMAINES

MÉMOIRE DE MASTER

2015

Takafumi Ishiwatari

Master Erasmus Mundus

Philosophies allemande et française dans l'espace européen

(EuroPhilosophie)

Takafumi Ishiwatari

L'héritage freudien de Ludwig Binswanger

Mémoire de master

Sous la direction de: Annabelle Dufourcq

Prague 2015

Déclaration

Je déclare avoir fait ce travail seul et avoir cité dans la bibliographie toutes les sources que j'ai utilisées en rédigeant ce travail. En outre je déclare que je n'ai utilisé le texte de ce mémoire de master qu'afin d'obtenir le diplôme de master dans les universités du consortium dans le cadre du programme Master Erasmus Mundus „Philosophies allemande et française dans l'espace européen“ (EuroPhilosophie). Je consens aussi à ce que ce mémoire de master soit rendu accessible au public à des fins d'étude dans une bibliothèque appropriée de l'Université Charles de Prague ainsi que via la base de données électronique des mémoires de diplôme de l'Université Charles conformément au droit d'auteur.

Prague le

Takafumi Ishiwatari

TABLE DE MATIERES

Résumé.....	5
Abstract.....	5
Introduction.....	6
Chapitre I : La psychanalyse d'après Ludwig Binswanger.....	10
Les années de confrontation avec la psychanalyse freudienne : entre personne et organisme.....	10
<i>Psychanalyse et psychiatrie clinique</i> (1920).....	15
<i>Fonction vitale et histoire intérieure de la vie</i> (1924).....	22
<i>La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie</i> (1936).....	25
Chapitre II : La Daseinsanalyse psychiatrique.....	30
Outre l'impasse psychiatrique : la nécessité de la conception ontologique.....	31
Vers une recherche anthropologique : le principe théorique de la <i>Daseinsanalyse</i> psychiatrique.....	34
Application pratique : le cas Lola Voss.....	39
Chapitre III : La critique de Boss : une « mécompréhension » de Binswanger.....	47
Une observation sur le fondement de la psychanalyse : l'abîme entre la praxis et la théorie.....	48
Abrégé de l'analytique existentielle selon Médard Boss.....	53
La vérité de la psychanalyse : sur la praxis de Freud.....	55
Le problème de la cure : l'échec de la <i>Daseinsanalyse</i> binswangérienne ?.....	58
Chapitre IV : L'héritage freudien et les limites de la psychothérapie.....	64
Qu'est-ce que la constitution ?.....	64
Les limites de la psychothérapie en tant que limites entre maladie et santé.....	66
La nature comme une profondeur inconnaissable.....	69
La psychothérapie comme une communication humaine.....	70
Conclusion.....	76
Bibliographie.....	79

Résumé

La présente étude porte sur l'influence de Sigmund Freud qui dirige la réflexion philosophique de Ludwig Binswanger en son essence. Malgré la condamnation de ce dernier à l'égard du naturalisme de Freud et sa tentative de surmonter la psychanalyse avec la *Daseinsanalyse* ou l'analyse existentielle psychiatrique, sa pensée conserve l'empreinte de la compréhension freudienne de l'homme, qui, au-delà de son naturalisme, réside dans la finitude humaine que Freud voyait dans la pulsionnalité. En vue de dégager cet « héritage » freudien de Binswanger, cette étude examine les discours de Binswanger sur la psychanalyse freudienne aussi bien que sur l'ontologie heideggerienne, sur la base desquelles il fonde son analyse existentielle. Elle traite en outre la critique de Médard Boss adressée à Binswanger, afin de mieux éclaircir la tension interne de sa réflexion. En dernier lieu, c'est dans la question de la psychothérapie que se manifeste de manière décisive l'influence freudienne chez Binswanger.

Mots clés : Ludwig Binswanger, Sigmund Freud, Médard Boss, l'anthropologie, la psychanalyse, la *Daseinsanalyse*, la psychothérapie

Abstract

The present study aims to show the influence of Sigmund Freud that underlies an essential part of Ludwig Binswanger's philosophical reflections. In spite of his criticism of Freud's naturalistic view of the nature of human beings and his attempt to philosophically overcome psychoanalysis with his *Daseinsanalyse* or existential analysis, it is Freud's understanding of the finitude of human beings – that he expresses with the idea of drive – that motivates Binswanger's work. In order to retrieve this “legacy” of Freud in his thoughts, the study examines a number of his articles where he expresses his opinion on psychoanalysis as well as the one on the ontology of Martin Heidegger, on the basis of which he founded his *Daseinsanalyse*. The study then investigates Medard Boss's criticism of Binswanger, which throws light on the internal struggle of his thoughts. Finally, the study concludes with the question of psychotherapy where the influence of Freud becomes manifest in Binswanger's reflections on the concept of cure.

Key words: Ludwig Binswanger, Sigmund Freud, Medard Boss, psychoanalysis, anthropology, *Daseinsanalyse*, psychotherapy

Introduction

Le 7 mai 1936, Ludwig Binswanger participa à une conférence commémorative pour le 80ème anniversaire de Sigmund Freud à Vienne. Intitulée *La conception de l'homme de Freud à la lumière de l'anthropologie*, son intervention représente des années de l'effort de ce psychiatre-philosophe pour saisir par sa racine la pensée directrice de son maître. Il s'agit de l'*homo natura*, conception de l'homme comme un organisme subordonné aux besoins pulsionnels, qui se trouve derrière toute théorie freudienne. C'est sur ce présupposé naturaliste que porte la critique de Binswanger. Pour lui, l'homme doit être compris non pas à partir d'un facteur qui le détermine de l'extérieur mais de lui-même, en tant que « totalité » qui ne se réduit à aucun domaine particulier auquel il se rapporte. Binswanger termina sa conférence en concluant que seule l'anthropologie est en mesure de répondre à la question de l'essence de l'être humain : l'homme en tant que l'indéfinissable est un être autonome, capable de maîtriser son propre destin.

Étant donné que Freud ne pouvait pas assister à la conférence, Binswanger lui envoya en octobre de la même année le texte imprimé de son exposé comme un monument « qui attestât publiquement nos concordances et nos divergences », auquel Freud écrivit sa réponse une semaine plus tard. Dans la lettre, après avoir fait des compliments sur la belle diction et la thèse érudite de la conférence, Freud écrit :

« *Naturellement, je ne vous crois quand même pas.* Je n'ai jamais séjourné que dans le rez-de-chaussée et le souterrain de l'édifice. Vous affirmez que si l'on change de point de vue, on voit aussi un étage supérieur, où logent des hôtes aussi distingués que la religion, l'art, etc. Vous n'êtes pas le seul sur ce point, la plupart des exemplaires cultivés de l'*homo natura* pensent ainsi. Vous êtes là conservateur ; et moi, révolutionnaire. Si j'avais encore une vie de travail devant moi, j'oserais assigner aussi à ces personnages de haut lignage une demeure dans ma basse maisonnette. Pour la religion, je l'ai déjà trouvée, depuis que je suis tombé sur la catégorie "névrose de l'humanité". Mais vraisemblablement, nous parlons sans nous entendre, et notre dispute ne s'apaisera que dans des siècles. »¹

Si, par concordances, Binswanger entend la solidité de leur amitié qui survécut, malgré

¹ Ludwig Binswanger, *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne, Discours, parcours, et Freud*, Gallimard 1970, p.361

leurs propres différences et de nombreuses ruptures que Freud eut éprouvées avec ses élèves, cette lettre de Freud illustre le côté irréconciliable de leur relation qui tient à la question de la liberté de l'homme. Freud parle de la fixation pulsionnelle qui limite la plasticité de la vie psychique et restreint par conséquent le champ d'actions psychanalytiques, tandis que Binswanger cherche l'autonomie de l'homme au-delà de la contrainte pulsionnelle.

On sait que la carrière professionnelle de Ludwig Binswanger en tant que psychiatre commença par l'apprentissage et la pratique de la psychanalyse dans la clinique de son oncle. C'est aussi un fait connu que Binswanger quitta la psychanalyse pour la phénoménologie husserlienne autour de 1920 et puis fonda sous l'influence majeure d'*Être et temps* de Heidegger, publié en 1927, une méthode d'analyse de la maladie mentale en tant que projet ontologique, méthode qu'il nomma *Daseinsanalyse* ou analyse existentielle. Sans doute, on dirait qu'il lui fallait surmonter la psychanalyse pour forger une nouvelle forme de la pratique clinique. Cependant, chaque étape de ce passage de l'influence n'efface pas la précédente, pour citer Caroline Gros, « pour faire place à une *tabula rasa* et à un départ neuf »². Elle demeure au contraire à l'œuvre dans une nouvelle étape pour former dans l'ensemble une synthèse originale, comme l'inspiration husserlienne qui devient de nouveau prédominante dans sa pensée tardive. De même, l'influence exercée sur Binswanger par Freud demeure présente dans les périodes ultérieures de la pensée binswangérienne. Mais comment ? Voilà la question qui nous importe.

Il n'est pas difficile à voir que, à travers la « triade » Freud-Husserl-Heidegger des références, la problématique principale pour lui demeure inchangée, à savoir celle de l'anthropologie : que ce soit avec la phénoménologie ou avec l'ontologie, il est toujours question de comprendre l'essence de l'homme. Binswanger découvre dans la praxis psychanalytique l'idée de la personnalité du patient sur laquelle doit d'emblée se concentrer l'analyste. Cet aspect anthropologique de la pensée freudienne qu'il expérimentait lui-même dans ses formations psychanalytiques s'empregnait sur ses pratiques en tant que psychiatre aussi bien que sur sa pensée à l'égard de la psychothérapie³, alors que son autre aspect, naturaliste, qui prétend expliquer la personnalité à partir des facteurs biologiques, à savoir des pulsions, était inacceptable pour lui. Si, par la psychanalyse de Freud, nous entendons avec Binswanger cette élaboration naturaliste de la personnalité, nous pouvons aussi comprendre sa *Daseinsanalyse* comme une tentative de l'élaborer *autrement* que Freud. Binswanger s'appuie

² Caroline Gros, *Ludwig Binswanger*, les éditions de la transparence, 2009, p.19, 20

³ Il dit par exemple dans *Souvenirs sur Sigmund Freud* : « Je puis cependant déclarer qu'une psychanalyse réussie, rigoureuse et systématique, est restée, dans toute ma carrière psychiatrique, la chose la plus belle et la plus satisfaisante qu'il m'a été donné de vivre, non seulement comme psychothérapeute mais aussi comme psychiatre. » *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, p.295

donc sur la même idée que Freud découvrit chez le malade hystérique, que la maladie a une signification enracinée en la personne qui l'éprouve. Le projet anthropologique de Binswanger vise donc à découvrir cette « grande pensée » psychanalytique dont le fondateur même n'est pas parvenu à se rendre compte pleinement de sa portée, et qui devrait être envisagée à partir de la liberté humaine, à savoir du pouvoir de choisir sa manière d'être.

Il reste pourtant à savoir s'il est vraiment parvenu à surmonter la conception freudienne de l'homme en quittant le terrain psychanalytique vers une analyse existentielle. Cela nous apparaît surtout redoutable lorsqu'il parle de la « flexion » de l'être-dans-le-monde du malade schizophrène chez qui le *Dasein* en tant qu'ouverture n'est plus possible. Sa *Daseinsanalyse* ne semble pas moins éloignée de la liberté originelle de Heidegger que de la contrainte pulsionnelle de Freud, au point que l'auteur d'*Être et temps* lui reproche d'avoir commis une « compréhension complètement fautive » de sa pensée.

Reformulons alors la question : qu'est-ce exactement l' « anthropologique » de Binswanger qu'il poursuivait au cours de toutes ses étapes successives, mais qui ne semble coïncider avec aucune d'elles de manière rigoureuse ? Notre proposition est que, aussi paradoxale qu'elle puisse paraître, c'est le double caractère de la psychanalyse freudienne qui motive ses recherches anthropologiques. D'un côté la pulsionnalité est ce qui contraint l'homme à agir, mais de l'autre côté c'est elle qui constitue la signification propre de la vie psychique de la personne, car la personnalité à laquelle se confronte la psychanalyse n'est rien d'autre que la façon dont l'homme se comporte à l'égard de cette contrainte. De ce point de vue, l'idée de la personnalité que Binswanger voyait comme la découverte fondamentale de la psychanalyse et qu'il prit pour le point de départ de ses études anthropologiques, impliquait déjà une limite originelle de l'être de l'homme. Ne pourrait-on pas dire alors que c'est l'expérience de cette limite vécue dans sa pratique clinique qui le conduit à sa « mécompréhension » de l'ontologie heideggérienne ?

Notre enquête porte sur cet « héritage » de Freud qui se retrouve chez Binswanger. Mais il ne se manifeste que là où son projet anthropologique s'avère difficile. Nous chercherons donc, à travers le développement de sa pensée, à constater des moments où sa pensée va à l'encontre de ses maîtres. Nous tracerons d'abord la relation de Binswanger avec Freud jusqu'au moment où il parvient à exprimer son mécontentement envers le naturalisme de ce dernier, afin de connaître les enjeux de leur divergence (Chapitre I), et puis nous regarderons de près l'idée directrice aussi bien que l'application pratique de sa *Daseinsanalyse* (Chapitre II). Pourtant, sa réflexion sur l'être du malade mental ainsi éclaircie va montrer un paradoxe à l'intérieur de sa

conception de l'homme. Pour mettre au clair ce point, nous traiterons la critique de Médard Boss adressée à la « mécompréhension » binswangérienne de l'ontologie de Heidegger (Chapitre III). En dégagant ainsi le caractère fondamentalement double de la pensée Binswangérienne, nous serons enfin prêts à dévoiler l'héritage freudien de Binswanger à travers une considération sur leur conception de la psychothérapie (Chapitre IV).

. Chapitre I

La psychanalyse d'après Ludwig Binswanger

Le présent chapitre tendra à tracer le chemin de Ludwig Binswanger en tant que psychiatre et philosophe à travers sa confrontation avec la psychanalyse de Sigmund Freud. S'il est vrai que la psychanalyse fut pour Binswanger « la mission de sa vie »⁴ sur laquelle se fonde toute sa réflexion scientifique, cela n'en atteste pas moins la complexité extraordinaire de sa tâche pour la saisir par sa racine. Notre visée est alors de savoir en quel sens exact l'influence de la psychanalyse freudienne s'exerce sur le développement de la pensée binswangérienne et aussi de mettre au clair le point de divergence entre les deux auteurs. Pour ce but, nous examinerons d'abord le contexte académique et politique sur lequel ils ont noué leur amitié et exprimé leur désaccord conceptuel.

Les années de confrontation avec la psychanalyse freudienne : entre personne et organisme

La première rencontre de Binswanger avec Freud remonte au mois de février 1907 où C. G. Jung, directeur de sa thèse de doctorat, lui proposa de visiter ensemble la maison de Freud à Vienne. Binswanger, après avoir terminé ses examens de médecine en 1906, travaillait alors en tant que médecin volontaire au Burghölzli, hôpital psychiatrique de l'Université de Zurich, où Jung occupait le poste de médecin-chef. C'est durant cette période qu'il se mit à étudier les œuvres de Freud, qui le captivèrent rapidement. Dès cette première visite, Binswanger fut immédiatement sous le charme de Freud, de la nouveauté du thème psychanalytique, de son discours instructif mais non dogmatique, et surtout de sa personnalité accueillante et infatigable. À partir de cette rencontre Binswanger et Freud commencèrent à entretenir une correspondance qui va durer jusqu'à la mort de ce dernier en 1939.

Binswanger décida d'utiliser la méthode psychanalytique sur une patiente nommée Irma, malade hystérique qui lui fut présentée par son oncle Otto Binswanger, directeur de la clinique psychiatrique à l'Université d'Iéna. L'application de la méthode psychanalytique à Irma fut une pratique de nature expérimentale, puisque devant cette femme souffrant de graves états hystériques Otto déclarait qu'« il ne savait plus guère qu'en faire ». En plus, ce fut la première analyse faite dans une clinique psychiatrique allemande et elle portait ainsi « une importance

⁴ « Celui qui a été saisi une fois par la psychanalyse, elle ne le lâche plus, l'un dans sa pratique, l'autre en théorie, chacun selon ses tendances, mais nul ne peut prétendre qu'elle n'est pas devenue la mission de sa vie. » De la lettre de Binswanger à Freud du 27 août 1924 (*Correspondance 1908-1938*, Calmann-Lévy 1995, p.251)

diplomatique de l'analyse en ce moment ». Dans les lettres adressées à Binswanger en 1909, Freud fait référence plusieurs fois à cette première analyse de Binswanger, exprime son opinion critique et donne des conseils détaillés. Caroline Gros remarque le rôle missionnaire de la psychanalyse que Freud attendait de Binswanger.

« Or Binswanger, en tant que psychiatre et fils, petit-fils et neveu de psychiatres, fait figure, malgré sa jeunesse, de "maillon intermédiaire luttant contre la psychiatrie classique", d'alliance intellectuelle, de disciple indépendant et de caution. La position sociale et professionnelle de Binswanger doit permettre – c'est en tout cas le vœu de Freud – d'une part de promouvoir la psychanalyse dans son pays d'origine, la Suisse, et d'autre part de l'introduire dans les établissements institutionnels. »⁵

En effet, suite à la mort de son père à la fin de l'année 1910, Binswanger prit la charge de directeur de son hôpital psychiatrique Bellevue, situé à Kreuzlingen en Suisse. Mais la résistance contre son intention d'introduire la méthode psychanalytique dans la clinique était si forte que dès qu'il annonça son application « [l]'écho venu d'Allemagne fut [qu'il avait] ainsi prononcé la sentence de mort contre notre établissement »⁶, tandis que Freud, lui, trouva que son prospectus de la clinique n'insistait pas suffisamment sur la psychanalyse⁷. On voit dans la lettre du 8 mai 1911 que celui-ci reproche à Binswanger de donner la priorité à l'institution psychiatrique plutôt qu'à la psychanalyse, ce qu'il juge issu d'un complexe inconscient. Binswanger lui réplique que son sentiment est « trois quarts d'analyse, un quart d'institution », mais en même temps il admet qu'en réalité « c'est tout le contraire. »⁸ Malgré tout, Binswanger considérait positivement l'avenir de la psychanalyse dans son établissement comme il était plus sûr du mérite de l'analyse après la réussite de l'« analyse du talon », le cas d'une patiente nommée Gerda qu'il a analysée durant l'année précédente⁹.

Cependant, l'opposition entre l'institution psychiatrique et le « royaume » de Freud – qu'il fonda avec son Association psychanalytique internationale en 1910 – était toujours le point de divergence entre Freud et Binswanger. Ce dernier cherchait, plutôt qu'à prendre position pour

⁵ Gros, *Ludwig Binswanger*, p.16

⁶ *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, p. 293, 294

⁷ « J'ai trouvé votre passage sur l'analyse un peu timoré », écrit Freud dans la lettre du 5 mars 1911.

⁸ *Correspondance*, p.136, dans la lettre du 15 juin,

⁹ Dans *Souvenirs sur Sigmund Freud*, Binswanger écrit : « Car à l'époque, je croyais encore que presque chaque patient devait être analysé, et cela plus encore après les expériences heureuses faites dans l' "analyse du talon". Il m'a fallu dix ans de dur labeur et de déceptions, pour reconnaître que seule une certaine fraction de nos patients se prête à l'analyse. » (*Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, p.295)

l'une d'elles, à les réconcilier à travers un travail théorique qui démontrerait l'importance de la psychanalyse pour la psychiatrie clinique. Alors que Freud restait méfiant à l'égard de sa tendance « à une trop grande retenue »¹⁰, Binswanger avait bon espoir d'assumer le rôle de médiateur, car il croyait fermement en l'unité scientifique des deux domaines.

« Pour moi, la psychanalyse a toujours été comme une branche de la psychiatrie dans son orientation scientifique aussi bien que thérapeutique. Autant quelqu'un n'est pas à mes yeux un psychiatre s'il ne comprend rien à la psychanalyse, autant la psychanalyse ne me paraît pas se tenir sur un terrain scientifique solide si elle ne prend pas en considération les acquis et les problèmes scientifiques de la psychiatrie clinique. »¹¹

Par voie de conséquence, il était contraint de garder sa réserve à l'égard de la lutte pour la survie de la psychanalyse où Freud « ne pouvait guère agir autrement, face à l'hostilité qui reprit tout aussitôt, que rassembler les adeptes dispersés de la psychanalyse en une Association »¹². Nous verrons que cet écart conceptuel entre Freud et Binswanger va croître au fur et à mesure et empêcher celui-ci d'achever son étude sur la psychanalyse d'une manière satisfaisante.

Le projet de Binswanger consistait désormais en cette contribution théorique qui visait à situer l'apport de la psychanalyse au sein des « acquis » de la psychiatrie. Cette entreprise lui coûta des années et, bien que son premier volume consacré à la psychologie soit publié en 1922 sous le titre d'*Introduction aux problèmes de la psychologie générale (Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie)*, le deuxième volume, qui fut censé traiter la psychanalyse, n'a jamais vu le jour. La raison pour laquelle il ne pouvait pas thématiser la position théorique de la psychanalyse réside en l'évolution radicale de sa pensée qu'il vécut au cours de la dizaine d'années de ses études, pendant lesquelles il commença à regarder le noyau de la psychanalyse d'un point de vue de plus en plus général et détaché du domaine spécifiquement psychanalytique. L'*Einführung* porte sur le concept de *personne* que présuppose toute analyse psychologique comme unité synthétique des contenus de conscience, des processus psychiques, des actes et des fonctions, et qui se situe pourtant « en deçà » de l'analyse.

¹⁰ *Correspondance*, p.139

¹¹ *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, p.288. Binswanger se réfère ici à un passage de son article (*Études sur l'hystérie*) où il dit : « Nous pouvons guérir des symptômes isolés, mais non pas la constitution hystérique psychopathe (Ziehen) même, dont ce type de réaction est l'expression. » De là, il veut dire que le champs des actions analytiques se trouve à l'intérieur de la psychiatrie au sens fort du terme.

¹² *Ibid.*, p.304

« La psychologie générale est consacrée au problème de l'objectivation du psychique (au sens du génitif objectif et subjectif). La proposition qui confère au psychique la qualité de "vécu de quelque chose" principalement non objectivable donne, de l'avis de Binswanger, l'assise nécessaire à une psychologie en lutte contre la psychologie empirique dominante. C'est la raison pour laquelle il se consacre dès les premiers développements – le deuxième chapitre s'intitule "Les propriétés caractéristiques (*Eigentümlichkeiten*) réales du psychique" - à établir la cohésion et l'unité de la vie psychique, ainsi que sa non-identifiabilité (*Nichtidentifizierbare*), sa non-quantifiabilité (*Nichtquantifizierbare*) et sa non-objectivabilité (*Nichtobjectivierbare*) en s'appuyant plus particulièrement sur Goethe, Natorp, Brentano, Husserl et Bergson. Mais c'est à une véritable représentation scientifique de la personne qu'il veut parvenir en tant qu'horizon à l'intérieur duquel la psychiatrie peut effectuer sa tâche. »¹³

L'intérêt principal de Binswanger était donc d'élaborer l'idée de personne en tant que fondement philosophique de toutes les sciences de la psyché humaine, et tandis que c'est le personalisme de Max Scheler qui est l'inspiration principale pour son projet, Binswanger envisageait de situer l'importance de la psychanalyse en son « exposition [...] du caractère conflictuel de la personne humaine »¹⁴. À cause du caractère hautement philosophique de ses études, Binswanger ressentit une grave insuffisance des « bases scientifiques et philosophiques »¹⁵ en lui, ce qui l'amena à quitter le terrain de la pensée clinique pour chercher un point de vue plus englobant dans des concepts philosophiques. « L'effort pour m'approprier ces connaissances préalables, ces présupposés, a déterminé le cours ultérieur de mes études, et m'a aussi rendu possible la possibilité d'une critique scientifique autonome des fondements de la psychanalyse. »¹⁶ Remarquons que ce sont, comme le titre l'explique, « les questions psychologiques générales, telles que la définition du psychique, les concepts psychologiques fondamentaux, les différentes approches scientifique du psychique »¹⁷ que l'*Einführung* analyse d'un point de vue de la personne unitaire qui est à l'œuvre derrière tous ces problèmes. Ici, on voit que la théorie et la technique de la psychanalyse ne constituent plus qu'un département de la problématique de Binswanger.

¹³ Gros, *Ludwig Binswanger*, p.118, 119

¹⁴ *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, p.337

¹⁵ *Ibid.*, p.302

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Correspondance*, p.213

La direction que prit Binswanger pour sa recherche ne plaisait naturellement pas à Freud, qui ne ressentait aucun besoin d'une philosophie pour son « royaume ». Dans la lettre du 20 août 1917, Freud écrit, en commentant l'esquisse de la première partie de l'*Einführung* envoyée par Binswanger : « Qu'allez-vous faire de l'inconscient, ou plutôt, comment allez-vous vous en sortir sans l'inconscient ? Est-ce que le démon philosophique vous aurait finalement attrapé dans ses griffes ? Tranquillisez-moi. »¹⁸ Si Binswanger nie aussitôt la possibilité de l'abandon de l'inconscient, il admet tout de même son intérêt philosophique à partir duquel il croit pouvoir aller au-delà du point de vue psychanalytique qui est encore tributaire de l'opposition du conscient et de l'inconscient.¹⁹ C'est donc là le point qui l'empêchait de s'engager dans la théorie psychanalytique, et c'est aussi pour cette raison il tendait à comprendre l'édification psychanalytique d'une manière globale. Mais la psychologie semble ne pas lui avoir permis de saisir adéquatement le noyau de la psychanalyse freudienne, et il était, à l'époque, encore en train de découvrir la phénoménologie husserlienne et l'ontologie heideggérienne qui vont être prédominantes dans sa pensée. Cela explique la raison de l'inachèvement de la deuxième partie de son *Einführung*. La remarque suivante de Binswanger constate cette transformation interne de son approche :

« Si je n'ai rien publié de ces recherches et si le "second volume", qui aurait dû être consacré à la psychanalyse n'a jamais vu le jour, comme je l'ai déjà dit, c'est dû au fait que, par suite de mon occupation avec la phénoménologie de Husserl (et plus tard, avec l'ontologie de Heidegger), j'avais très vite dépassé la méthode suivie dans ces recherches. Elle se situait encore trop sur un terrain conceptuel et méthodologique, de sorte qu'elle ne pouvait absolument pas saisir par leurs racines la conception et les doctrines freudiennes du psyché et de l'essence de l'homme. »²⁰

¹⁸ *Ibid.*, p.214

¹⁹ « Mais en me tournant vers la phénoménologie et l'analyse existentielle, le problème de l'inconscient s'est transformé pour moi ; il s'est élargi et approfondi dans la mesure où il s'opposait toujours moins au "conscient", opposition qui le détermine largement encore en psychanalyse, - comme c'est toujours le cas dans des confrontations de cette simplicité. Dans la mesure où dans l'analytique existentielle de Heidegger – au contraire de Sartre –, on part précisément non pas du conscient, mais de l'être-présent comme être-dans-le-monde, cette opposition s'effaçait pour moi au profit d'une description des divers modes et des diverses structures phénoménologiques décelables de l'être-dans-le-monde. » (*Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, p.328, 329)

²⁰ *Ibid.*, p.337

Ainsi, à travers les recherches prolongées de Binswanger, la psychanalyse, qu'il suivait jusque-là avec passion, est devenue quelque chose qui devait être surmonté. « [L]a psychanalyse était pour ainsi dire, et dans cette mesure, l' "aiguillon" qui m'a incité à me plonger toujours plus profondément dans le problème de l'être-homme et les tentatives pour dominer philosophiquement et scientifiquement ce problème.»²¹

Nous avons donc vu que Binswanger décida plus ou moins de ne plus recourir à la terminologie psychanalytique autour de l'inconscient, qu'il juge tributaire du naturalisme et de l'opposition sujet-objet, à la faveur du « problème de l'être-homme », c'est-à-dire de l'anthropologie. Il s'agit de comprendre le « tout » de l'être humain sans le réduire à un domaine particulier de son existence, que ce soit la psychologie, la sociologie ou la biologie. Nous examinerons comment il comprend et critique la psychanalyse de ce nouveau point de vue qu'il forgea sur la base de la phénoménologie. Ce qu'il faut noter, cependant, c'est que son passage de la psychanalyse à la phénoménologie n'est jamais binaire. Binswanger, loin d'être attiré tout d'un coup par le « démon philosophique », se nourrissait de la philosophie bien avant sa rencontre avec Freud.²² D'autre part le « dépassement » de la doctrine psychanalytique n'est jamais, en soi, une tâche évidente. Au cours de notre enquête sur ses efforts pour situer la psychanalyse dans la psychiatrie, nous verrons la grandeur de la difficulté qu'il éprouvait à trancher sur l'importance psychanalytique et sa limite, difficulté qui tient, à notre sens, au fait que l'expérience psychanalytique constitue toujours la base de sa propre pensée. Afin de suivre son tâtonnement, nous allons examiner de près trois articles de Binswanger : *La psychanalyse et la psychiatrie clinique* de 1920, *Fonction vitale et histoire intérieure de la vie* de 1924 et *La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie* de 1936.

Psychanalyse et psychiatrie clinique (1920)

Cet exposé que fit Binswanger au sixième Congrès international de psychanalyse à La Haye en 1920 vise à mettre en parallèle deux disciplines cliniques, la psychiatrie et la psychanalyse dans le but de les rapprocher au-delà de leur opposition apparente, et de faire

²¹ *Ibid.*, p.338

²² Dans *Souvenirs sur Sigmund Freud*, Binswanger écrit : « On voit combien l'intérêt théorico-scientifique ou, si l'on préfère, l'intérêt pour la science comme "théorie" (au sens le plus large du terme) et pour les branches scientifiques susnommées s'était emparé de moi. Cela me conduisait toujours plus loin dans la question concernant le présupposé philosophique ou le projet transcendantal qui sert de fondement à toute science ; tout d'abord, par le néokantisme – au gymnase déjà, j'avais été un admirateur enthousiaste de la *Critique de la raison pure* –, puis, par la phénoménologie de Husserl, vers l'analytique existentielle de Heidegger et de Szilasi. Cela ne m'a certes jamais détourné de l'exercice pratique de la psychanalyse; mais, comme on le verra, avec le temps cela m'a fait "théoriquement" aller au-delà de la psychanalyse. » (*Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, p.319)

ouvrir les yeux à la complexité aussi bien qu'au noyau hautement scientifique de la constitution psychanalytique par rapport à la psychiatrie qui reste très souvent une science appliquée et ne tend guère à construire une méthode qui serait propre à ses pratiques.

Pour Binswanger, la difficulté fondamentale de la psychiatrie clinique, c'est la nécessité de postuler l'« essence » de la maladie. Pour que le psychiatre puisse diagnostiquer et traiter le malade, il faut d'abord détacher la maladie de la personne malade pour en faire l'objet de recherches scientifiques. Ce processus exige l'image de la personne saine en tant qu'état « normal » à partir duquel le psychiatre détermine ce qui en diffère chez le malade, et puis cet écart ainsi acquis doit être résumé en un complexe de symptômes, grâce auquel on constitue une unité de maladie que l'on peut comparer et distinguer par rapport à d'autres unités de la même sorte. Ici, la maladie mentale est donc comprise comme un élément étranger qui vient s'ajouter à la psyché normale de l'homme. Il y a là la séparation entre la personnalité du malade et la maladie incarnée en elle ou l'« essence » de la maladie. Mais comment détacher cette essence ? Tout dépend donc de la méthodologie. Et la méthode, elle, dépend de la connaissance empirique. La psychiatrie définit ainsi cette essence de la maladie tantôt comme une cause organique, à savoir quelques défauts du cerveau, tantôt comme une entité prédisposée dans les fonctions psychiques de l'homme, c'est-à-dire que la maladie mentale est « déliée » par certaines excitations extérieures. Alors la difficulté réside dans la relation entre la maladie mentale et la personnalité malade, c'est-à-dire entre ce qui se passe dans les fonctions biologiques ou psychologiques du malade et celui qui éprouve tout cela. La plupart du temps la psychiatrie s'éloigne de la personnalité et se concentre sur une objectivation de la maladie, à la différence de la psychanalyse qui considère la maladie mentale comme inséparable des vécus de la personne malade. Mais Binswanger présente ici une approche psychiatrique qui vise à prendre en compte la personnalité – c'est la notion du caractère conçue par Ernst Kretschmer. Le caractère est l'« image moyenne d'une personnalité, tirée de la somme totale des réactions affectives et volontaires de ses expériences vécues continues ».²³ En observant la façon du malade d'exprimer ses sentiments et ses affects à l'égard de ses expériences, Kretschmer cherche à dégager la tendance morbide qui se développe et qui fait naître systématiquement des réactions anormales. Le caractère est donc considéré comme la tendance ou la « force » qui est capable de provoquer certaines réactions du malade. La caractérologie de Kretschmer consiste à dessiner le schéma étiologique sur la base duquel s'expliquerait la cause de certains groupes de délire et de paranoïa. Binswanger relève une similarité de cette caractérologie

²³ *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, p.128

kretschmérienne avec le schéma dynamique de Freud, car le processus qui conduit au délire ici se caractérise d'abord par la rétention qui est « la conservation de représentations affectivement chargées à l'intérieur de la vie de l'âme, c'est-à-dire l'empêchement d'une sortie immédiate de l'impression sous forme d'une réaction externe »²⁴, et puis par l'inversion qui est le « processus de l'exposition symbolique, sensible, de l'expérience vécue primaire »²⁵. En outre, cette expérience vécue primaire est considérée comme l'expérience « de l'humiliante insuffisance, de la défaite éthique suivie de la perte de l'estime de soi ; par exemple, de l'humiliante constatation de violents sentiments érotiques chez des vieilles filles, de reproches concernant la masturbation, de défaite dans le combat pour l'idéal professionnel ou pour l'honneur professionnel, etc. »²⁶ Donc, on trouve ici les idées qui correspondent approximativement au refoulement et au transfert chez Freud.

Pourtant, Kretschmer ne montre pas d'intérêt particulier pour la théorie psychanalytique et il considère même qu'elle est « par maints endroits » opposée à sa caractérologie. Le point de désaccord, d'après Kretschmer, tient à ce que la psychanalyse interprète le contenu représentatif d'un processus paranoïaque tandis que sa caractérologie s'appuie sur la pure observation d'un processus, à savoir du développement pathologique des réactions du patient, qui se rapportent directement à la cause de la psychose. On voit ici que la psychiatrie clinique n'a affaire qu'au processus biologique que l'on peut observer du début jusqu'à la fin, d'où vient pour Kretschmer la réticence en ce qui concerne la psychanalyse qui recourt aux suppositions et aux interprétations plutôt qu'aux faits observés. Mais Binswanger remarque que le rejet de la psychanalyse par Kretschmer tient plus au fait que sa notion du caractère est représentative de l'école viennoise et zurichoise : « Les oppositions ne résident pas, comme nous le verrons, à l'intérieur de la physique du caractère, mais dans la position que celle-ci occupe, d'une part, dans le tout des conceptions psychiatriques cliniques, d'autre part, dans le tout du système psychanalytique. »²⁷ En outre, sa conception de caractérologie pouvant constituer la cause originelle du processus pathologique n'est pas tout à fait justifiée, comme le caractère n'est « qu'une image moyenne » et tout ce qu'il désigne n'est que la *régularité* de propriétés observées. Le concept de caractère comme « force » à partir de laquelle sont déterminées les conduites du patient est donc un concept généralisé sur la base d'un travail déjà *interprétatif*. Au-delà du conflit de nature politique, donc, il existe déjà un lien qui rapproche les deux

²⁴ *Ibid.*, p.129

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p.132

courants de la pensée clinique.

La deuxième partie de *Psychanalyse et psychiatrie clinique* est consacrée à la psychanalyse. Binswanger voit dans la psychanalyse trois niveaux ou trois « modes » d'opération. Le premier mode – et aussi le plus fondamental – concerne avant tout la personnalité. Pour la psychanalyse, la maladie mentale n'est pas un effet qui vient de l'extérieur, mais elle est une partie de la personne qui se développe et qui a son but « comme un être vivant ». La personnalité se constitue à travers ce qu'on appelle le « conflit psychique », à savoir le rapport contradictoire créé à l'intérieur de la psyché humaine entre l'instance imposant des valeurs normatives et l'instance rejetant la norme. On trouve au niveau conscient d'un individu une inégalité du souvenir, c'est-à-dire que certaines expériences jouent un rôle beaucoup plus important que d'autres dans la conscience. Et c'est à partir de la relation entre le conflit normatif interne et l'inégale distance vis-à-vis de ses propres vécus que se constitue, à travers le processus du refoulement, la personnalité. Pour Binswanger, cette « contradictivité interne » signifie que la personnalité doit être pensée en termes de l'intentionnalité.

« [La psychanalyse] trouve rapidement que cette contradictivité interne provient de ce que la personnalité ne vit ou n'éprouve pas seulement de façon passive, qu'elle est aussi intentionnellement dirigée sur ces expériences vécues, qu'elle se pose activement à leur égard, qu'elle les juge et les évalue, qu'elle les distingue ou les rejette. »²⁸

Cette idée de la personnalité comprise comme sujet intentionnel, constitue aux yeux de Binswanger le fondement méthodologique de la psychanalyse auquel il accorde l'importance primaire. Mais à ce mode phénoménologique (au sens de la description du vécu) se superposent encore deux autres modes d'observation, à savoir le mode physique et le mode biologique.

Dans le deuxième mode, la psychanalyse passe de la simple description des états psychiques à une conception dynamique, c'est-à-dire que la signification des vécus personnels est maintenant considérée à partir de la quantité des forces supposées. Donc la personnalité comme l'unité qualitative est transformée en « un réservoir de forces » quantitatives de l'appareil psychique, et c'est l'investissement de l'énergie psychique mesurable qui dirige le destin de la personne. Cette « physique de l'âme » freudienne se produit « au grand dommage de la psychologie de la personnalité ».²⁹ Mais dans ce mode physique, il reste toujours un

²⁸ *Ibid.*, p.135

²⁹ *Ibid.*, p.138

domaine qualitatif de la vie psychique, à savoir le concept de l'inconscient. L'inconscient psychanalytique est ce que l'on est obligé de supposer sans pourtant savoir ce que c'est, ce qui veut dire que la psychanalyse ne justifie que son existence. Il demeure qualitativement différent de la dynamique des forces psychiques.

Cependant, dans le troisième mode, c'est-à-dire le mode biologique, ces forces psychiques sont considérées comme une pulsion. C'est donc dans la pulsionnalité rattachée à l'organisme que se rencontrent le fait psychique et le fait corporel, ce qui distingue d'ailleurs la psychanalyse de la « force » du caractère kretschmérien qui s'explique simplement comme une donnée psychique. Ce mode biologique consiste à dire que la dynamique de l'énergie psychique s'opère selon un principe « économique » de plaisir et de déplaisir, ce qui veut dire que la psychanalyse présuppose une finalité de la nature qui s'oriente vers le gain de plaisir et qui évite le déplaisir. La personnalité purement phénoménologique du premier mode et aussi le domaine qualitatif de l'inconscient du deuxième mode se réduisent ainsi à des propriétés biologiques, et c'est cette transition naturaliste que Binswanger n'a jamais acceptée :

« Vous reconnaissez la dépendance dans laquelle tombe, à son grand dommage, la pure investigation de la personnalité par son amalgame aux deux autres modes d'observation. Je considère que c'est un viol du concept de personnalité que de le dépersonnaliser par des points de vue naturalistes (s'appuyant sur les lois de la nature) et téléologiques »³⁰.

Le mode physique et le mode biologique sont donc introduits au détriment de l'idée de la personnalité, mais Binswanger reconnaît néanmoins leur mérite, car ils permettent de déterminer le champ thérapeutique de la psychanalyse comme la notion de maladie, de santé et de guérison. Qu'une personne soit ou non malade selon la psychanalyse ne s'explique ni par une cause purement psychique (qualitative), ni par une cause purement corporelle (quantitative), mais par la collaboration des deux par l'intermédiaire de la conception téléologico-biologique de la pulsionnalité (à expliquer davantage). La psychanalyse considère que le malade aussi bien que l'homme sain souffrent leur conflit psychique propre et rien ne qualifie donc la morbidité à ce niveau-là. La maladie mentale surgit lorsque la quantité de la libido est trop grande ou trop petite par rapport à la quantité hypothétique déterminée qu'un individu peut s'approprier. Cette idée que chacun a sa limite d'énergie signifie que la psychanalyse part non pas de la maladie mais de la santé.

³⁰ *Ibid.*, p.142

« La santé n'est pas simplement ici identique au bien-être subjectif de l'individu ou à sa coïncidence objective avec le type moyen sain ; la santé est ici la *collaboration* des fonctions partielles les plus diverses en vue de l'obtention d'une fin unitaire, unique et individuelle, qui ne peut être atteinte que *par* ces fonctions partielles déterminées. »³¹

Il s'ensuit que l'idée de la santé psychanalytique est présupposée comme un principe heuristique, comme ce vers quoi s'orientent les diverses fonctions biologiques. En ce sens-là, la maladie ne peut pas être considérée comme une déviation du type général de l'homme sain, mais elle consiste en une non-conformité des fonctions partielles à cette finalité biologique. De même, la guérison en psychanalyse ne signifie rien d'autre que la restitution de la collaboration adéquate des fonctions partielles. Quant à la raison pour laquelle le malade s'est éloigné de cette fin biologique, la psychanalyse cherche son explication dans le processus de la fixation de la libido, qui se constitue au cours de l'histoire de la vie du patient où de différentes quantités d'énergie pulsionnelle se sont rattachées à ses expériences vécues. De là Binswanger remarque que le psychologique, le physique et le biologique ne sont pas de simples moyens, indifférents les uns aux autres, mais ils constituent dans l'ensemble l'unité opérative autour de laquelle gravite la pratique psychanalytique, même si l'accent principal est mis sur la biologie. Cette unité opérative se manifeste surtout dans la manière dont la psychanalyse traite des problèmes étiologiques, surtout la relation entre le cerveau et la maladie mentale. La psychanalyse considère le cerveau comme tous les autres organes, car sa visée n'est jamais « de détecter une seule cause originelle », mais la coopération des fonctions psychiques en tant que totalité. Elle reste indifférente à ce qui se passe uniquement dans un domaine spécialisé de la vie humaine.

« Les modifications purement corporelles et leurs connexions, la psychanalyse les abandonne à la clinique médicale, et en particulier à la neurologie ; les relations entre trouble de la fonction corticale et maladie psychéique, elle les abandonne à la psychiatrie spécialisée. Pour son propre concept de maladie, il est indifférent de savoir de quelle localité anatomique ou de quelle source purement biologique est issu l'accroissement ou l'affaiblissement absolu de l'énergie pulsionnelle. Comme elle ne s'intéresse qu'aux *suites* de ces modifications en ce qui concerne la coopération unitaire des fonctions psychéiques, dynamique et biologique, l'intimité particulière des relations entre "organe de l'âme" et

³¹ *Ibid.*, p.147

santé psychéique n'est pas, pour elle, pertinente. »³²

La psychanalyse est donc un système scientifique multidisciplinaire construit sur la base des trois axes principaux de la psychologie descriptive, de la physique et de la biologie, tout en maintenant la problématique et la méthodologie qui lui sont propre, alors que la psychiatrie clinique se laisse diviser en de différents niveaux de disciplines scientifiques sans aucune construction globale. Binswanger suggère alors au psychiatre d'apprendre la psychanalyse, sans pour autant s'y adonner complètement, comme un cas exemplaire de la constitution théorique d'un système multidisciplinaire.

« Il ne viendra à l'idée de personne d'exiger que la psychiatrie se dissolve en psychanalyse ; mais cela ne peut pas faire de mal à la psychiatrie d'étudier, dans les fondements méthodologiques de la psychanalyse, comment est constitué un système scientifique qui se trouve en un contact aussi étroit avec son propre cercle de problème, comme le système de la psychanalyse. »³³

Ce qu'il faut entendre par là, c'est que la psychanalyse reste quand même dépendante des fondements construits par les élaborations spécialisées faites dans d'autres domaines de la science, y compris la psychiatrie. Sur cette base, Binswanger souligne le caractère provisoire des constructions psychanalytiques aussi bien que la possibilité de les compléter par le biais des progrès scientifiques. « Il s'agit en particulier du large courant de la direction de recherche phénoménologique issue de Husserl, un courant dont la psychanalyse aussi ne peut qu'espérer une révision salutaire de ses fondements conceptuels. »³⁴ On voit ici que Binswanger s'efforce de relier théoriquement la psychiatrie clinique et la psychanalyse : il insiste sur la dépendance réciproque de leurs progrès scientifiques, tout en reconnaissant leurs modes d'opération distincts. Il faut pourtant noter que sa critique concernant le mode biologique de la psychanalyse ne paraît pas tout à fait pertinente parce que, précisément, l'idée de la pulsion n'est pas un concept purement biologique. Il n'existe aucune propriété organique qui correspond à la pulsion, et si le « mode biologique » est prédominant dans la théorie freudienne, cela ne signifie rien d'autre que le biologique est déjà inséparablement psychique. En ce sens, les trois modes de la psychanalyse présentés par Binswanger courent le risque de trop schématiser le noyau

³² *Ibid.*, p.151

³³ *Ibid.*, p.153

³⁴ *Ibid.*, p.153, 154

psychanalytique. À ce stade, son opinion sur la psychanalyse était d'ailleurs encore en train de se développer. Nous verrons plus tard sa critique plus explicite de la psychanalyse dans « La conception de l'homme de Freud à la lumière de l'anthropologie ».

Néanmoins, nous avons vu que cet exposé de 1920 se concentre sur une évaluation positive du mérite scientifique de la psychanalyse et surtout qu'il situe l'importance primaire de la découverte de Freud dans l'idée de la personnalité phénoménologiquement saisie, bien que sa réticence à l'égard des « présupposés naturalistes » de Freud y soit déjà présente. Pour lui, l'unité subjective du malade ne s'explique jamais à partir de facteurs impersonnels et devrait se comprendre en tant que telle. Nous découvrons dans l'ouvrage suivant son entreprise à établir une distinction fondamentale entre des propriétés de l'homme en tant qu'organisme et le noyau constitutif de la personnalité.

Fonction vitale et histoire intérieure de la vie (1924)

Cette conférence de Binswanger présente deux aspects fondamentaux de la vie humaine qui doivent se distinguer l'une de l'autre : fonction vitale et histoire intérieure de la vie. La première désigne les réactions fonctionnelles organiques (corporelles aussi bien que psychiques) à des expériences vécues, tandis que la seconde relève d'un sujet constituant la signification des expériences et qui ne s'explique jamais par les fonctions. Il développe cette idée à partir de la distinction de Karl Bonhoeffer entre le psychogène et l'hystérique, en évoquant son intervention faite en 1911. L'argument de Bonhoeffer est que le terme hystérie doit être réservé aux états dont on est obligé de chercher la provenance dans la volonté du patient, à la différence de certains désordres psychiques, comme « la terreur ressentie au cours d'un tremblement de terre », qui peuvent renvoyer à des perturbations cérébrales de nature organique. Il nomme le deuxième type de symptôme psychotique psychogène. Binswanger reconnaît le mérite de distinguer l'organique du désir personnel, bien que l'usage du mot psychogène soit très problématique. Ici, le psychogène désigne quelques désordres cérébraux qui sont censés produire le trouble psychique, ce qui veut dire que le désir morbide du patient, que Bonhoeffer appelle hystérique, n'est pas psychogène, alors que le désir constitue à plus forte raison la vie psychique du malade. La difficulté tient au fait que tout comme la volonté, l'expérience venant de la fonctionnalité organique appartient à la même personne. Ce n'est donc pas tant entre le psychique et le corporel mais entre les états organiques et l'unité subjective donnant un sens à ces états que se pose la distinction. « Ici, il s'agit de principe et il existe une différence entre le mode de fonction psychique (ou physique-psychique) de l'organisme et son

altération d'une part et les "séquences" des contenus des expériences vécues psychiques, d'autre part. »³⁵

Ainsi Binswanger oppose-t-il la fonction vitale, qui signifie à la fois le corps et l'âme en tant que totalité de l'organisme humain, à l'histoire intérieure de la vie, c'est-à-dire au concept de la personne qui se constitue à partir de ses propres vécus affectifs. Il souligne qu'il ne faut pas entendre par le terme de fonction vitale une conception de la science de la nature, mais il doit être compris au sens aristotélicien, à savoir comme les fonctions travaillant en tant que membre de l'organisme entier. Ce qu'Aristote appelle esprit (*psyché*) c'est la fonction vitale elle-même, considérée comme le principe agissant qui donne la forme à l'organisme. Ce qui importe pour Binswanger dans cette notion de la fonction vitale tient au fait que l'homme ne se réduit pas complètement à cette fonction, car chez Aristote il y a le concept de *noûs* qui ne coïncide pas avec l'esprit en tant que fonction vitale, concept désignant ce qui demeure toujours autre chose que le simple fait d'être un organisme. « Ce qu'Aristote comprenait par le *noûs* [...] c'est ce qu'aujourd'hui on exprimerait en réunissant la raison, l'intelligence et la conscience. »³⁶ De là, Binswanger insiste sur la persistance d'un phénomène originel irréductible à l'organicité qui ne peut se comprendre qu'en tant qu'histoire intérieure de la vie.

Pour Binswanger, c'est saint Augustin qui nous montre ce qu'est l'histoire intérieure de la vie d'une manière exemplaire. « Ce qu'a été Aristote pour le problème de la fonction vitale, saint Augustin le fut pour celui de l'histoire intérieure de la vie. »³⁷ Saint Augustin fut victime d'une violente douleur à la poitrine lorsqu'il était orateur, ce qui le conduisit à renoncer à sa carrière. Cet événement de la vie extérieur, tout à fait contingent et biologique est comme la question spirituelle : comment vas-tu décider ? Dans le cas de saint Augustin, c'est à ce moment de sa vie qu'il se rendit compte que sa carrière en tant qu'orateur renommé fut finie et il décida alors de se consacrer à la vie spirituelle. L'acceptation de son malheur lui permet donc de prendre une nouvelle direction dans sa vie et de réaliser l'épanouissement d'une nouvelle possibilité. Au-delà de ce que nous subissons d'une manière passive comme un organisme biologique, nous avons les questions concernant l'histoire intérieure de la vie, car il faut encore se comporter à l'égard de ce qui nous arrive et cherche à découvrir sa signification. C'est seulement à travers ces questions que se constitue notre personnalité, et on trouve ainsi toute la gamme du niveau spirituel chez les individus.

³⁵ *Introduction à l'analyse existentielle*, Les éditions de minuit 1971, p.52

³⁶ *Ibid.*, p.60

³⁷ *Ibid.*, p.62

« Songeons donc qu'une autre nature que celle de saint Augustin n'aurait pas surmonté l'acceptation de la maladie et ses conséquences, mais se serait laissé glisser vers une psychose hystérique avec négation et refoulement de la situation, une autre se serait usée en vains efforts à se battre contre le destin, une troisième, par sa conception de la souffrance, aurait été amenée à mépriser le monde, haïr Dieu, rapetisser l'homme, une quatrième se serait suicidée, une cinquième encore n'aurait pensé qu'à faire de l'argent ou des procès, ainsi que l'on peut voir combien l'histoire intérieure de la vie et l'essence spirituelle de l'homme peuvent constituer des concepts corrélatifs. »³⁸

Il est maintenant clair que la distinction entre la fonction vitale et l'histoire intérieure de la vie vise à protéger la personnalité singulière et autonome contre la naturalisation. La réticence de Binswanger à l'égard de la théorie psychanalytique provient précisément du fait que Freud interprète l'histoire intérieure de la vie par les fonctions vitales et la réduit par conséquent à des propriétés organiques.

« Au cours d'un traitement psychanalytique, si un patient se fait impliquer dans la motivation qu'il doit à ses représentations obsessionnelles, ses impulsions à tuer sa femme – ce qui doit être résolu par les efforts du médecin pendant des années sur le bien ou le mal portant, avec succès ou avec échec –, cela tient pour Freud, en dernière analyse, aux liens purement quantitatifs de l'économie libidinale de l'organisme. »³⁹

Ainsi, avec la distinction de la fonction vitale et de l'histoire intérieure de la vie, Binswanger explicite son mécontentement à l'égard de la psychanalyse freudienne. On voit que l'opposition de ces deux concepts correspond à la disjonction qu'il constatait dans Psychanalyse et psychiatrie clinique, entre la découverte initiale de la personnalité par Freud et son élaboration théorique. Dans le texte qui suit, sa critique par rapport à l'aspect théorique de la psychanalyse se voit radicaliser à l'aide de l'ontologie heideggérienne – *Être et temps* étant publié en 1927 – jusqu'à ce qu'il comprenne l'insuffisance des doctrines de Freud comme tenant à la position existentielle de celui-ci.

³⁸ *Ibid.*, p.66

³⁹ *Ibid.*, p.68

La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie (1936)

La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie est l'intervention de Binswanger consacrée à la conférence commémorative pour le 80ème anniversaire de Freud. Le thème de la présentation est l'idée de l'*homo natura*, c'est-à-dire la conception naturaliste de l'homme que l'on trouve derrière toute la pensée freudienne et qui constitue sa conviction métaphysique. Il s'agit de l'idée de l'homme comme un organisme biologique, passif à l'égard de son propre destin. Il oppose à cette conception l'anthropologie qui conçoit l'homme non pas comme un être déterminé par un facteur extérieur mais comme l'existence, comme l'unité originelle de toutes les expériences possibles et enfin comme un être autonome, capable de décider de son propre destin.

Binswanger considère l'idée de l'*homo natura* comme le « mandat divin » de Freud, comme l'idée directrice de sa créativité en tant que chercheur. Il voit dans son concept de la pulsion une mythologie créée à l'image de la puissance invisible de la nature, Freud lui-même appelle sa théorie des pulsions « notre mythologie ». Cet inévitable destin de la vie que « nous souffrons tous gravement », à savoir le fait que la vie implique d'emblée la mort, est l'étonnement originel de Freud qui a formé sa conviction que la dignité de l'homme réside dans l'endurance et l'acceptation tranquilles de cette facticité fondamentale. Ce qui se dit de la vie et de la mort chez Freud vaut aussi dans le domaine du bien et du mal. Comme les tendances sadiques de l'homme dévient de ses intentions initiales et se transforment en une attitude bienveillante à l'égard d'autrui, le bien humain implique comme son principe nécessaire la haine, l'hostilité, etc. Pour Freud, cette relation du bien et du mal ne peut pas être inversée, car la morale humaine « n'est qu'une puissance inhibante et restrictive, condamnatrice et refoulante, sans posséder d'efficacité originellement positive, c'est-à-dire libératrice et créatrice. »⁴⁰ C'est dire que les bonnes dispositions sont essentiellement issues de « contrainte ». La morale n'est possible que lorsqu'on doit renoncer à la pulsion égoïste à cause de l'inhibition, et au fur et à mesure que les contraintes sont intériorisées en nous et que l'abandon du plaisir devient systématisé, la société et la culture commencent à s'établir. Cette explication de l'humanité qui surgit sur la base de la poursuite et l'abandon du plaisir s'appuie évidemment sur la conception biologique de l'homme, et Binswanger insiste sur le fait que cet *homo natura* freudien ne relève pas d'un homme réel, mais il est une pure construction théorique. Il ne faut pas entendre par ce terme qu'un homme préhistorique ou un nouveau-né dont la vie était purement pulsionnelle au début ait commencé à céder, face aux autres hommes, son désir égoïste et à développer de plus

⁴⁰ *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, p.204

en plus des contraintes en lui, mais en réalité, il doit être compris comme une exigence scientifique.

« Les deux idées biologiques [l'homo natura au sens de l'homme préhistorique et celui au sens du nouveau-né] envisagent l'homme relativement à son historicité intrinsèque, c'est-à-dire par rapport à la *possibilité* de moralité, de culture, de religion, d'art, comme une *table rase* [...] Or il nous faut savoir qu'il est partout question de table rase là où la connaissance scientifique trouve une barrière. Il n'en est pas allé chez Locke autrement que chez Freud. [...] La pensée de la table rase n'est jamais quelque chose de premier mais toujours quelque chose de dernier, à savoir le résultat final d'une dialectique scientifique qui restreint et réduit l'expérience humaine totale à un mode d'expérience particulier. La fonction dialectique de cette pensée réside dans l'indication que la connaissance est parvenue à une limite qu'elle ne peut pas dépasser. Considérée du point de vue de l'expérience totale, la table rase est donc le symbole d'une négation déterminée, l'expression d'une limite dialectique»⁴¹.

Binswanger prend donc l'idée de l'*homo natura* pour le présupposé éthique et métaphysique de Freud. C'est le principe premier à partir duquel tout doit s'expliquer. Ce principe doit écarter tout ce qui n'est pas connaissable par la science de la nature, de sorte qu'il préfère le supposé au perçu. « *Les phénomènes perçus, dans notre conception, doivent reculer devant les tendances simplement supposées* ». ⁴²

L'*homo natura* trouve son fondement vital dans la pulsion sexuelle, qui dirige nos activités sur la base des rapports de besoins et de leur satisfaction. En tant que le plan uniforme de notre être, la pulsionnalité désigne plus généralement une corporéité ou une vitalité chez Freud, et Binswanger reconnaît que sur cette dimension de la pulsionnalité, autant le psychique est déterminée corporellement, autant la corporéité est toujours déjà déterminée psychiquement. Et il néglige certes pas l'importance majeure de la corporéité dans la vie humaine, il trouve en même temps inacceptable son présupposé biologique, en l'occurrence le concept du « ça » qui préside notre activité corporelle selon le principe de plaisir. En d'autres termes, la corporéité comme le lieu de croisement du somatique et du psychique en tant qu'il est un réservoir d'énergie pulsionnelle, est subordonnée au biologique. Le motif fondamental de l'*homo natura*,

⁴¹ *Ibid.*, p.206, 207

⁴² *Ibid.*, p.209

d'après Binswanger, c'est le souhait. La vie consciente de l'homme est d'un côté dirigée par les pulsions vers le gain de plaisir et de l'autre côté elle n'obtient que l'illusion créée due à l'abandon d'une satisfaction immédiate de son désir. Le souhait devient ainsi la seule modalité de la vie humaine. Mais Binswanger souligne encore une fois que ce n'est qu'une exigence théorique « car l'homme réel, et à plus forte raison l'homme primitif, ne tend jamais au plaisir en général, mais toujours vers quelque chose de déterminé, dont la possession ou l'expérience vécue lui procure du plaisir. »⁴³

Le point de divergence entre l'anthropologie et l'*homo natura* réside en ce que celui-ci vise à confiner l'être de l'homme à un domaine particulier qui est celui de la biologie et pour cette raison il ne saurait prétendre à la définition de l'homme qu'en détruisant l'expérience totale de l'homme. Du point de vue anthropologique, l'idée de l'*homo natura* ne constitue qu'une forme particulière de l'existence humaine qui subit les transformations constantes, alors qu'elle prétend avoir trouvé dans la pulsionnalité l'essence permanente de tout homme. Binswanger insiste sur le fait que l'homme n'est pas une simple machine et même au sein de cette détermination naturaliste, on voit nécessairement quelque chose qui dépasse les définitions objectives de l'homme, car « il suffit d'ouvrir son œuvre à n'importe quelle page, pour trouver ce quelque chose. »

« Il est ainsi question de notre âme comme de cet instrument précieux à l'aide duquel nous nous affirmons dans la vie, partout il est question de notre vie de l'âme, de nos pensées. Dans tous ces pronoms possessifs, il est question d'un être, présupposé comme allant de soi et mis, cela va également de soi, entre parenthèses : à savoir, il est question de l'être-présent [*Dasein*] comme nôtre. »⁴⁴

Il est toujours question dans la psychologie de connaître le rapport personnel entre nous, entre la personne et ses semblables, que Freud a déplacé vers le rapport unilatéral du médecin au patient et puis au rapport impersonnel du théoricien et de l'objet de la science. « De cette façon, Freud parvient à un *savoir* énorme sur l'homme comme créature divisée, qui souffre, lutte, se voile et se dévoile, et il a servi et satisfait la science (naturelle) de l'homme comme nul autre avant lui ; et il sera, en ce domaine, difficile de le surpasser. »⁴⁵ Mais ce savoir demeure prisonnier de la science de la nature qui ne constitue nullement la totalité de l'expérience

⁴³ *Ibid.*, p.218

⁴⁴ *Ibid.*, p.225,226

⁴⁵ *Ibid.*, p.227

humaine, car il faudrait encore chercher le pourquoi de cet interminable effort pour la vérité scientifique.

Ainsi Binswanger revient-il à la question de soi. Le soi en tant que sujet de l'existence doit se situer au-delà des recherches scientifiques objectives, parce que c'est le mode d'être du chercheur qui constitue le sens de ces recherches. Certes la science de la nature a droit de soumettre tous les domaines de l'être à des explications faites de son propre point de vue, mais cela n'est encore qu'un mode d'être possible, car chaque modalité d'appréhender l'existence est « autonome » et constitue sa propre « forme de raison ». La raison naturaliste, morale, esthétique, historique ou religieuse, bien qu'aucune d'elles n'échappent à la critique par les autres formes de raison, il n'existe rien parmi elles qui soit capable de porter le jugement sur tous les domaines de l'existence humaine. Seule l'existence est l'unité des formes de raison qui assure la signification de toutes les formes de l'expérience en les reliant à l'expérience proprement humaine.

L'erreur de Freud pour Binswanger consiste donc en ce qu'il a réduit l'être de l'homme à un phénomène en soi insignifiant, c'est-à-dire à la pulsion, et c'est à partir de cette opération qu'il essaie de construire la signification de notre activité comme une illusion. Mais en réalité, l'homme ne cesse jamais de se positionner vis-à-vis du mécanisme qui le contraint et c'est pourquoi son obéissance au principe de plaisir doit être comprise en termes de l'existence. Si la vie de l'individu, n'étant jamais satisfaite de son propre état, et vise toujours au-delà d'elle-même, cela signifie donc que « l'homme, dans sa quotidienneté, *prend l'être-présent [Dasein] trop à la légère*, selon une manière tout à fait déterminée de *se-laisser-pousser*, qu'il *en prend trop à son aise avec l'être-présent*. »⁴⁶ Il s'agit d'une vie infantile, dépendante et irresponsable envers soi-même dont les névroses constituent une forme particulière chez Freud. Ce qui s'oppose à cette forme de vie inauthentique, c'est « la création dans la vérité [...] comme nous l'indique exemplairement la propre existence de Freud. »⁴⁷ Ici, Binswanger distingue donc les dispositions théoriques naturalistes de Freud et sa vie en tant que comportement existentiel qui l'a conduit à ces dispositions.

« Freud se dresse ainsi devant nous, dans son existence historique, comme l'homme paradigmatique de son siècle. En face de lui, nous apercevons l'autre extrême, le grand nombre, le trop grand nombre, où il a découvert et élaboré l'idée de l'*homo natura*, les

⁴⁶ *Ibid.*, p.235

⁴⁷ *Ibid.*, p.235

hommes improductifs et qui fuient la vérité, les hommes non rédimés et qui esquivent la souffrance, les hommes incapables de changement et qui ne sont pas libres, ceux qui sont entravés dans le souhait démesuré et ceux qui ont échoué face au destin qui ordonne la mesure : les névrosés et les fanatiques. »⁴⁸

En résumé, nous comprenons maintenant que Binswanger voit en 1920 le fondement de la pratique psychanalytique dans l'idée de la personnalité, c'est-à-dire dans l'idée du sujet malade en tant que constitutif de la maladie, ce qui est pour lui la découverte la plus importante de la psychanalyse, tandis qu'en 1936, il juge que la théorie psychanalytique s'enracine profondément dans la biologie, au point de réduire l'homme, la personnalité ou le sujet phénoménologique à un organisme passif et de détruire ainsi sa découverte originelle. Pour le dire autrement, nous constatons dans sa critique de la psychanalyse deux points cruciaux. Premièrement, l'importance anthropologique qu'il voit dans le contact immédiat avec la personne du malade qu'a découverte la psychanalyse freudienne. Cet aspect anthropologique, qui reconnaît le malade comme un sujet phénoménologique dont l'histoire vécue constitue la signification de la maladie mentale, fait figure d'archétype de sa propre pensée. Deuxièmement, en revanche, le refus de la constitution théorique de la psychanalyse qui cherche à expliquer l'unité de la vie du malade à partir d'un mécanisme biologique en soi insignifiant. Ces deux aspects constituent aux yeux de Binswanger une contradiction irrémédiable à l'intérieur du système de la psychanalyse, et c'est pourquoi il commence à éviter le langage psychanalytique. Il cherche ainsi un autre langage, une autre conception de l'homme qui lui permettrait d'élaborer la question de savoir en quoi consiste la signification de la maladie mentale, tout en conservant la personnalité du malade en tant que sujet. Et sa *Daseinsanalyse* ou analyse existentielle serait une nouvelle méthode de l'analyse qui tendrait non pas à expliquer, mais à comprendre la signification de la vie personnelle. En ce sens elle est une tentative de renouvellement de la psychanalyse qui remplacerait les constitutions psychanalytiques avec un nouveau langage, à savoir celui de l'ontologie heideggerienne, tout en partant de la même expérience analytique.

⁴⁸ Ibid., p.236

Chapitre II

La *Daseinsanalyse* psychiatrique

Même si notre recherche porte principalement sur la filiation interne entre Binswanger et Freud, il nous est néanmoins nécessaire d'établir quelques repères sur le trajet de la pensée binswangérienne vers la fondation de la *Daseinsanalyse*, méthode psychiatrique conçue à partir de la conception ontologique de l'homme de Heidegger, afin de mieux saisir les traces de son évolution par rapport à sa position critique sur la psychanalyse et aussi ce qui est en jeu dans l'introduction de cette nouvelle méthode en psychiatrie. Nous consacrons donc le présent chapitre à une clarification détaillée de l'entreprise binswangérienne visant à appliquer la conception heideggérienne de l'homme comme *Dasein* à la praxis psychiatrique.

Outre l'impasse psychiatrique : la nécessité de la conception ontologique

Dans *Importance et signification de l'analytique existentielle de Martin Heidegger pour l'accession de la psychiatrie à la compréhension d'elle-même*, texte paru en 1955, Binswanger s'interroge sur le statut de la psychiatrie en tant que science. Toute science a son fondement propre, mais ce qui constitue l'essence de ce fondement même ne peut pas se comprendre à l'intérieur du système qui est déjà impliqué dans celui-ci. Si la science, dont l'essence est en soi une question, a une validité universelle, elle ne la justifie qu'à travers l'effort de se comprendre elle-même en tant que ce qui constitue un champ de l'être en général. « La science dépend référentiellement de la philosophie justement dans la mesure et seulement dans la mesure où la propre compréhension d'une science à l'égard d'elle-même, en tant que substance d'une durée facticielle, ne peut comprendre son être que sur le plan *philosophique*, c'est-à-dire de la compréhension (*Verständnis*) de l'être en général. »⁴⁹

Le grand problème qui surgit nécessairement en psychiatrie est l'opposition inconciliable de deux conceptions de l'homme. Tandis que l'objet de la psychiatrie est « l'homme psychiquement malade » considéré comme un organisme troublé dans ses fonctions biologiques, ce qui constitue la morbidité dans la pratique psychiatrique se comprend par le fait que le malade nous est étranger, que son mode d'être se distingue du nôtre. La méthode usuelle de la psychiatrie est avant tout scientifique, c'est-à-dire qu'elle considère le malade comme un organisme et l'examine s'il est "intact" ou non dans ses fonctions organiques. Dans sa praxis, pourtant, le psychiatre doit chercher à s'entendre avec le patient et à partir de là, il arrive à se

⁴⁹ *Introduction à l'analyse existentielle*, p.250

rendre compte qu'il y a dans ses comportements quelque chose d'inaccessible, qui puisse seul constituer la « morbidité » du malade. La psychiatrie s'appuie donc d'un côté sur la conception organique et objective de l'homme, et de l'autre côté sur l'idée de la communauté anthropologique à laquelle le malade est incapable de participer en tant que « semblable ». L'apport de l'analytique existentielle ou analytique du *Dasein* (*Daseinsanalytik*) de Heidegger pour la psychiatrie réside précisément en ce qu'elle montre le moyen de surmonter cette double conception contradictoire : l'analytique existentielle part de la question de l'être en général qui se situe en deçà de l'impasse psychiatrique.

« Nous ne satisferons aux exigences de la situation que si, *derrière* les deux projets de compréhension ou les deux conceptions de la réalité, derrière celui de la nature et celui de la culture, nous nous reportons à la compréhension de l'être en tant que fonction fondamentale (transcendantale) et que si nous la *comprendons* d'une manière strictement *philosophique*, comme étant une fonction scientifique et même des modes préscientifiques ou "naïfs" de la cause et du fondement transcendants, dans leur force comme dans leur faiblesse.»⁵⁰

Pour Binswanger, la « fonction transcendantale » qui réunirait les deux conceptions de l'homme doit s'exprimer par le terme anthropologique de l'« *être de l'homme dans sa totalité* » qui est l'unité subjective transcendantale, irréductible à aucun territoire isolé de phénomènes « dans » l'homme. Et même si la psychiatrie tient en compte la singularité de l'âme en tant que tout de l'homme, elle ne la considère que comme « *étant donné (Vorhandenes)* » objectif et ainsi elle tend à la décrire par des concepts biologiques comme « vie ». « Ici apparaît l'exigence du retour à la (subjective) transcendance, à la présence en tant qu'être-dans-le-monde quand ce ne serait que par une considération permanente de sa transcendance objective. »⁵¹

L'importance première de l'analytique existentielle de Heidegger réside en ce qu'elle vise la totalité de l'être non pas comme un concept scientifique, mais comme une *compréhension* philosophique. La compréhension de l'être en tant que tel, interprétée ici par Binswanger comme la totalité de l'être de l'homme, se révèle en tant que *Dasein* (ici traduit en « présence ») qui se trouve d'emblée disposée affectivement (*befindlich-gestimmt*). L'être-dans-le-monde est cette structure du *Dasein* humain qui est toujours déjà liée à des rapports qu'il n'a pas choisis.

⁵⁰ *Ibid.*, p.252, 253

⁵¹ *Ibid.*, p.253

Ce fait d'être jeté dans le monde que Heidegger appelle dérélition (*Geworfenheit*) est le premier mode du *Dasein*.

« La présence, bien qu'elle soit essentiellement "en vue de soi-même" (*umwillen seiner*), n'a cependant pas elle-même posé le fondement de son être et, même "venu à la présence", il est et demeure, parce que *jeté*, tout "disposé affectivement" (*durchstimmt*) c'est-à-dire enlacé, étourdi, tout vibrant de l'étant dans sa totalité et c'est pour cette raison qu'il n'est pas libre non plus dans ses projets de monde.»⁵²

Dans la mesure où la dérélition relie immédiatement le *Dasein* au monde et par là même le jette dans un milieu concret en tant qu'étant, elle est à la fois transcendance et limitation, mais ce n'est que dans cette limitation que le *Dasein* maîtrise le monde. Ce qui assure le domaine scientifique de la psychiatrie, donc, ce n'est qu'une délimitation de la totalité de l'être. Cette finitude du *Dasein* agit sur elle en tant qu'« horizon transcendantal » qui lui permet de définir objectivement non seulement les caractères organiques du corps vécu, mais aussi la disposition et indisposition affectives que l'on juge morbides. Le problème psychophysique surgit lorsque le psychiatre prétend établir un lien entre le processus organique du corps et le fait psychique à l'intérieur de ce champ de l'être limité. Mais l'analytique existentielle de Heidegger rend possible une élaboration de la constitution fondamentale de l'être sans recourir à une idée prédéterminée venant de l'extérieur de la science, car l'ontologie heideggérienne sait que ce n'est qu'en tant qu'étant, et donc à partir de sa dérélition, que se fonde son pouvoir-être.

« Si la psychiatrie comprend comment et dans quelle mesure ses projets de monde, ses conceptions de la réalité – c'est d'ailleurs le cas dans toute science – n'ont qu'un caractère toujours provisoire, elle se cramponnera à ses concepts fondamentaux de manière moins rigide et travaillera plus facilement à son approfondissement et à son évolution. Cependant et d'après tout ce que nous avons exposé ici, il est évident que cette évolution ne peut se faire qu'à l'intérieur d'une recherche scientifique et de ses crises, par conséquent en s'appuyant sur l'exploitation des régions d'objets elles-mêmes.»⁵³

Il importe donc pour la psychiatrie de ne pas perdre de vue non seulement que sa difficulté du

⁵² *Ibid.*, p.254

⁵³ *Ibid.*, p.257

genre psychophysique est elle-même un projet de monde limité par rapport à la compréhension de l'être originaire de l'homme, mais aussi que c'est à partir de cette contradictoire que la psychiatrie peut constituer sa propre signification en tant que science.

Pour l'ontologie fondamentale, l'être en tant que tel est toujours « en vue de cet être soi-même ». Dans la mesure où il se trouve constamment dans un être-jeté en tant qu'étant, l'être « se projette lui-même vers un pouvoir être lui-même ». Cet être s'anticipant lui-même est le fait fondamental de l'analytique existentielle, si bien qu'au niveau de l'organisme il faut supposer également l'exigence de ce pouvoir-être-soi-même, ou du « je » au-delà de simples concepts du corps vécu, de l'âme, du psychique et du physique qui sont seulement « en vue de l'objet ».

« En conséquence, pour ce qui concerne la recherche scientifique, nous ne devons jamais comme biologiste et même comme physiologiste, considérer l'organisme en tant qu'objet naturel seulement mais nous devons toujours avoir devant les yeux qu'il doit son concept à la réduction de l'être-homme dans la science naturelle, à son être-corps vécu, etc. et en outre, à la réduction de l'être-corps vécu à un objet simplement donné "sans maître". »⁵⁴

Même l'idée de la fonction cérébrale à laquelle sont attribués d'habitude la mémoire et le souvenir ne saurait se comprendre qu'à partir de mon, ton, son cerveau qui *existe* déjà dans le monde. Cela signifie que le rapport psychophysique du cerveau et de la mémoire exige en tant qu'unité *ma présence* qui existe tantôt son être-corps, tantôt son être-âme. « Il s'agit plutôt, tant pour le souvenir que pour l'oubli, d'un retrait de la présence vers son être-corps vécu et pour le ressouvenir il s'agit d'un retour de l'emprisonnement dans le corps vécu, vers son « être-âme » ». ⁵⁵ C'est ce que Platon appelle *koinonia* ou communauté reliant le psychique et le physique. Binswanger se réfère à l'ouvrage de Paul Häberlin, *Der Mensch, eine philosophische Anthropologie*, où ce philosophe suisse distingue les névroses, maladies véritablement psychiques, et ce qu'on nomme d'habitude les « maladies de l'esprit » qui sont des troubles somatiques. D'après sa théorie, les névroses s'enracinent dans l'âme qui est « non une » en elle-même, tandis que dans les autres « maladies de l'esprit » c'est plutôt l'organisation du corps vécu qui est ébranlée. Mais du point de vue de l'analytique existentielle, il s'agit toujours du trouble de la *koinonia* qui se manifeste dans les deux cas.

⁵⁴ *Ibid.*, p.258

⁵⁵ *Ibid.*

« Dans le premier cas, celui de ce que l'on appelle névrose, l'âme ne peut diriger de façon unitaire sa fonction d'organisation du corps vécu, ce qui apparaît plus ou moins distinctement dans les suites somatiques de la névrose. Dans le cas de la "maladie de l'esprit" (conditionnée de façon somato-centrale), au contraire, l'âme, de son côté, souffre du trouble de l'organisme parce que celui-ci lui rend plus difficile la direction du corps vécu et, d'autre part (du côté réceptif), lui livre une image du monde altérée l'obligeant à réagir de façon anormale. Ainsi, dans les deux cas la relation normale entre corps et âme (*koinonia*) est troublée. »⁵⁶

Cependant, pour la psychiatrie, ce trouble de la *koinonia* ne doit pas être compris « à partir de l'existence *seulement* », car en tant que signe de la déréliction et de la finitude du *Dasein*, l'être malade est un mode du *Dasein* qui a sa propre signification. Comme le névrotique se comprend comme « celui qui se moque de ses limites », le non-névrotique n'est que celui qui accepte le manque de liberté absolue et son *Dasein* limité. C'est ainsi que s'ouvre la possibilité d'interpréter la névrose non pas comme un simple mode d'être négatif ou une aberration, mais comme une manifestation de la structure de son être-dans-le-monde.

Vers une recherche anthropologique : le principe théorique de la *Daseinsanalyse* psychiatrique

Sur la base de l'analytique existentielle de Heidegger que nous venons d'examiner sommairement, Binswanger annonce, dans *Sur la direction de recherche analytico-existentielle en psychiatrie*, que « Par analyse existentielle, nous entendons une recherche anthropologique, c'est-à-dire une recherche scientifique dirigée sur l'essence de l'être-homme. »⁵⁷ L'idée est donc de voir la maladie mentale comme constitutive de la structure de l'être-dans-le-monde, mais à la différence de l'ontologie heideggérienne qui entreprend la question de l'être en tant que tel, la *Daseinsanalyse* binswangérienne, tout en puisant ses ressources philosophiques dans cette dernière, concerne plutôt la phénoménologie anthropologique qui tend à décrire les formes et les structures particulières du *Dasein* humain. Autrement dit, la *Daseinsanalyse* opère sur le plan ontique (de l'être du patient) et non pas sur celui ontologique (de l'être en général). Cela ne veut pourtant pas dire qu'elle emprunte à l'ontologie heideggérienne seulement sa

⁵⁶ *Ibid.*, p.260

⁵⁷ *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, p.51

terminologie pour y arracher aussitôt sa dimension fondamentale, elle se tâche au contraire d'explorer le domaine particulier de la psychiatrie comme une région de l'ontologie fondamentale.⁵⁸

Binswanger explique que l'être-dans-le-monde équivaut à la transcendance. Le fait que le *Dasein* se trouve d'emblée dans le monde signifie qu'il se transcende lui-même en tant qu'étant vers le monde où il est déjà avec ses semblables. Cette unité du *Dasein* et du monde assurée par la transcendance permet de surmonter le « cancer dont souffre toute psychologie », à savoir l'opposition sujet-objet. Grâce à la conception du *Dasein* et de l'être-dans-le-monde, donc, l'état psychique d'autrui, qui était en soi inaccessible de l'extérieur dans la psychologie classique, s'est transformé en la structure de l'être-dans-le-monde qui est déjà impliquée dans les rapports intersubjectifs.

Sur cette base, la démarche de la *Daseinsanalyse* consiste à analyser l'histoire de la vie du patient en tant qu'elle constitue son être-dans-le-monde étant à présent préoccupé des manifestations dites pathologiques, dans le but de dégager la structure essentielle qui nécessite cette morbidité. Le but ici n'est pas d'esquisser un schéma nosologique à partir des comportements du malade, mais de *comprendre* ces comportements qui nous apparaissent étrangers. Binswanger souligne que la structure ainsi comprise a subi des *flexions* (*Abwandlungen*) fondamentales de l'être-dans-le-monde qui rendent impossible la transcendance et l'ouverture au monde.

« Dans cette mesure [...] nous disons : dans les maladies mentales nous apparaissent des flexions de la structure fondamentale ou essentielle et des *membres* structuraux de l'être-dans-le-monde comme transcendance. Cela fait partie des tâches de la psychiatrie d'étudier et d'établir avec une exactitude scientifique ces flexions. »⁵⁹

La question se pose alors : en quoi consistent-elles ces « flexions », si la maladie mentale n'est plus considérée comme aberration, et comment est-il possible de les décrire ? Il s'agit pour la *Daseinsanalyse* de mettre au jour « le mode de la spatialité et de la temporalité, de l'éclairage et de la coloration, de la consistance ou matérialité et de la mouvance du projet-de-

⁵⁸ D'après Dastur/Cabestan, Binswanger explique la position de ses études et la différence de son intérêt par rapport à l'ontologie de Heidegger dans la préface à son *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* : « [...] [Binswanger] reconnaît même que la manière dont il [*Être et temps*] dévoile le fondement caché de l'historicité du *Dasein* dans l'être pour la mort, à savoir la finitude de la temporalité, "est d'une conséquence et d'une démonstrativité admirables", à la hauteur duquel ne s'élève pas son propre propos « plus modeste, c'est-à-dire seulement anthropologique ». » Philippe Cabestan, Françoise Dastur, *Daseinsanalyse*, Vrin 2011, p.69

⁵⁹ *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, p.56

monde »⁶⁰ du *Dasein* du malade, et on ne saurait révéler la *signification* de toutes ces formes de l'exister que si l'on disposait d'un point d'ancrage, que Binswanger prétend saisir en tant que « norme ». « Or la structure de l'être-dans-le-monde n'est capable de donner un tel fil conducteur méthodologique que parce que nous avons en main, dans cette structure, une norme ; et ainsi, la possibilité d'établir avec une exactitude scientifique les déviations *de* cette norme. »⁶¹ Pour comprendre ce que signifie ici la « norme », il faut rappeler la notion de « direction de sens (*Bedeutungsrichtung*) » apparue déjà dans *Rêve et existence* de 1930. Dans cette œuvre, Binswanger explique que toute image spatiale ou temporelle qui apparaît dans nos expressions porte une signification en tant qu'elle constitue la direction que prend notre existence. L'expression d'une chute comme « je suis tombé des nues » que nous employons lorsque nous éprouvons une déception ou un effroi soudain ne désigne ni une chute purement corporelle, ni une analogie ou métaphore dérivant de celle-ci. L'image de la chute ne signifie rien d'autre que l'ébranlement du support dans le monde environnant qu'a subi notre existence entière. Dans cette expérience de déception, donc, la forme et le sens ont le même contenu de la direction qui va de haut en bas.⁶² Le caractère normatif de cette idée de la direction de sens apparaît dans *Trois formes manquées de la présence humaine* de 1956. Là, Binswanger analyse les comportements des malades psychotiques que l'on caractérise comme la « présomption », la « distorsion » et le « maniérisme ». Ces comportements se comprennent à partir de ce qu'il nomme « proportion anthropologique » qui désigne l'équilibre entre les directions de sens chez le *Dasein*. Un rapport « réussi » de sens s'établit lorsque l'étendu et la hauteur de l'homme se trouve en harmonie, mais là où le *Dasein* veut s'élever à une hauteur qui dépasse l'horizon de son expérience et de sa compréhension, survient un « échec » de la proportion anthropologique. Comme chez le personnage d'Ibsen, le bâtisseur Solness, « qui construit plus haut qu'il ne peut monter »⁶³, le manque de la proportion peut apparaître comme un mode d'être présomptueux. On voit donc le caractère normatif de cette idée de la proportion à partir de laquelle le sens qu'exprime le *Dasein* à travers ses mouvements ambiants se trouve en équilibre.

Cette norme anthropologique ne doit cependant pas être comprise comme un simple substitut des catégories nosologiques de la psychiatrie qui ne servent qu'à réduire la multiplicité

⁶⁰ *Ibid.*, p.65, 66

⁶¹ *Ibid.*, p.66

⁶² « En un tel instant, notre existence est effectivement lésée, arrachée au soutien qu'elle trouve dans le monde et rejetée vers elle-même. Jusqu'à ce que nous trouvions un nouveau point d'appui ferme dans le monde, notre *Dasein* tout entier se voit orienté dans la direction de sens du chancellement, de l'affaissement, de la chute. Si nous nommons forme cette direction de sens et contenu l'effroi soudain, nous voyons ainsi que tous deux ne font encore ici qu'un. » *Rêve et existence*, Vrin 2012 p.36

⁶³ *Trois formes manquées de la présence humaine*, Le cercle herméneutique, 2002, p.25

des expressions morbides à la faiblesse de telle ou telle fonction physique ou psychique, car la structure modifiée de l'être-dans-le-monde du malade constitue elle aussi une norme qui lui est propre. « À notre propre étonnement, il est apparu que ces déviations, aussi dans les psychoses que nous avons étudiées jusqu'à présent, ne doivent nullement être comprise de façon seulement négative, à savoir comme contraires à la norme, mais qu'elles correspondent pour leur part à une nouvelle norme, à une nouvelle *forme* de l'être-dans-le-monde. »⁶⁴ Les comportements d'un malade maniaque, par exemple, peuvent être compris à partir de son « monde maniaque », c'est-à-dire à partir d'un projet de monde déterminé que l'on caractérise comme maniaque et qui est empreint dans tout aspect de sa vie. En ce sens, les malades mentaux vivent littéralement « dans d'autres mondes ».

Or, c'est à partir des expressions verbales du malade que la *Daseinsanalyse* tend à dégager ce projet de monde. Si les phénomènes du langage constitue le matériel principale de la *Daseinsanalyse*, c'est parce qu'il est le domaine où « se "consolident" et s'articulent, en fait, nos projets-de-monde ; et c'est en lui, par conséquent, qu'ils se laissent aussi établir et communiquer. »⁶⁵ Sa méthode consiste ainsi à laisser le patient s'exprimer sur soi, selon des idées et des images qui lui viennent spontanément à l'esprit. À travers ses interprétations du langage et de la parole, la *Daseinsanalyse* montre que dans tous les annonces linguistiques – description de soi, rêves, lettres, notices de journal – se manifestent toujours le même projet de monde et rien n'est laissé au hasard.

Sa visée se distingue pourtant de celle de la psychanalyse qui renvoie la signification de l'histoire de la vie intérieure du patient au contenu bio-historique, car la *Daseinsanalyse* garde la singularité du contenu manifeste des expressions qui porte un sens particulier dans l'histoire de la vie du patient. En d'autres termes, la *Daseinsanalyse* interprète les expressions du malade comme le contenu immédiat de son monde. « Ce qui doit captiver notre attention dans l'analyse existentielle, c'est bien plus le contenu des expressions et des annonces linguistiques en allusions aux projets-de-monde, singuliers ou pluriels, dans lesquels vit ou a vécu celui qui parle ; en un mot : c'est le contenu de monde qui doit nous captiver. »⁶⁶ Binswanger explique cette différence du plan sur lequel s'opèrent la psychanalyse et la *Daseinsanalyse* par sa propre expérience psychanalytique de l'« analyse du talon ». Il s'agit d'une jeune fille qui a éprouvé une angoisse inexplicable dans son enfance lorsqu'elle avait eu le talon de sa chaussure coincé dans le patin. Elle avait désormais l'effroi violent à l'égard de toute référence au détachement

⁶⁴ *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, p.66

⁶⁵ *Ibid.*, p.65

⁶⁶ *Ibid.*, p.67

du talon. Le traitement psychanalytique a conclu que le sens caché de cette angoisse pour le talon détaché provenait des fantasmes de naissance (au sens d'être né aussi bien qu'au sens de donner à naissance de son propre enfant), ce qui explique bien la relation pathogène entre l'événement d'enfance et l'angoisse continue du présent. Cependant, il reste pour la *Daseinsanalyse* à savoir pourquoi cette relation a fait surgir l'angoisse chez *cette personne-là*, car un événement aussi banal que la naissance n'amène pas nécessairement à une phobie hystérique, et cela même lorsqu'il se rapporte à la perte du talon. La psychanalyse freudienne laisse de côté cette question en disant qu'il s'agit de la constitution ou de la disposition de chacun qui détermine la conséquence. La *Daseinsanalyse* cherche alors à éclairer ce qu'est la disposition « dans son aspect anthropologique » en remontant « derrière » les fantasmes, c'est-à-dire qu'elle analyse le projet de monde du malade qui rend possible les relations pathogènes, et elle constate à travers son analyse une « formidable restriction, simplification et évacuation du contenu du monde »⁶⁷ que subit la continuité de l'être-dans-le-monde chez le malade. De cette restriction du monde résulte la prédominance d'une catégorie déterminée sur tous les autres domaines de l'existence, si bien que le projet de monde chez le malade perd son autonomie originaire. Cette catégorie déterminée commence ainsi à apparaître dans son projet de monde comme une surpuissance anonyme, comme le destin. Il s'ensuit que le *Dasein* du malade ne peut plus assumer son propre être comme sien, et son être soi-même devient impossible. C'est cet « échec » du *Dasein* que Binswanger appelle « mondéisation » (*Verweltlichung*) dans ses études sur la schizophrénie qui caractérise la structure fléchie de l'être-dans-le-monde du malade, et c'est dans l'analyse sur cette structure, en tant que « norme » propre au malade, que réside la tâche de la *Daseinsanalyse* binswangérienne.

Nous comprenons donc que la visée principale de la *Daseinsanalyse* binswangérienne tient à une compréhension positive de la signification de la maladie mentale, et qu'elle l'accomplit à partir de l'analyse de l'histoire de la vie du patient. Ce qu'il faut noter, cependant, c'est que Binswanger considère l'être-dans-le-monde comme la structure enfermée dans les rapports du soi et du monde, où on ne connaît autrui que par le biais des rapports du souci.

« Mais auparavant, je dois encore mentionner que j'ai moi-même exercé une critique, et une critique positive, sur la doctrine heideggérienne de l'époque dans la mesure où, à l'être-dans-le-monde comme être de l'être-présent per-volition de moi-même, aussi désigné par Heidegger, vous le savez, comme préoccuper ou *souci*, j'ai opposé l'être-au-

⁶⁷ *Ibid.*, p.69, 70

delà-du-monde comme être de l'être-présent per-volition de nous, désigné par moi comme *amour*. »⁶⁸

Pour Binswanger, il faut encore dépasser le monde solipsiste pour atteindre « l'être-par-delà-le-monde (*Über-der-Welt-hinaus-sein*) » qui est le lieu de l'amour où le *Dasein* existe avec les autres en tant que « nous », et c'est seulement à partir de cette « nostrité (*Wirheit*) » de l'amour que l'on peut parler des flexions de l'être-dans-le-monde chez le malade. On voit bien ici le redoublement du point de vue chez Binswanger. Au niveau de l'être-dans-le-monde, la maladie mentale est considérée comme constituante de sa structure propre au malade dont il est possible d'évaluer positivement la signification, tandis qu'au niveau de l'être-par-delà-le-monde, cette structure même est toujours une déviation non pas d'une norme quelconque, qu'elle soit biologique ou sociale, mais de l'appartenance à « nous » en tant que membre. Cet arrière-plan anthropologique de la *Daseinsanalyse* qui, dans sa pratique, est centrée sur l'analyse au niveau de l'être-dans-le-monde du malade, va être en proie à la critique sévère de Médard Boss, comme nous le verrons dans le chapitre qui suit.

Application pratique : le cas Lola Voss

Nous avons jusque-là clarifié le principe théorique et méthodologique de la *Daseinsanalyse*. Nous examinerons maintenant ses démarches pratiques dans le cas de Lola Voss, l'une des patientes analysées par Binswanger dans ses études sur la schizophrénie, publiées sous le titre de *Schizophrénie*. Lola Voss est née en 1900 et avait 24 ans lorsqu'elle est hospitalisée à Bellevue, la clinique psychiatrique de Binswanger à Kreuzlingen où elle séjourne du 31 juillet 1924 jusqu'au 7 octobre 1925. Elle maintient la correspondance avec Binswanger une fois sortie de la clinique jusqu'en 1930. Lola Voss est un cas exemplaire de ce qu'il nomme la « mondéisation », le rétrécissement de l'être-dans-le-monde qui contraint le *Dasein* à s'enfuir devant sa propre existence.

Le centre de motivation autour duquel gravitait la vie de Lola, c'est l'angoisse. La première apparition de ses états d'angoisse remonte à l'âge de 12 ans, lorsqu'elle attrapa un typhus très sévère. Elle trouva alors sa maison « trop peu sûre » et voulait aller chez sa grand-mère. Ce sentiment du manque de sécurité contre lequel elle doit chercher à se protéger va réapparaître à l'âge adulte, mais avec un trait particulier : une superstition obsessionnelle. À 23 ans, après que l'ajournement de son mariage avec un médecin espagnol, dont elle tomba

⁶⁸ *Ibid.*, p.57

amoureuse au point qu'elle disait contre l'attitude négative de son père qu' « ou bien elle se marierait, ou bien elle entrerait au couvent », elle commença à prendre des habitudes superstitieuses.

« Elle cherchait des trèfles à quatre feuilles et faisait montre d'une insurmontable *répulsion* pour tous les objets possibles, surtout les *parapluies* et les *bottes en caoutchouc*, comme si ceux-ci lui portaient malheur. Quand, dans un hôtel, elle reçut une femme de chambre *bossue*, elle partit aussitôt. En revanche, les *bosses des hommes* lui portaient chance ; elle tentait même de les toucher. »⁶⁹

D'après ce qu'elle exprime lors de son séjour à la clinique, de diverses idées superstitieuses qu'elle a conçues sont motivées par la puissance angoissante menaçant la sécurité de son existence. Durant la période à Bellevue (1925-26), Binswanger constata que ses comportements superstitieux qui devenaient de plus en plus obsessionnels étaient sa manière de se mettre à l'abri de l'horreur imprévisible. « Lorsque Lola pénètre l'institution, elle est déjà pleinement assujettie au délire de superstition ou à la superstition délirante que "*quelque chose de terrible*" pourrait lui arriver, contre quoi elle croit devoir se protéger ou se couvrir par des *pratiques superstitieuses*. »⁷⁰

Binswanger explique que la superstition en général est « une expression de l'angoisse devant la puissance démonique du destin » et le fait qu'elle permet à l'homme superstitieux de regarder le destin comme quelque chose que l'on peut « adjurer » trahit en même temps sa dépendance à la puissance mystérieuse du destin qui agit selon des principes fondamentalement autres que les nôtres. Les supports superstitieux auxquels doit recourir le *Dasein* de Lola proviennent donc de la prédominance de l'angoisse chez elle. Pour citer l'image de Binswanger : « le *Dasein* de Lola équivaut à une marche sur un lac couvert d'une mince croûte de glace : elle sait que la glace peut rompre à chaque pas et, désespérée, se raccroche à chaque brin de paille qui se présente à elle.⁷¹ » En d'autres termes, elle est incapable de « se tenir avec les deux pieds sur terre ». Mais tandis qu'il paraît impossible de rendre compréhensible une telle faiblesse fondamentale de l'existence si l'on part du *Dasein* chez qui il n'est besoin d'aucun soutien extérieur, la *Daseinsanalyse*, au lieu de l' « expliquer » par une dégradation psychique, tend à « comprendre » la structure même de son existence à l'intérieur de laquelle

⁶⁹ *Le cas Lola Voss*, Presses universitaires de France 2012, p.20

⁷⁰ *Ibid.*, p.47

⁷¹ *Ibid.*, p.48, 49

cette faiblesse signifie quelque chose.

De ce point de vue, ce qui caractérise la « faiblesse » existentielle de Lola, d'après Binswanger, c'est l'abandon du soi à une surpuissance extérieure, étrange et terrible. Les pratiques superstitieuses de Lola s'efforçaient d'établir une sorte d'intimité avec cet Effroyable pour atténuer sa force. Elle chercha ainsi des sens cachés dans tout ce qu'elle rencontre dans l'espoir d'en déchiffrer la logique conformément à laquelle aurait agi la puissance anonyme qui la hantait. Dans le passage suivant on voit que cette tentative de déchiffrement prend la forme d'un « jeu des mots »

« Exposé, avec beaucoup de résistances et un rire gêné, qu'entre autres aussi les cannes pour la marche avec un embout en gomme ont pour elle une signification. Elle se détourne toujours si elle rencontre dans la rue un homme avec une telle canne, car elle y lit la chose suivante : "canne de marche" en espagnol, se dit : "bastón", le "on" inversé donne *no*, gomme en espagnol se dit "goma", dont la syllabe initiale donne l'anglais *go*, ensemble *no go*, tourner bride et ne pas poursuivre sa route. Si elle est intérieurement très angoissée et voit que quelqu'un appuie son visage sur sa main, cela la calme (Pourquoi ?). "Main" en espagnol = "mano", la deuxième syllabe est *no*, "visage") = "cara", prononcé en anglais "care" = souci, d'où "no care" = "aucune raison de te faire du souci", "no cuidado" (en espagnol, "ne sois pas soucieuse"). Chaque mot qui, en espagnol ou en allemand, commence avec *car*, comme *cara*, *carta*, *Kartoffel*, et qui est en même temps lié à quelque chose qui signifie "non", porte chance. Tout ce qui contient les syllabes *si* ou *ja* (oui), signifie la réponse affirmative à une question intérieure, par exemple "nariz" (nez), *naris* (is inversé) = *si*), ou encore les mots "ore-ja" (oreille), "silla" (chaise). "Au-ge" (œil) veut aussi bien dire "geh" (va), "go-ld" (or) veut dire "go", etc. »⁷²

Ainsi, Lola conçut un « réseau de causes » langagier à partir duquel émergent les signes du destin invisible. Ce réseau est motivé par les rapports de l'« infection », c'est-à-dire qu'il se construit à partir du contact ou de la simple proximité spatiale avec des choses ou des personnes appréhendées comme tabou. Le parapluie par exemple, qui se dit en allemand *Schirm* – qui comporte donc *si* – constitue un objet de superstition qui a déclenché une série de rapports infectants. Lorsque son père acheta un nouveau parapluie, elle rencontra une femme bossue, qui était aussi pour elle un symbole superstitieux qui portait malheur, et la malchance déglagée

⁷² *Ibid.*, p.24, 25

de la bossue passa au parapluie, car « à travers la signification *si* la malchance était affirmée ». ⁷³ Elle évitait alors tout contact avec ce parapluie et également avec sa mère qui le portait. Ensuite, cette malchance passa encore à un autre objet : l'infirmière qui s'appelle Emmi. Lola se plaignit d'une infirmière qui aurait eu un parapluie semblable à celui que son père aurait acheté et tous les endroits où elle posait ce parapluie deviendraient la source de son angoisse. Et tout comme le parapluie, l'infirmière en question apparaissait pour Lola comme le porteur de quelque chose de terrible qui « infectait » tout ce qu'elle toucha, si bien que Lola ne supportait pas le moindre contact avec elle. Elle exprime son angoisse de la manière suivante :

« La plus grande angoisse, qui ne me laisse pas, est qu' "elle" pourrait aussi venir par ici seulement en passant même quand je ne l'aurais pas vue, le seul fait d'y penser me fait complètement désespérer, je crois que si elle pénètre la maison, elle apporterait le plus grand malheur, là où elle est entrée "elle" laisse le malheur et je ne peux rien changer pour moi à ces pensées. Et je vois que c'est très dur et je pense que ce serait mieux à partir de maintenant de m'en aller avant que quelque chose comme ça puisse se passer. » ⁷⁴

Binswanger affirme que tout cela désigne l'état où se trouve le *Dasein* de Lola : la simplification et l'appauvrissement de l'être-dans-le-monde. La complexité des rapports originaires du *Dasein* humain se réduit ici à un projet déterminé de monde, c'est-à-dire au réseau de signes, construit seulement par des traits accidentels des choses comme leurs appellations verbales et leurs constellations spatiales et temporelles.

« Ce ne sont pas les « quatre pigeons » qui apportent leur chance, c'est le mot "cuatro" à partir duquel elle peut lire, sur le fondement des lettres contenues en lui "c a r t" (*carta* =lettre), qu'elle va recevoir une lettre de son fiancé. Ce ne sont pas les bâtons de marche avec des embouts de gomme qui l'effraient, mais les syllabes *no* (lecture inversée de baston =bâton) et de *go-ma* (gomme), qu'elle lit comme *no go* (s'en retourner ou ne pas poursuivre). Dans de tels "signes" elle lit qu'elle "doit être prudente"; car "je ne sais pas ce qui peut arriver". ⁷⁵ »

⁷³ *Ibid.*, p.25

⁷⁴ *Ibid.*, p.28

⁷⁵ *Ibid.*, p.57. Cette dernière phrase concerne l'expression de Lola lorsqu'elle parle de son angoisse à l'égard de l'infirmière : « Je sens une telle tristesse en moi et je ne sais si c'est que quelque chose d'encore plus grave pourrait m'arriver et c'est pourquoi je n'ai aucun repos et voudrais que vous me disiez, s'il vous plaît, si ça pourrait venir d' "elle", je ne puis pas l'exprimer par écrit, car je *vois* sans arrêt dans les signes que *je dois être prudente* et d'autant plus que *je ne sais pas ce qui peut advenir...* » p.31

C'est cette chute dans une structure rétrécie du monde que Binswanger nomme mondéisation (*Verweltlichung*).

« Et certes, il s'agit ici d'une mutation de la spatialité issue de l'*histoire* de la vie en *espace* (mondain) et en ses possibilités de direction de la *proximité* et du *lointain*. Dans l' "espace du monde" doit se dérouler ce qu'il n'est plus possible de configurer d'un point de vue existentiel-historial. L'existence échappe du même coup à sa mission véritable et à son sens propre, mais elle n'échappe pas pour autant de la sorte, à l'*angoisse*. Ce qu'elle gagne avec la mondéisation, le transfert de sa propre responsabilité et de la faute sur un destin "extérieur", elle le paie avec la perte de sa liberté et sa mise en tension contraignante dans le lacs des circonstances extérieures et des événements. »⁷⁶

Après la sortie de la clinique sur la demande de sa tante en août 1925, Lola emménagea à Paris, tout en maintenant la communication avec Binswanger jusqu'au début de l'année 1930. Mais l'angoisse continuait à la hanter et au début de l'année 1926, elle alla dans un sanatorium où sa condition s'aggrava au point qu'elle avait des hallucinations et des idées de persécution. Ainsi, ce qui était d'abord une surpuissance anonyme, qui ensuite s'est incarnée en partie dans la figure de l'infirmière en tant que médiateur de l'Effroyable, s'exprimait maintenant sous la forme d' « ennemis ».

« Hélas, je ne vous ai pas écrit plus tôt ni ne vous ai raconté le genre de *gens terribles qui étaient derrière moi et racontaient tout le mal possible à mon sujet*, je savais qu'ils venaient dans ma chambre et en dehors de ma chambre s'intéressaient à moi avec curiosité [*mich neugierten*]. [...] Je vous écris seulement ainsi pour expliquer tout ce que j'ai enduré et *sans parler* sur une aussi longue durée, parce qu'ils *espionnent* et *pensent à mal agir* à cause de quoi je dois être très prudente. »⁷⁷

Lola est privée de la superstition qui servait auparavant à atténuer l'angoisse, maintenant que la puissance opprimante a pris la forme des gens malveillants qui fomentent des conspirations contre elle, ou des « crimes » comme elle les mentionne dans sa lettre plusieurs fois, contre

⁷⁶ *Ibid.*, p. 60

⁷⁷ *Ibid.*, p.37

lesquels elle ne peut plus rien faire qu' « être prudente ». Binswanger souligne qu'il s'agit toujours d'une façon de tomber dans la mondéisation, car ici, les « crimes », les meurtres des « gens horribles » ne sont pas seulement adressés à Lola, mais aussi à tous les innocents, le monde entier est ainsi devenu la « scène » où tout le monde est soit l'agresseur, soit la victime des crimes qui se déroulent sans fin. Ici, la flexion de la structure de l'être-dans-le-monde se fait de telle sorte qu'elle ne soit plus responsable de sa propre existence.

« De sorte que la scène de la vie est devenue drame, tragédie. Lola est devenue un outil sans volonté de l'action scénique, qui "doit" dire ce que les ennemis lui font dire (et ainsi "diriger" leur crime) ; certes elle est encore un "instrument de succès" qui doit restituer le discours ou la pensée qu'on lui inculque. Mais elle n'est pas seulement un outil sans volonté, elle est aussi un outil innocent : à partir de la *faute* existentielle a été généré un être-tenu-pour-coupable : "On" pense du mal d'elle ! »⁷⁸

La structure de l'être-dans-le-monde chez Lola Voss se caractérise ainsi par un appauvrissement du projet de monde, qui est à son tour motivé par l'angoisse interminable provenant de la « faiblesse » existentielle. Dans le cas de Lola, elle ne pouvait supporter le poids de son existence que dans la mesure où elle vivait dans un domaine extrêmement rétréci où son soi était déterminé à partir d'une puissance autre que la sienne. Binswanger dit que le mode d'être de son *Dasein*, certes inauthentique, se distingue pourtant de l'être-jeté dans la quotidienneté de l'On.

« Mais comme l'être-jeté appartient au *Dasein*, nous pouvons concevoir la "puissance étrangère" même si elle est étrangère à *soi* comme non étrangère au *Dasein*, comme se tenant au-dehors ou au-dessus du *Dasein* ! Elle signifie la tentation et la possible *apaisement*, l'*extranéation* et la *suggestibilité* [*Verfangenheit*] du *Dasein*. Mais abstraction faite de la pleine identification du *Dasein* dans l'être-jeté, celui-ci comme tel se distingue dans notre cas complètement de l'être-jeté au sens de l'être-échu [*Verfallenheit*] quotidien, de l'être-échu à la quotidienneté du On et de l'engourdissement par lui [...] Ici, le *Dasein* est emporté de-ci de-là d'une tout autre manière que dans l'être-On. Il ne s'en va pas dans un bavardage public, dans la curiosité et la duplicité de la simple opinion. Certes, il y va aussi, pour lui, d'un apaisement, mais pas de l'apaisement supposé dans l'absence de sol

⁷⁸ *Ibid.*, p.71

du On, mais de l'apaisement supposé dans l'absence de soi du pactiser avec le destin. Les autres ne jouent pas ici un rôle décisif comme dans l'être-On, le rôle décisif, c'est un ça surpuissant, étrange, redoutable qui le joue ».⁷⁹

Si, en dégageant la logique interne de l'être-dans-le-monde opprimé chez Lola – logique qui est en soi parfaitement compréhensible – Binswanger caractérise ce réseau de significations propres à la malade toujours comme une « flexion » et une « faiblesse de l'existence », c'est parce que cette structure ne laisse plus au *Dasein* aucune possibilité de l'ouverture : Lola n'existe plus son « là ». Au moment où elle s'est retirée du monde commun et ne faisait plus partie de nous, elle a abandonné aussi son être-soi.

« Car là où le *Dasein* ne se tempore ni ne se spatiale plus, là où il n'ipse plus ni ne communique plus avec les autres, il n'est plus là non plus [...] Ouverture est certes seulement l'expression synthétique pour dire : temporalisation, spatialisation, ipséisation, etc. C'est aussi la raison pour laquelle nous ne voyons plus dans l'autiste schizophrène intégral un des nôtres, mais un automate, non plus un semblable que nous tiendrions pour responsable de son comportement à notre égard, et dont nous attendons principalement une réponse "qui fait pleinement sens", mais un simple être vivant irresponsable, et surtout pas "répondant" ».⁸⁰

De là, nous comprenons bien que Binswanger envisage avec son idée de l'être-par-delà-le-monde la sphère de l'humanité à laquelle le schizophrène est sur le point de ne plus appartenir. Même si l'autiste schizophrénique est encore capable de constituer son être-dans-le-monde, sa signification ne nous concerne plus. Du point de vue de la nostrité, donc, il manque chez le malade la condition essentielle pour être un soi humain. Il s'ensuit que son projet de monde ne peut être que l'expression d'un « échec » d'être soi-même.

Résumons ce que nous avons appris à travers ce chapitre. Binswanger a apporté une modification au concept de l'être-dans-le-monde heideggérien : l'être-dans-le-monde peut manquer chez le malade. Le monde pour Binswanger est vers ce quoi le sujet se transcende lui-même, et la flexion de la structure qu'éprouve l'être-dans-le-monde du malade rend impossible

⁷⁹ *Ibid.*, p.50

⁸⁰ *Ibid.*, p.46, 47

la transcendance. Mais l'interprétation de la *Daseinsanalyse* nous apprend que cette impossibilité du *Dasein* d'être dans le monde et d'être soi-même, enfin d'être avec les autres en tant qu'ouverture, est néanmoins une façon d'être-dans-le-monde, car dans cet être-impossible la *Daseinsanalyse* cherche encore une signification qui lui est propre. C'est pourquoi le sens même de l'existence est caractérisé par un échec chez le malade : il s'agit d'un échec, qui est quand même une communication d'échec.

La question se pose : l'introduction de la dimension de l'amour n'a-t-elle pas pour effet d'absolutiser la maladie mentale ? Certes, à travers la *Daseinsanalyse*, on peut comprendre comment les comportements du malade servent à exprimer son être. Mais son être même est pour ainsi dire condamné à l'échec permanent, car la perte de l'appartenance à l'humanité chez lui est déjà présupposée et la *Daseinsanalyse* ne saurait comprendre l'existence du malade que comme l'expression de son impossibilité. En un mot : Binswanger a-t-il renoncé complètement à la possibilité de la psychothérapie ? Ce qui est le point cardinal de la critique de Médard Boss que nous traiterons dans le chapitre suivant.

Chapitre III

Critique de Boss : une « mécompréhension » de Binswanger

Psychanalyse et analytique du Dasein (Psychoanalyse und Daseinsanalytik) de Médard Boss est une tentative de mettre en parallèle l'analytique existentielle (*Daseinsanalytik*) de Martin Heidegger et la psychanalyse freudienne, dans le but de découvrir une compréhension fondamentale de l'homme comme *Dasein*, en tant que ce qui motive la praxis psychanalytique, même si Freud n'a jamais réussi, aux yeux de Boss, à élaborer adéquatement le sens de sa propre pratique au niveau théorique. L'objectif de Boss est d'assurer la pratique psychiatrique dirigée vers une cure de la maladie mentale, en s'appuyant sur le double axe de la psychanalyse freudienne et de l'ontologie heideggérienne. Ayant lu *Être et temps* pendant qu'il était médecin de l'armée suisse lors de la seconde guerre mondiale, Boss écrivit une lettre à Heidegger en 1947, à laquelle ce dernier répondit en 1949, et à partir de là ils se sont liés d'amitié jusqu'à la mort de ce dernier. Tout comme Binswanger, Boss prend l'analytique existentielle de Heidegger pour son point de départ, et la manière dont il adopte l'ontologie heideggérienne reste toujours rigoureusement fidèle au philosophe. À ses yeux, la « *Daseisanalyse* psychiatrique » de Binswanger - mise entre guillemets par Boss – s'appuie sur une interprétation erronée de l'idée fondamentale de la philosophie de Heidegger. À la thèse de la « *Daseinsanalyse* psychiatrique », donc, il oppose décidément l'intention originaire de Heidegger – ce qui n'était certes pas tout à fait évidente dans ses premiers travaux auxquels avait accès Binswanger lorsqu'il entreprit son travail de l'application. Dû à cette précocité sa *Daseinsanalyse* « n'était toutefois pas encore en mesure de saisir et de comprendre immédiatement la radicalité de la pensée de Heidegger dans toute sa profondeur et son authentique nouveauté. »⁸¹ Ce qui est bien étonnant, c'est que face à cette critique, Binswanger lui-même a reconnu sa « mécompréhension de genre anthropologique » dans la préface à la troisième édition de son *Grundformen* en 1962.⁸²

Toutefois, si l'on examine les arguments de Boss de plus près, sa conception de la psychiatrie fondée sur l'analytique existentielle s'avérera à bien des égards similaire à celle de Binswanger. Comme nous venons de le constater, le parcours philosophique de Binswanger part d'un côté de la découverte psychanalytique que la maladie mentale a une signification propre au sujet malade, et il cherche de l'autre côté la manière véritablement adéquate de l'élaborer non pas dans l'organicité de l'homme, mais dans le fait même d'être homme. De

⁸¹ *Psychanalyse et analytique du Dasein*, Vrin 2007, p.79

⁸² Cabestin/Dastur, *Daseinsanalyse*, p.68

même, le projet de Boss consiste à réinterpréter ontologiquement la trouvaille psychanalytique dont Freud comprenait parfaitement l'essence dans sa praxis, mais que sa théorie n'a fait que masquer. Leur opposition semble tenir seulement aux manières dont ils élaborent l'idée du « fait fondamental de l'être homme » de la philosophie heideggérienne, et le point décisif de ce débat semble plutôt résider dans le fait que Heidegger lui-même a clairement condamné, dans les séminaires de Zollikon organisés par Boss pendant les années 1959-1967, la *Daseinsanalyse* psychiatrique de Binswanger comme « une compréhension complètement fautive » de son ontologie fondamentale. Quoi qu'il en soit, si nous examinons ce débat de près, ce n'est aucunement pour déterminer « qui a raison ». Cette critique de Boss, qui représente une interprétation fidèle de son ami-maître, nous intéresse parce que nous pensons qu'il nous permet d'entrevoir sur quel point l'intérêt anthropologique de Binswanger va à l'encontre de la conception rigoureusement ontologique de l'homme. En outre, Boss pose la question de la possibilité de la psychothérapie qui nous paraît cruciale pour s'interroger sur ce qui est véritablement en jeu dans la thèse anthropologique de Binswanger.

Une observation sur le fondement de la psychanalyse : l'abîme entre la praxis et la théorie

Psychanalyse et analytique du Dasein commence par remonter jusqu'à la naissance de la psychanalyse afin de constater sa motivation originaire. La première démarche qui marque la naissance de la psychanalyse est *L'étude sur l'hystérie* de 1895 où Freud, avec son collègue Breuer, découvre que des symptômes hystériques disparaissent lorsque le malade réussit à verbaliser les fantasmes qui le troublent. Au début, leur méthode consistait à pousser le patient à s'exprimer sous l'influence hypnotique, que Breuer appelait *catharsis*, mais Freud remplace aussitôt l'hypnose, qui est trop dépendant du rapport personnel entre le médecin et le patient, avec la méthode des « associations libres » qui consiste à laisser le patient raconter ce qui lui vient à l'esprit spontanément, tout en interdisant la réflexion sur la signification ou l'importance des idées venues. Ces idées spontanées constituent les « matériaux » dont le médecin doit alors interpréter le sens caché, lié aux manifestations névrotiques. L'application de cette méthode transforma les rapports du médecin et du patient si radicalement que Freud conçut la nouvelle appellation de « psychanalyse » pour cette technique.

Mais le traitement psychanalytique rencontra de nombreuses difficultés singulières. Freud surestimait par exemple le savoir du patient au niveau de la conscience, car le souvenir lié aux

troubles psychiques n'est pas simplement oublié, mais *refoulé*, c'est-à-dire qu'il y a une résistance interne chez le malade qui refuse de prendre conscience de certains événements de sa vie. Désormais, le travail de la psychanalyse consiste à lutter contre ces résistances internes. Et cette notion de résistance ouvre en même temps la voie d'interpréter des souvenirs traumatisants non pas comme des événements du passé, mais comme le pouvoir actuel dont les symptômes sont la manifestation qui répète ce qui est refoulé sous la forme de gestes corporels ou d'expressions verbales. « L'être malade est alors, fragment par fragment, replacé dans l'horizon de la cure et tandis que le malade vit comme quelque chose d'actuel son être malade, c'est sur celui-ci que l'analyste devrait opérer le travail thérapeutique. »⁸³

Au cours de ce processus de l'analyse des résistances, Freud découvre qu'une relation affective entre l'analyste et l'analysant surgit nécessairement. Ce phénomène qu'il nomme le transfert ou l'amour de transfert constitue la forme de résistance la plus difficile à surmonter, mais en même temps c'est sur la maîtrise de cette relation que repose la possibilité de la cure.

Ainsi, la psychanalyse se définit comme la recherche sur la résistance et le transfert, qui constituent « les piliers fondamentaux » de sa praxis. « À tel point qu'il est prêt à reconnaître expressément le droit à toute recherche "qui accepte ces deux faits et qui les prend pour point de départ de son travail", de pouvoir s'appeler psychanalyste. »⁸⁴

À cette base indispensable, Freud introduit de nombreuses règles techniques qui visent à rendre sensibles des phénomènes fondamentaux que l'analyste rencontre au cours de sa pratique. Mais la technique elle-même est « extrêmement simple » puisque tout ce que peut et doit faire l'analyste n'est que de se concentrer sur la parole du patient qui découle des libres associations. Il lui faut rester tout le temps calme et sans effort, et se garde d'intervenir dans le discours du malade sauf s'il est déjà sur le point de donner une explication sur ses comportements. Autrement dit, l'analyste doit renoncer à l'idée d'effectuer activement un effet thérapeutique quelconque au patient, car le malade possède le pouvoir de guérir en lui-même et la tâche de l'analyste consiste à être témoin de son épanouissement. « Par rapport à cette patience, indispensable au succès de la cure psychanalytique, silencieuse mais largement ouverte à tout ce que le malade de son côté communique, toute prétention scientifique de même que toute prétention thérapeutique et éducative sont de purs poisons. »⁸⁵

Pour Boss, c'est dans cette observation et écoute tranquilles et primitives que se constitue la praxis de la psychanalyse. Par rapport à cette attitude ouverte, qui a été d'ailleurs

⁸³ *Psychanalyse et analytique du Dasein*, p.13

⁸⁴ *Ibid.*, p.15

⁸⁵ *Ibid.*, P. 16

découverte « fortuitement » par Breuer et dirigé par Freud vers une poursuite de la cure, ses constructions théoriques tout entières ne sont qu'un élément contingent. Il insiste sur le fait que Freud lui-même reconnaît le caractère essentiellement hypothétique de sa théorie psychanalytique :

« Comment Freud, sinon, aurait-il pu lui-même explicitement dire au sujet de "telles représentations et de représentations analogues" qu'elles sont simplement une "superstructure spéculative de la psychanalyse dont on peut sacrifier ou échanger sans dommage ni regret chaque élément dès qu'il se révèle insuffisant. Pour ce qui est plus proche de l'observation, reste beaucoup de choses à exposer" »⁸⁶

Ainsi, Boss constate que la psychanalyse naît « d'une tâche médicale immédiate, d'une observation clinique "fortuite", et se veut avant tout une démarche curative relevant de la médecine »⁸⁷, alors que son aspect théorique est une pure spéculation hâtivement superposée sur ce fondement concret établi à partir du contact immédiat avec la réalité de l'être humain. Pour Boss, l'abîme entre l'aspect théorique et celui de la praxis de la psychanalyse freudienne est tout à fait irrémédiable. Même si Freud a abouti à une compréhension fondamentale de l'être humain dans ses pratiques psychanalytiques, sa théorie naturaliste et atomiste est toujours à l'encontre de son savoir agissant.

« Ou bien la théorie psychanalytique, qualifiée par Freud lui-même de superstructure spéculative, n'est-elle pas au fond une superstructure au sens où non seulement elle ne laisse plus transparaître son fondement, mais le camoufle au contraire parfaitement et le dissimule avec une toute particulière opiniâtreté aux regards ? »⁸⁸

Si Boss ne reconnaît aucun mérite conceptuel dans l'aspect théorique de la psychanalyse freudienne, c'est parce qu'il considère que celui-ci demeure prisonnier des doctrines de la science de la nature de son époque. Il voit par conséquent un paradoxe du genre psychophysique dans sa conception du psychisme en tant qu'organe des sens.

La critique de Boss porte sur deux hypothèses qu'il juge fondamentales dans la pensée de Freud. La première hypothèse consiste à dire : « la vie psychique est la fonction d'un appareil

⁸⁶ *Sigmund Freud présenté par lui-même*, cité par Boss (p.17, 18)

⁸⁷ *Psychanalyse et analytique du Dasein*, p.18

⁸⁸ *Ibid.*, p.20

auquel nous attribuons une extension spatiale, et que nous supposons formé de l'assemblage de plusieurs parties, que nous nous représentons donc comme analogue à un télescope, à un microscope ou quelque chose de ce genre ». ⁸⁹ Il s'agit donc du psychisme conçu comme l'ensemble des fonctions organiques et corporelles. La deuxième hypothèse s'établit en vue de supporter la première : c'est le concept de l'inconscient. Freud a déduit l'inconscient par la constatation du « caractère lacunaire de la série des actes psychiques ». ⁹⁰ Boss remarque que cette hypothèse de l'inconscient dérive du présupposé qu'il existe la réalité non-lacunaire composée des chaînes causales fermées – présupposé emprunté à la science de la nature de son temps –, car « un inconscient est en tant qu'inconscient par définition invérifiable. » ⁹¹ L'idée de l'inconscient n'est donc qu'une déduction spéculative conçue pour faciliter des explications causales sur les phénomènes psychiques. La théorie psychanalytique nécessite « le secours de l'inconscient » pour dissimuler sa contradiction fondamentale, car elle se fonde sur l'idée que des phénomènes psychiques, tels que des sentiments ou des intentions propres à un sujet, peuvent être isolés et agir comme des réalités extérieures, mais qu'ils maintiennent en même temps leur caractère personnel comme par exemple haine ou amour dans un rapport de « projection psychique » ou celui de « transfert ». « C'est pourquoi Freud, avec sa "projection" et aussi avec ses affects détachés, librement déplaçables, et ses "processus de transfert", a dû se réfugier dans le royaume de son "inconscient" que la pensée suppose et qui est invérifiable. » ⁹²

L'objectivation des rapports humains constitue aux yeux de Boss le noyau des constructions théoriques de Freud, et la conséquence en est une « destruction théorique de la compréhension de l'homme » ⁹³ que Freud parvint pourtant à saisir dans sa praxis. La découverte des phénomènes de la résistance et du transfert est un fait véritablement humain et « ni la représentation théorique des actes d'une conscience, ni l'idée d'un organe cérébral isolé ne correspondent à une réalité donnée de manière immédiate. » ⁹⁴ De là, Boss conclut que la théorie freudienne ne peut pas constituer le commencement du savoir de l'être humain.

Avec l'autorisation du fondateur même, donc, Boss n'hésite pas à rejeter complètement la théorie freudienne avec ses préjugés scientifiques pour conserver la découverte originaire en toute sa pureté qui réside seulement dans la praxis psychanalytique. Il s'agit donc pour Boss d'interpréter ce que Freud saisissait dans sa pratique autrement que par le langage de la science

⁸⁹ Freud, *Abrégé de psychanalyse*, cité par Boss (p.21)

⁹⁰ *Psychanalyse et analytique du Dasein*, p.21

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*, p.22

⁹³ *Ibid.*, p.23

⁹⁴ *Ibid.*, p.24

de la nature, et c'est l'ontologie heideggérienne qui lui permet de situer la compréhension freudienne de l'homme de manière satisfaisante, à savoir l'homme en tant que *Dasein*. Boss tient pour significatif le fait que Freud voyait une importance primaire dans le phénomène du transfert et l'a érigé en l'un des principes fondamentaux de tout traitement psychanalytique. Freud conseillait aux analystes d'être toujours conscients du transfert (attachement du malade au médecin) et du contre-transfert (du médecin au malade) aussi bien que de le tenir sous le contrôle. Mais il insiste en même temps sur l'importance de laisser se dérouler cette relation humaine et il indique à l'analyste, plutôt que de l'interrompre, de prêter attention à tout ce que le patient peut en dégager. Boss souligne qu'une telle attitude vis-à-vis du transfert n'est possible que si Freud affirme préalablement la possibilité originaire de l'être ensemble (*Mitsein*) avec autrui et de l'ouverture à la compréhension de l'être. Et cette attitude coïncide avec la conception de l'homme comme *Dasein*.

« Lorsque Freud engage ensuite le médecin à laisser se développer de façon "presque illimitée" toutes les possibilités de vie du malade dans "l'aire" du transfert en tant que situation interhumaine, il comprend au fond encore l'être-avec du médecin et du patient comme un exister pour lequel il s'agit fondamentalement et essentiellement du *Dasein* de l'autre. Car, si un être originaire pour les autres n'appartient pas aussi à la constitution fondamentale de l'homme, nul n'aurait jamais eu, par exemple, la vocation de psychothérapeute. »⁹⁵

La manière dont Freud se confronte au malade montre aussi le respect profond qu'il a pour ses patients : il essayait de rester « impénétrable » au malade. Il voulait ainsi influencer le patient le moins possible pour le laisser devenir véritablement *lui-même*. C'est pourquoi le souci du médecin pour le malade doit être non pas une « sollicitude substitutive », attitude qui essaie de décider à sa place ce dont le patient doit se soucier, mais une façon spécifique de se soucier « non pas afin de le débarrasser de son "souci", mais seulement pour le lui restituer dans son authenticité ».⁹⁶ Cette insistance sur l'être soi-même du malade atteste pour Boss la confiance profonde de Freud à l'égard de la liberté de l'existence humaine. Les troubles mentaux qu'éprouve le malade ne signifient rien d'autre qu'il « fuit » devant l'existence qui lui est propre, et donc qu'il possède toujours la possibilité en lui de se réapproprier son authenticité.

⁹⁵ *Ibid.*, p.43

⁹⁶ *Ibid.*, p.44

« Le développement de la psychanalyse en une analyse des résistances prend finalement encore en compte ce trait essentiel de l'homme conformément auquel celui-ci, parce que l'absence de liberté relève essentiellement du pouvoir d'être libre, fuit toujours devant l'être soi-même authentique et responsable, s'enfonce dans la mentalité du monde commun anonyme, le monde du "on", et se disperse dans des activités quotidiennes. C'est pourquoi, Freud conseille de manière si pressante de toujours commencer une thérapie psychanalytique par l'analyse de la répugnance et des résistances à se tenir entièrement ouvert à soi-même. »⁹⁷

Boss identifie de cette manière « la base véritable de la psychanalyse freudienne » qui a dirigé secrètement la praxis de Freud, avec la compréhension originaire du *Dasein* humain.

Abrégé de l'analytique existentielle selon Médard Boss

L'intérêt principal de l'ontologie fondamentale que présente Heidegger dans *Être et temps* est de comprendre le sens de l'être en tant que tel par opposition à l'ancienne ontologie qui ne concerne que l'être de l'étant. Toutes les ontologies occidentales jusqu'alors visaient à clarifier, aux yeux de Heidegger, ce qui nous est déjà donné dans la façon spécifique dont nous agissons et percevons, sans aborder la question fondamentale de l'être en tant que tel qui rend possible cette façon même. Il s'ensuit que toutes les connaissances des sciences occidentales qui s'appuyaient sur ces ontologies « aveugles » sont privées de leur fondement véritable et n'ont pas le droit de prétendre au savoir de l'essence de l'homme. « L'ontologie fondamentale et l'analytique existentielle de Heidegger proviennent ainsi d'une nécessité éminemment propre à toutes les philosophies et sciences de notre temps, et de leur besoin de trouver avant tout, une bonne fois, à partir d'une compréhension clarifiée du "sens de l'être en général", un fondement et un sol assurés pour leurs recherches. »⁹⁸ Mais la difficulté réside en ce que l'être en tant que tel, à partir duquel doivent dériver tous les étants, ne peut pas être lui-même un étant. Pour cette raison Heidegger, au lieu de partir d'une entité métaphysique comme âme, personne ou conscience – tout ce qui ne renvoie qu'à un étant – caractérise l'être de tout étant comme « présence en tant que présent (*Anwesen als Präsenz*) », c'est-à-dire l'être en tant que temporalité. Et la présence signifie ici l'« éclaircie » de l'être dont l'homme constitue le témoin

⁹⁷ *Ibid.*, p.45

⁹⁸ *Ibid.*, p.52

nécessaire. « Car ce n'est qu'au sein d'un domaine ouvert et lumineux que peut avoir lieu quelque chose comme une présence en général. Si nous interrogeons tout ce qui est quant au mode d'être qui lui est particulier, l'homme se révèle à nous comme cette présence qui apparaît d'une manière vraiment éminente en tant que l'éclaircie nécessaire de l'être. »⁹⁹ Ainsi, en tant qu'ouverture de l'être, en tant que « là » de l'être, le terme *Dasein* permet d'accéder à la compréhension de l'être en tant que tel, et c'est en ce sens-là que le *Dasein* constitue le point de départ pour l'ontologie fondamentale de Heidegger. L'être-au-monde est le concept qui désigne ce fait premier de l'être du *Dasein*, car en tant qu'éclaircie et ouverture de l'être il constitue nécessairement un domaine de l'existence qui se révèle, que Heidegger appelle le monde. Le monde en ce sens ne désigne donc pas tel ou tel milieu spécifique, mais simplement la condition nécessaire du *Dasein*, ou mieux encore, le *Dasein* ne se distingue jamais de son être-au-monde. Boss insiste sur ce caractère formel de l'être-au-monde, ce qui est d'ailleurs son point critique à l'égard de la *Daseinsanalyse* binswangérienne, comme nous le verrons.

« Si, pour cette raison, on ne conserve pas en même temps, toujours et continuellement sous les yeux la détermination qualitative de la "nature" propre et du "caractère" décisif de l'être-au-monde humain en tant que "éclaircie de l'être" et "compréhension originaire de l'être", on a alors également coupé cet être-au-monde, auquel de tous côtés on fait tant appel de nos jours, de son fondement vivant, et on l'a isolé de force en le privant de tout sol. Le discours sur l'être-au-monde se réduit alors à une définition vide de contenu, indéterminée, purement formelle, à laquelle ne correspond aucune espèce et aucun caractère. »¹⁰⁰

Si l'ontologie fondamentale de Heidegger part du *Dasein*, celui-ci se comprend pourtant à partir de l'étant, et donc ce qu'elle en dégage semble ne pouvoir être que l'être de l'étant que le *Dasein* rencontre à l'intérieur de son monde. Comment pourrait-on sortir de ce paradoxe ? Boss explique que, bien que le *Dasein* soit originairement l'ouverture de l'être, c'est-à-dire qu'il se rapporte à l'être en tant que tel et non pas à l'étant, sa réalité première est qu'il se révèle comme un étant jeté dans le monde. Il se trouve d'emblée dans des relations inauthentiques à l'être, car elles ne concernent que l'être de l'étant. Donc, le *Dasein* humain est d'abord dans l'oubli de l'être originaire, perdu dans les rapports du souci de ce qu'il rencontre à l'intérieur de son monde. Le

⁹⁹ *Ibid.*, p.53

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.54

trait fondamental de ce mode d'être se caractérise par la temporalité, car l'homme est un étant qui dure non pas avec le temps, mais en tant que le temps même, c'est-à-dire que son être se résout à partir de son passé, à travers son présent et en vue de son avenir. « La temporalité originaire n'est donc pas, mais se temporalise. »¹⁰¹ L'indétermination absolue de la temporalité atteste que c'est en se temporalisant que le *Dasein* retrouve son rapport originaire à l'être. La temporalité fondamentale du *Dasein* désigne le *Dasein* en tant que temps se temporalisant.

La première détermination du monde du *Dasein* se caractérise par le fait qu'il vit d'emblée avec les autres qui ne se distinguent pas et qui participent tout comme lui au « là » de l'être, chacun selon sa propre manière. « Sur le fondement de cet être-au-monde *avec les autres*, le monde est à chaque fois et toujours le monde que je partage avec les autres ; le monde du *Dasein* est un *monde commun (Mitwelt)*. »¹⁰²

« L'être de l'homme est une ouverture et un éclaircissement du monde au sens où en lui, en tant que domaine où l'être s'éclaire, les choses et les autres hommes peuvent s'épanouir dans toutes leurs significations et leurs structures de renvois. Pourtant ce caractère essentiel abrite précisément en même temps en soi la possibilité que l'homme soit dominé par l'étant qui vient à apparaître en lui, qu'il déchoit et s'absorbe en lui et ainsi se perde lui-même. Il en résulte une vie inauthentique, livrée à la domination des choses, prisonnière de la tradition et de la convention, anonyme, une existence dans l'aveuglement et la cécité. Mais, seul celui qui, fondamentalement, est un voyant, et non une simple chose subsistante, comme par exemple une pierre, peut perdre la vue. »¹⁰³

La vérité de la psychanalyse : sur la praxis de Freud

Sur cette base de l'analytique existentielle heideggerienne, Boss tend à esquisser l'accord de la praxis psychanalytique et de la compréhension originaire de l'être. Il dit avec insistance que la conception du malade chez Freud est celle d'un être essentiellement libre et capable de s'épanouir pour l'ouverture authentique, ce qui ne serait pas possible s'il concevait le malade selon sa théorie mécaniste de l'appareil psychique et de l'énergie libidinale. « Car des appareils ne peuvent être ni libres ni vrais, ni capables de laisser monter quelque chose dans la clarté de leur conscience, et de le comprendre. »¹⁰⁴

¹⁰¹ *Ibid.*, p.63

¹⁰² *Ibid.*, p.64

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.69

Le premier point d'accord de Freud et de Heidegger est l'idée que le sens de l'être de l'homme se comprend à partir de sa temporalité, ou de son historicité. Tout comme Heidegger qui définit le *Dasein* humain comme la temporalité se temporalisant, Freud cherche de manière persistante le sens des comportements du malade dans l'histoire de sa vie, où les événements du passé ne sont pas considérés comme de lointains souvenirs, mais comme une puissance qui est à l'œuvre dans le présent. Les comportements pathologiques des malades mentaux attestent que leur temporalité souffre de la prédominance du passé qui repousse le présent et l'avenir. Ils se cramponnent à leur passé et ne peuvent pas en sortir. C'est pourquoi, dans l'« arène de la situation psychanalytique de transfert », Freud laisse l'analysant répéter son passé et ainsi le rendre présent, pour qu'il puisse se l'approprier dans sa conscience et le conserver véritablement dans le passé en tant que souvenir. À partir de ce processus de la réappropriation du passé, l'analysant se retrouve dans le présent et peut désormais répondre à l'exigence de l'avenir. La particularité de cette démarche analytique réside dans le fait que tout au long de ce processus, Freud n'effectue aucune intervention active et se limite à voir se dérouler spontanément la temporalité troublée de l'analysant. « Une telle compréhension historique de l'être humain est-elle possible autrement que fondée sur une interprétation, même demeurant non exprimée, du *Dasein* en tant que "temporalité se temporalisant" au sens de l'analytique du *Dasein* ? »¹⁰⁵

La deuxième coïncidence s'exprime par le terme de la liberté. Chez Heidegger, l'homme, en tant qu'être qui se temporalise, est un être libre au sens où il peut à tout moment choisir entre une vie authentique, à laquelle il parvient à travers l'appropriation et la prise de conscience de toutes ses possibilités constituantes de l'être, et celle inauthentique, où il refuse de les assumer en tant que siennes, demeurant dans le monde du « on » anonyme. Boss dit que Freud comprenait la liberté aussi au même sens, car le traitement psychanalytique est centré sur « l'instauration de la *libre* capacité d'action et de jouissance », et pour ce but il requiert de ses patients la capacité de communiquer, sur la base de laquelle le médecin envisage un rapport humain avec eux et cherche ainsi la possibilité de surmonter leur être inauthentique. Et même si Freud lui-même ne se rendit pas compte que sa découverte de la possibilité de la cure résidait dans cette compréhension de l'être de l'homme et croyait au contraire que c'était l'installation de la méthode des libres associations en tant que technique de la psychologie qui marqua la naissance de la psychanalyse, il comprenait au fond, dans sa praxis, la signification fondamentale de la libre association. Cette méthode, qui consiste à laisser le patient verbaliser

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.70

tout ce qui lui vient spontanément à l'esprit, ne concerne pas l'association au sens de la psychologie de l'association où le médecin chercherait un contenu psychique correspondant à chaque expression que le patient arrive à communiquer. Elle n'est pas non plus « libre » au sens du pur hasard, car le patient est toujours sous l'influence de la situation analytique et donc rien ne lui viendra qui n'appartienne à l'analyse. Le sens véritable de la libre association tient à l'idée même de « laisser venir à l'esprit » dans une situation « libre », c'est-à-dire ouverte aux possibilités existentielles, qui se constitue à partir du rapport humain avec l'analyste. C'est ainsi que le malade parvient à produire les représentations, les « matériaux » qui ne pouvaient pas surgir à la surface de la conscience jusque-là. Donc la « liberté » de cette méthode de la libre association doit être comprise au sens de « nu » et d' « originaire » débarrassé de tout ce qui dissimule la vérité. Et cette conception de la vérité de l'homme qui « vient à l'esprit » atteste la confiance profonde de Freud en l'ouverture de l'homme et la compréhension originaire de l'être humain comme *Dasein*. On pourrait donc dire que Boss a remplacé la relation psychanalytique de l'inconscient et de la vie de la conscience avec celle de l'inauthentique (au sens d' « être jeté ») et de l'authentique (au sens de l'appropriation temporelle).

Troisièmement, enfin, Boss souligne que la primauté de l'être sur l'étant dans l'ontologie fondamentale, selon laquelle l'homme est « le serviteur et le gardien d'une vérité qui éclaire ainsi les choses et elle-même » et ainsi libéré de tout concept subjectiviste de l'homme qui prétend à être le propriétaire de la vérité, se trouve également chez Freud, quoique de manière tacite. Car, pour que la pratique psychanalytique puisse réussir, il faut que l'analysant accomplisse « un extrême dépassement du soi » en abandonnant l'individualisme rigide et l'obéissance aveugle aux traditions.

« Aussi maladroit qu'ait pu être son discours initial sur l'accession à une pleine capacité d'action et de jouissance en tant que but de la thérapie psychanalytique, la praxis psychanalytique ne voulait et ne veut en fait, par sa tentative de libération et d'appropriation responsable et consciente de toutes les possibilités de comportement destinées à l'homme par son destin et qu'il a à accomplir dans l'histoire de sa vie, n'être jamais rien d'autre qu'un service unique de la vérité qui laisse se développer, selon sa possibilité, tout ce qui est dans la plénitude de son être et le rend aimable. »¹⁰⁶

De même, la thérapie psychanalytique exige de l'analyste d'être toujours ouvert à l'analysant

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.75.76

avec un amour « désintéressé » qui l'accepte « précisément ainsi et totalement, avec tout ce qu'il y a de beau et de laid en lui corporellement et spirituellement »¹⁰⁷, mais qui en même temps demeure « immunisé » contre l'amour du transfert.

Nous avons ainsi parcouru la manière dont Boss qualifie la praxis psychanalytique de Freud comme une compréhension de l'homme conforme à l'analytique existentielle, malgré tout son édifice théorique qui ne sert finalement qu'à masquer la vérité fondamentale qu'il est pourtant parvenu à saisir au niveau de sa pratique. Sur la base de cet « accord » de la psychanalyse freudienne et de l'ontologie heideggérienne, Boss va ensuite faire un reproche sévère à la *Daseinsanalyse* de Binswanger d'avoir mal compris non seulement l'idée fondamentale présentée dans l'analytique existentielle de Heidegger, mais aussi la découverte originaire de Freud.

Le problème de la cure : l'échec de la *Daseinsanalyse* binswangérienne ?

Si Boss accorde à la « *Daseinsanalyse* psychiatrique » de Binswanger le titre de la tentative pionnière de l'application de l'ontologie fondamentale heideggérienne au domaine de la psychiatrie, son évaluation en ce qui concerne l'usage de l'analytique existentielle est tout à fait négative. « Une première tentative d'application pratique aussi précoce n'était toutefois pas encore en mesure de saisir et de comprendre immédiatement la radicalité de la pensée de Heidegger dans toute sa profondeur et son authentique nouveauté »¹⁰⁸.

Sur la base de l'analytique existentielle, Boss critique la *Daseinsanalyse* binswangérienne qu'elle a saisi l'idée du *Dasein* de manière complètement erronée, puisqu'elle fait toujours appel à un sujet que l'ontologie heideggérienne visait précisément à dépasser. Pour cette raison, Binswanger est toujours prisonnier de la dichotomie classique de la séparation sujet-objet.

« Certes, on va désormais tenter immédiatement de neutraliser ce retour à un subjectivisme en ne parlant plus jamais, dans la "*Daseinsanalyse* psychiatrique", d'un sujet mais toujours d'une subjectivité. Mais, au fond, que peut bien signifier "subjectivité" sinon précisément l'essence propre et la nature d'un sujet dont on met en valeur ce qui le caractérise ? »¹⁰⁹

Le problème pour Boss, c'est que, dès qu'on utilise le mot « subjectivité », il est inévitable de désigner par là une immanence première à partir de laquelle toute chose doit se représenter

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.76

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.79

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.81

comme objet. Chez Binswanger, le *Dasein* est considéré comme une propriété subjective, et c'est à partir de cette subjectivité qu'il effectue la transcendance – qui signifie la même chose que l'être-au-monde – en tant que dépassement de sa subjectivité solipsiste et s'ouvre au monde. Et c'est aussi pourquoi chacun peut avoir sa manière propre de la structure de l'être-au-monde, celle-ci appartenant de façon immanente à un sujet autonome. Mais en interprétant ainsi le *Dasein* et l'être-au-monde, Binswanger a complètement perdu ce qui caractérise l'ontologie fondamentale : elle a pour but principal d'éclairer le sens originaire de l'être et non pas celui de l'étant. L'être-au-monde au sens heideggérien ne désigne donc pas telle ou telle manière spécifique de se comporter qui appartient à une subjectivité immanente et qui, en fonction du « qui » du *Dasein* humain, modifie sa structure même, il signifie au contraire « la constitution essentielle du *Dasein*, qui demeure toujours, de manière identique et inaltérable, à la base de toute conduite. »¹¹⁰

*« Pour cette raison, aussi bien en psychologie qu'en psychiatrie, on ne peut au fond que "simplement" mettre en évidence, au moyen de l'analytique du Dasein, les phénomènes concrets, donnés immédiatement, de la vie et de la corporéité humaines, dans lesquels le déploiement du Dasein advient à chaque fois comme compréhension originaire de l'être. Ni la psychologie, ni la psychiatrie, ni la psychanalyse ne parviennent jamais, à l'aide de l'analytique du Dasein, à décrire autre chose que les différentes manières dont se comporte de fait un homme vis-à-vis de lui-même, des autres hommes qu'il rencontre et des choses. »*¹¹¹

Pour le dire autrement, le *Dasein* et l'être-au-monde heideggériens ne sont pas posés en tant qu'évidence empirique qui pourrait être modifiée à partir d'une élaboration de faits concrets, ils constituent tout au contraire le fait fondamental de l'être de l'homme qui demeure entièrement valable aussi longtemps que nous parlons d'un être humain. L'observation en psychiatrie selon laquelle un malade n'est pas capable d'avoir un contact affectif, par exemple, ne peut pas avoir le dernier mot sur la détermination de son être, car cela ne change aucunement le fait qu'il perçoit et ainsi ne cesse jamais de constituer un rapport à ce qu'il rencontre, et par là il est toujours dans une attitude d'ouverture et de liberté, tout comme les autres. « Pour toutes ces raisons, le *Dasein* de l'analytique du *Dasein* de Heidegger, ne peut jamais ni s'élever, ni

¹¹⁰ *Ibid.*, p.83

¹¹¹ *Ibid.*, p.83, 84

chuter.»¹¹² Les comportements pathologiques du malade mental s'expliquent donc par l'inauthentique, par la fuite devant une pleine appropriation de ses possibilités.

« De même, avec l'analytique du *Dasein*, il n'est pas légitime de comprendre un délire, même le délire de persécution le plus grave, comme s'il y avait un "thème" qui subsisterait pour soi d'abord quelque part, qui s'emparerait ensuite du *Dasein* et qui pourrait le priver de son soi. C'est plutôt l'inverse : un homme souffrant d'un délire de persécution était déjà auparavant affaibli et sans défense dans sa capacité d'être soi parce qu'il n'avait jamais assumé comme siennes certaines possibilités de vie essentielles et qu'il ne les avait pas rassemblées en les intégrant dans son soi autonome de façon à pouvoir en disposer librement. »¹¹³

Par rapport à ce reproche sévère àBinswanger, il n'est pas étonnant que Boss refuse catégoriquement sa conception de l'amour, selon laquelle l'homme doit encore dépasser son être-au-monde où le *Dasein* est limité dans des rapports de souci entre le moi-sujet et le monde, vers l'être-par-delà-le-monde où il existe en parfaite harmonie avec ses semblables en tant que « nous ». Boss dit que cette opposition entre le monde et son alternative « supérieure » de l'amour qu'on trouve chez Binswanger montre clairement qu'il ne parvient pas à saisir la signification véritable de l'être-au-monde et du souci, car il les renvoie à une structure immanente d'une subjectivité isolée au lieu de les considérer comme la constitution fondamentale du *Dasein* en tant qu'ouverture de l'être. « Monde » de l'ontologie fondamentale n'est pas un étant substantif représenté comme un objet, dans ce cas-là seulement il serait susceptible d'un dépassement, il désigne au contraire le domaine où a lieu l'ouverture de l'être en tant que tel. Dans la mesure où le *Dasein* humain se rapporte d'emblée et originairement à l'être, aller au-delà de ce rapport même, qui est l'être-au-monde, n'est ni possible, ni nécessaire. De même, le terme du souci désigne aussi la forme fondamentale du rapport originaire entre le *Dasein* et l'être. En tant qu'il s'appuie sur la compréhension de l'être, l'amour ne se distingue nullement du souci.

Ici, on voit assez clairement que Binswanger voit le rapport originaire à l'être chez le *Dasein* humain d'emblée en termes de personnalité, C'est pourquoi l'être-au-monde, l'ouverture de l'être en général, lui apparaît comme une relation à l'*impersonnelle*. Ce qui

¹¹² *Ibid.*, p.84

¹¹³ *Ibid.*, p.86

explique pourquoi il a conçu l'idée du dépassement de ce rapport solipsiste vers celui interpersonnel par l'amour. Le reproche de Boss réside donc en ce que Binswanger n'a pas remarqué qu'il n'y a précisément pas de notion isolée de personnalité dans l'analytique heideggerienne, au moins au niveau de l'ontologie fondamentale. La question de l'être se situe en-deçà de l'opposition sujet-objet aussi bien que de celle personnelle-impersonnelle puisque, comme y insiste Boss à plusieurs reprises, ce n'est pas sur une personne avec sa vue subjective, à savoir sur un étant, que se fonde l'ontologie heideggerienne, c'est au contraire l'être en tant que tel qui se révèle à travers le *Dasein* avec ses déterminations mondaines, dont fait partie la personnalité. « C'est pourquoi l'amour, l'amitié et l'espoir tourné vers le futur ne trouvent pas moins résolument leur fondement dans le "souci" en tant que compréhension de l'être que le souci dans son acception anthropologique. »¹¹⁴

En ce qui concerne sa confrontation avec la psychanalyse freudienne, l'apport de la *Daseinsanalyse* binswangérienne réside en ce qu'elle a rejeté une fois pour toutes les constructions théoriques de la psychanalyse qui violaient l'être du malade, et elle a réussi ainsi à présenter d'une manière plus simple la relation entre le médecin et l'analysant que la théorie psychanalytique dissimulait jusqu'alors. Mais Binswanger ne s'est pas rendu compte de la provenance de ce simple effet et croyait qu'il venait de la saisie immédiate de la personnalité, du phénomène existentiel fondamental qui se situe derrière les phénomènes superficiels. C'est pourquoi il pensait que l'effet thérapeutique de la psychanalyse n'était qu'un effet second et fortuit, car « de sa théorie ne vient aucune impulsion thérapeutique nouvelle et propre pour la praxis psychanalytique ». ¹¹⁵ Boss insiste sur le fait que Freud est dirigé dès le début de sa carrière par l'intérêt pour la cure, ce qui l'a conduit à la libre association basée sur la confiance en le pouvoir originaire que possède tout homme. En revanche, Binswanger affirme que la structure de l'être-homme est manquée et déformée chez le malade, et bien qu'il parle de la psychothérapie en tant que ce qui apparaît à travers la « communication existentielle », sa conception de la thérapie ne permet pas d'envisager comment elle peut se réaliser, elle demeure au contraire un pur mystère. Cet abandon de la thérapie comme but principal de la psychiatrie s'enracine dans l'idée binswangérienne du monde, erronée aux yeux de Boss, dont chacun possède une structure propre, puisque l'on ne peut pas alors comprendre le monde pathologique où il n'y a plus la structure de l'être-homme, et par conséquent aucune communication n'est plus possible. Il faut pour Boss rejeter une telle notion et considérer tout malade comme ayant

¹¹⁴ *Ibid.*, p.87

¹¹⁵ *Ibid.*, p.102

la même structure, « [c]ar du point de vue de l'analytique du *Dasein*, le dépressif comme le schizophrène tout aussi bien que celui qui est en bonne santé appartiennent encore et toujours au même "monde" en tant que domaine d'éclaircie de l'être, même s'ils s'y comportent et le perçoivent de manière totalement différentes. »¹¹⁶ Il suffit donc pour le psychothérapeute de laisser se dérouler les possibilités du patient et de se laisser saisir par « un respect sans limite pour la valeur propre de chaque phénomène qu'il rencontre. »¹¹⁷ Avec le respect et la confiance illimités aux possibilités originaires de l'homme en tant qu'ouverture du monde, donc, le médecin rend possible que même le malade le plus grave saisisse de nouveau son *Dasein*.

« A vrai dire, il faut que le médecin soit capable de se dévouer pour un tel malade – et, ce, de la bonne manière, parfois même comme une mère portant son enfant dans son sein –, de le laisser être ainsi dans une existence qui lui est propre, une existence considérée selon les règles des hommes mûrs, et il n'est pas rare que cela dure de nombreuses années, plus longtemps qu'une grossesse corporelle qui ne dure que quelques mois. »¹¹⁸

Nous avons donc vu l'application par Boss de l'ontologie heideggerienne dont l'accent est mis sur la psychothérapie et sa critique de la *Daseinsanalyse* psychiatrique de Binswanger à partir de là. Cette œuvre de 1957 nous intéresse pour deux raisons. Premièrement, sa critique de la « mécompréhension » de l'ontologie heideggerienne par Binswanger nous montre comment Binswanger maintient l'idée de la personnalité autonome, qu'il considérait comme le noyau de la pratique psychanalytique dans son exposé de 1920, même dans son interprétation de l'ontologie heideggerienne. Deuxièmement, elle nous permettra aussi de proposer qu'il y a, dans ce que Binswanger retient de Freud, quelque chose qui l'a conduit à dévier du chemin « authentique » de la pensée de Heidegger, à la différence de l'interprétation bossienne de l'essence de la praxis psychanalytique qui s'alignerait parfaitement sur l'analytique existentielle de Heidegger. Il nous reste à savoir ce qu'est « quelque chose », car à notre sens, sa déviation anthropologie de l'ontologie heideggerienne ne provient pas uniquement d'une simple mécompréhension de l'ontologie fondamentale comme le croyait Boss, il était tout au contraire conscient que « l'intérêt de Heidegger est tout à fait différent du nôtre »¹¹⁹. De même, le statut

¹¹⁶ *Ibid.*, p.100

¹¹⁷ *Ibid.*, p.112

¹¹⁸ *Ibid.*, p.116

¹¹⁹ *Grundformen und Erkenntnisse menschlichen Daseins*, cité par Dastur (*Daseinsanalyse*, p.69)

ambigu de la psychothérapie dans son anthropologie ne s'explique pas par une pure incompétence théorique. Nous disons que c'est précisément cette ambiguïté qui relie Binswanger de manière fondamentale à Freud, et il n'a jamais cessé de voir dans son expérience de la personnalité la même insondabilité que Freud voyait dans la nature.

Chapitre IV

L'héritage freudien et les limites de la psychothérapie

Si notre analyse est exacte, la critique de Boss que nous avons examinée dans le chapitre précédant se résume par la question de la guérison. Pour Boss, le fil directeur de la praxis psychanalytique se trouve toujours dans son aspect thérapeutique, et tandis que Binswanger a raison de refuser le côté théorique de la psychanalyse, qui ne servait qu'à violer l'être du malade, et ainsi de rendre plus clair l'effet psychanalytique, il a en même temps négligé la vraie signification de la libre association psychanalytique à partir de laquelle les possibilités originaires du malade peuvent s'épanouir vers une réappropriation de son *Dasein* authentique et, grâce à cela, de la santé. Notons cependant que Boss ne reconnaît aucune légitimité au tout du développement théorique de la psychanalyse au cours duquel Freud rencontra de nombreuses difficultés qui l'obligèrent à reconsidérer la notion même de la guérison. Il est vrai que la pratique psychanalytique est dirigée par l'intérêt thérapeutique, mais comme Freud lui-même avoue qu'il n'a « jamais été un thérapeute enthousiaste »¹²⁰, la cure ne constitue pas dogmatiquement la fin de l'analyse. Et si Boss considère que les limites de la psychothérapie ne sont rien d'autre que l'œuvre d'une complication superflue de ses constructions théoriques, la *Daseinsanalyse* de Binswanger a au contraire hérité ces limites, en y accordant une signification anthropologique. Nous avons d'ailleurs déjà découvert plus haut que celle-ci se tâche d'éclairer la constitution freudienne « sous son aspect anthropologique ». Selon nous, le statut contradictoire de la guérison chez Binswanger n'est rien d'autre que le reflet de cet héritage freudien. Nous examinerons donc en quoi consistent les limites de la cure psychanalytique et quelle en est la signification chez Freud, pour ensuite nous interroger sur le statut de la psychothérapie chez Binswanger.

Qu'est-ce que la constitution ?

« [L]a psychanalyse est réellement une thérapie comme d'autres. Elle a ses triomphes comme ses défaites, ses difficultés, ses restrictions, ses indications. »¹²¹

En termes de l'effet thérapeutique, Freud reconnaît clairement que la portée de la

¹²⁰ *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Gallimard 1984, p.203

¹²¹ *Ibid.*

psychanalyse est loin d'être illimitée, car elle est « entravée par une série de facteurs importants et à peu près inattaquables. » Le plus important parmi ces facteurs est le « degré de fixation psychique », c'est-à-dire la façon constitutionnellement déterminée dont se répartit l'énergie pulsionnelle chez le malade. Une fixation trop puissante peut créer un attachement persistant à des événements du passé, entraînant des symptômes intraitables que l'on constate souvent chez le malade psychotique.

« Beaucoup trop souvent, l'on croit sentir que ce qu'il manque à la thérapie l'énergie pulsionnelle nécessaire pour imposer le changement. [...] Nous les comprenons suffisamment pour savoir où il faudrait poser les leviers, mais ils ne pourraient soulever cette charge. »¹²²

Ce manque de plasticité dans la vie psychique du malade, qui agit au détriment de l'effort thérapeutique de l'analyse, est donc considéré comme constitutionnel.

Chez le malade névrotique, les événements associés à la production de l'angoisse constituent le « facteur traumatique ». C'est à partir de l'apparition de ce facteur traumatique en tant que moment primordial que surgit l'état anxieux chez le névrotique. Quant au symptôme, Freud le considère comme une défense contre cette anxiété, car la formation du symptôme chez le névrosé obsessionnel a pour fonction de freiner l'état d'angoisse.

« Si on empêche le malade d'effectuer son cérémonial de lavage, il tombe dans un état d'angoisse difficilement supportable dont son symptôme l'avait manifestement protégé. Et il semble, en effet, que le développement d'angoisse est antérieur, la formation du symptôme postérieure, comme si les symptômes étaient créés pour éviter l'irruption de l'état d'angoisse. »¹²³

Freud envisage donc la série causale trauma-angoisse-symptôme, mais le facteur traumatique – moment originaire de la chaîne causale – s'enracine à son tour dans le facteur constitutionnel. Ce qui marque le moment originaire de l'angoisse n'est pas le dommage « jugé d'un point de vue objectif », mais « ce qui est causé par lui dans la vie psychique. »¹²⁴ En d'autres termes, un événement n'apparaît comme traumatique qu'en fonction du sens particulier

¹²² *Ibid.*, p.207

¹²³ *Ibid.*, p.115

¹²⁴ *Ibid.*, p.127

qu'il porte dans la vie personnelle du malade. C'est pourquoi l'événement de la naissance, par exemple, peut agir comme une blessure traumatique chez certains névrosés, alors qu'il ne joue aucun rôle essentiel chez d'autres. Le degré de fixation pulsionnelle, constitutionnellement fondé, compose donc une dimension qui se situe en dehors de la portée de tout traitement psychanalytique, alors qu'il peut créer, dans certains cas, un obstacle quasiment insurmontable à l'action thérapeutique.

« L'expérience analytique, qui montre qu'on peut les [les névroses] influencer dans une large mesure si on prend possession des causes historiques de la maladie et des facteurs accessoires accidentels, nous a incités à négliger le facteur constitutionnel dans la pratique thérapeutique ; nous n'avons, à vrai dire, aucune prise sur lui ; en théorie, nous devrions toujours l'avoir à l'esprit. »¹²⁵

Mais il reste à savoir pourquoi la psychanalyse n'est pas en mesure d'agir sur le facteur constitutionnel. Pour cela, il nous faut examiner de plus près en quoi consiste la morbidité chez elle.

Les limites de la psychothérapie en tant que limites entre maladie et santé

Freud explique la relation de l'angoisse et du symptôme à partir du conflit psychique entre le principe de plaisir, régi par le ça, et le principe du réel. Tandis que le ça poursuit librement le gain de plaisir, son projet rencontre un danger extérieur qui prend de diverses formes qui correspondent à chaque étape du développement chez l'enfant comme la perte de la mère, la castration ou le surmoi, faisant surgir l'état d'angoisse en lui. Ce danger extérieur contraint le moi de renoncer à sa recherche de plaisir et l'oblige à chercher la satisfaction par le biais du fantasme; le mécanisme du refoulement est ainsi établi dans l'appareil psychique.

Mais au cours de ce processus, dans le cas du malade névrotique obsessionnel, intervient encore un moment traumatique qui témoigne de l'échec des efforts vers le plaisir. Il s'ensuit que le facteur traumatique ne saurait se comprendre par le principe de plaisir. D'où vient l'idée de la pulsion d'agression qui, à la différence de la pulsion sexuelle visant le gain de plaisir, a pour but la destruction de soi-même. Ici, bien que Freud distingue les deux types de pulsion, il insiste en même temps sur le fait que « les pulsions agressives ne sont jamais isolées, mais toujours alliées aux pulsions érotiques », si bien que l'agression adressée à soi peut produire du

¹²⁵ *Ibid.*, p.206 (nous soulignons)

plaisir sexuel, comme on le constate dans le phénomène du masochisme.

En ce qui concerne la base hypothétique sur laquelle Freud fait reposer la pulsion d'agression, il dit que les pulsions « se révèlent en effet comme un effort pour rétablir un état antérieur. » « Nous pouvons supposer qu'à partir du moment où un tel état, une fois atteint, a été perturbé, il se constitue une pulsion pour le recréer, qui produit des phénomènes que nous pouvons qualifier de *compulsion de répétition*. ».¹²⁶ Cet état ancien, c'est l'état inorganique, antérieur à l'apparition de toute vie. La pulsion agressive est donc la pulsion de mort qui s'exprime à travers l'autodestruction. Ce désir d'une agression adressée à soi-même se trouve chez le névrosé qui manifeste « un puissant besoin de punition », et c'est là que se constitue la résistance la plus persistante à la guérison.

« L'importance pratique de cette trouvaille [du besoin de punition] ne le cède en rien à son importance théorique, car ce besoin de punition est le pire ennemi de notre effort thérapeutique. Il est satisfait par la souffrance qui est liée à la névrose et qui s'accroche, pour cette raison, à l'état de maladie. »¹²⁷

Nous comprenons maintenant que le facteur constitutionnel pour Freud signifie la constellation des deux pulsions fixée en dehors du cadre analytique. Il se peut par conséquent que le rôle que joue la maladie soit fermement installé dans l'ensemble des dispositions pulsionnelles chez le malade, et dans ce cas-là ses comportements pathologiques peuvent constituer le seul moyen possible de régler ses pulsions et de lui permettre de vivre. La maladie fait au moins partie de la conjoncture actuelle de la vie psychique du malade, et parfois même de sa structure essentielle. En ce sens, donc, elle a le « droit d'exister » dans certains cas.

« L'espoir de pouvoir guérir tout ce qui est névrotique a son origine, je le crains, dans cette croyance des profanes que les névrose sont quelque chose de tout à fait superflu, qui n'a absolument pas le droit d'exister. En réalité, ce des affections graves, constitutionnellement fixées, qui se limitent rarement à quelques crises, qui subsistent la plupart du temps pendant de longues périodes de la vie, ou pendant la vie entière. »¹²⁸

La tâche de la psychanalyse est certes de supprimer tous les refoulés et de conduire le

¹²⁶ *Ibid.*, p.143

¹²⁷ *Ibid.*, p.146

¹²⁸ *Ibid.*, p.205, 206

patient à contrôler l'influence venant de l'inconscient au niveau de sa vie de la conscience, or une telle maîtrise parfaite n'existe même pas chez l'homme sain. La santé et la maladie ne se distinguent que par « une délimitation quantitative déterminable en pratique » (*eine praktisch bestimmbare Summationsgrenze*)¹²⁹, et la notion de guérison ne se détermine, elle aussi, que comme guérison pratique. C'est pourquoi le succès du traitement psychanalytique consiste non pas à réaliser une guérison permanente en éliminant tous les symptômes jusqu'à la moindre possibilité de leur réapparition, mais à améliorer l'état du malade suffisamment pour restituer sa capacité de mener la vie quotidienne. Et en admettant qu'un traitement psychanalytique exige de l'analysant la capacité de s'exprimer de manière raisonnable vis-à-vis de l'analyste aussi bien que l'intelligence, la maturité éthique à degré convenable, bref une *constitution* stable comme condition nécessaire (« Dans cette mesure la constitution fixe en général une limite à la curabilité par la psychothérapie »)¹³⁰, on comprend pourquoi Freud se contente d'agir à l'intérieur de la fixation constitutionnelle dont la source demeure inconnaissable. Tout cela indique les limites qui circonscrivent le champ d'action possible de la psychanalyse sur la vie psychique du malade. Elles restreignent la possibilité de cure, mais elles nous permettent en même temps d'entrevoir ce qui dépasse la simple classification de maladie et de santé chez l'homme, et le fait qu'elles proviennent du facteur constitutionnel qui est propre à chacun atteste la dimension qualitative que Freud voyait dans la personne du malade. À cet égard, la psychothérapie, bien qu'elle constitue le motif principal vers lequel s'oriente la praxis psychanalytique, ne doit pas déterminer dogmatiquement la signification de celle-ci. Freud nous montre clairement cette position par rapport à la psychothérapie dans la citation suivante :

« Je vous ai dit que la psychanalyse a commencé en tant que thérapie, cependant ce n'est pas en tant que thérapie que je voulais la recommander à votre intérêt, mais à cause de son contenu de vérité, à cause des lumières qu'elle nous donne sur ce qui concerne l'homme le plus directement, sur son être, et à cause des relations qu'elle découvre entre ses activités les plus diverses. Comme thérapie, elle est une parmi beaucoup, mais tout de même "*prima inter pares*". Si elle n'avait pas sa valeur thérapeutique, elle n'aurait pas été découverte au contact des malades et ne se serait pas développée pendant plus de trente ans. »¹³¹

¹²⁹ *La méthode psychanalytique de Freud* dans *La technique psychanalytique*, Presses universitaires de France 2007, p.21

¹³⁰ *Ibid.*, p.22

¹³¹ *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, p.210

La nature comme une profondeur inconnaissable

Avec la considération de Freud sur ce qui constitue la dimension qualitative, la possibilité s'ouvre à nous de comprendre son naturalisme sous une autre lumière. En effet, c'est dans la conférence de 1956, *Mon chemin vers Freud*, que Binswanger se demande si le statut de la nature chez Freud ne doit pas être compris autrement qu'au sens naturaliste, car la nature de Freud fait figure d'être en tant que tel. Il dit que cette idée de l'« être comme nature (*Sein als Natur*) » s'approche de Leibniz, dans le sens que pour Freud toutes les formes de vie appartiennent à une seule vie continue, dominée par les pulsions, dans laquelle se répète indéfiniment le passage de la vie vers la mort. L'homme est donc « une essence de la nature, son essence résidant en ce qu'en lui (comme en n'importe quelle autre essence de la nature) "pulsions de vie" et "pulsions de mort" se mêlent et se démêlent. La nature ou la vie est combattue *par* et se montre *dans* ces pulsions, ces aspirations, ces "intentions" ou ces "tendances" ». ¹³² Les pulsions en tant que modes fondamentaux de la nature portent une signification mythologique, c'est-à-dire en tant que ce qui enferme l'essence inconnaissable de l'être. Binswanger cite un passage d'Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci où Freud, après avoir évoqué le caractère contingent de notre naissance et de notre enfance, parle du « respect » pour la nature insondable.

« Nous avons encore trop peu de respect pour la Nature qui, selon les paroles sybillines de Léonard, paroles qui annoncent déjà celles d'Hamlet, "est pleine d'infinies raisons qui ne furent jamais dans l'expérience". (*La natura è piena d'infinite ragioni che non furono mai in isperienza*)

« Chacun des hommes, chacun de nous, répond à l'un des essais sans nombre par lesquels ces "raisons" de la Nature se pressent vers l'existence. » ¹³³

De ce point de vue, l'attachement obstiné de Freud aux facteurs naturels provient non pas de la volonté de réduire tout ce qui est humain à des rapports causals à la faveur d'une foi aveugle dans la vérité scientifique, mais de son « respect » profond pour la nature. L'idée freudienne de la nature est donc son expression de l'inconnaissabilité de la réalité immédiate. Binswanger suggère que la raison pour laquelle Freud considère non seulement les termes psychologiques, mais aussi ceux physiologiques et chimiques comme des « langages imagés »

¹³² *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, p.256

¹³³ *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Gallimard 1927, p.215, 216

qui ne servent à décrire la vie que d'une manière analogique se comprend à partir de cette idée de la nature. « C'est à nouveau la "nature", en soi insondable et inaccessible à tout langage immédiat, dont parlent "en image", le langage plus simple de la physiologie et de la chimie, mais aussi et plus le langage "plus compliqué" de la psychologie. Ces images *dévoilent* par conséquent la nature de façon figurée, certes ; mais son essence intrinsèque demeure aussi *voilée* en elles. »¹³⁴

Si les recherches de Freud pour dévoiler la nature insondable se font en termes de l'inconscient de la psyché humaine, où l'acte psychique ayant une signification « se perd, pour le moins "en un endroit" dans l'inconnaissable », cela signifie que « l'*homo natura*, jusque dans les profondeurs insondables de son essence, doit être une essence "pleine de sens", c'est-à-dire une essence qui recèle des "intentions et des tendances" »¹³⁵. Mais ces intentions et ces tendances appartiennent finalement à des processus naturels, dont le fond nous est inaccessible. Du côté de son naturalisme aussi, nous pouvons donc constater la dimension qualitative de Freud qui doit être comprise en tant que telle. Or, la dimension qualitative constitue le point de départ pour la *Daseinsanalyse* de Binswanger. C'est à partir de la réflexion sur elle que ce dernier renonce à l'idée d'une psychothérapie considérée exclusivement du point de vue médical, car devant la conception anthropologique du *Dasein*, à savoir la personnalité, on ne peut plus parler d'une psychothérapie qui s'appliquerait à tout le monde. Il faut au contraire établir chaque fois des rapports qui sont propres à la personne du malade, et qui ne se limite donc pas au traitement médical objectivement conçu. Il s'ensuit que la notion même de psychothérapie se transforme en une activité réciproque humaine. Dans le but de dégager sa conception anthropologique de la psychothérapie qui affirme l'ambiguïté fondamentale du fait de guérir, aussi bien que de voir que la *Daseinsanalyse* binswangérienne est bien une élaboration de l'héritage freudien, nous traiterons *De la psychothérapie*, la conférence que Binswanger donna en 1935.

La psychothérapie comme une communication humaine

De la psychothérapie vise à clarifier la question posée par les jeunes étudiants en médecine : comment la psychothérapie peut-elle agir ? Cette question comporte en réalité deux questions distinctes : d'une part, elle s'interroge sur la manière dont la psychothérapie est

¹³⁴ *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, p.259

¹³⁵ *Ibid.*, p.260

possible, et d'autre part elle se rapporte à l'action possible de la part du médecin visant l'effet thérapeutique.

À la première signification de cette question Binswanger répond qu'elle n'est possible que « parce qu'elle représente une certaine partie du champ des actions qu'exercent partout et toujours les hommes les uns sur les autres ». ¹³⁶ D'un côté, la psychothérapie se situe dans un domaine spécifique de la science médicale et ses activités ne se déroulent qu'à l'intérieur de ce coin de l'existence humaine qui est le sien. Ici, la relation est tout à fait unilatérale – c'est le médecin, en tant que sujet d'actions thérapeutiques, qui exerce son intervention médicale sur le patient qui est considéré comme un ensemble des fonctions « animées », c'est-à-dire comme un organisme ayant l'âme. ¹³⁷ De l'autre côté, pourtant, cette discipline n'aurait aucun effet sur la maladie mentale si elle ne se rapportait pas en même temps à la sphère de l'être fondamental, qui est « la sphère de l'être dans une intersubjectivité, dans un juste rapport avec autrui ou de l'être avec le monde communautaire (*Mitwelt*). » ¹³⁸

Pour ce qui concerne la tâche du médecin en vue de la psychothérapie, en second lieu, Binswanger insiste sur l'importance de maîtriser la « dialectique » du rapport réciproque entre le champ médical et le champ intersubjectif. Alors que la pratique médicale que l'on effectue en tant que médecin n'a de sens thérapeutique que dans la mesure où elle est en harmonie avec le rapport intersubjectif avec le patient, le type de communication existentielle qui rend possible l'effet thérapeutique ne se révèle qu'à travers les pratiques dans ce domaine déterminé. « Cela veut dire que, en tant que psychothérapeute médical, je ne pourrai jamais être seulement "l'ami" ou l'amoureux du malade comme cela est le cas dans la relation purement existentielle, de même que je ne pourrai jamais me limiter au seul service de l'objet. » ¹³⁹ Le thérapeute doit donc être à la fois médecin et « prochain » pour qu'il puisse parvenir à une véritable psychothérapie. Binswanger présente le cas d'une jeune patiente comme un exemple qui atteste la dynamique de cette dialectique. La malade souffrait d'un accès de hoquets constants suivis de secousses rythmiques dans toute sa musculature respiratoire. De nombreux traitements précédents n'ont réussi à exercer aucune influence sur le symptôme et on était contraint de recourir à des médicaments pour l'apaiser, ne fût-ce que temporairement.

¹³⁶ *Introduction à l'analyse existentielle*, p.121

¹³⁷ Il s'agit là de la « fonction vitale » que nous avons mentionnée plus haut (cf. chap. II).

¹³⁸ *Introduction à l'analyse existentielle*, p.120

¹³⁹ *Ibid.*, p.123

« Le lecteur comprendra que pour le médecin la situation se présentait de façon difficile, épineuse. S'il s'agit d'une maladie, c'est-à-dire de névrose, le ou la "malade" garde la possibilité de limiter le médecin au rôle d'observateur passif ou de simple narcotiseur, comme cela avait toujours été le cas, ou bien le médecin devra-t-il "agir", c'est-à-dire apparaître comme prochain et comme médecin et être aussi en mesure d'assumer ce rôle réellement ? S'il lui arrive d'avoir le dessous une ou deux fois, cela peut influencer de manière décisive tout le cours du traitement, comme au sens négatif de la psychanalyse ; d'autre part, s'il ose risquer une intervention psychothérapeutique et s'il la manque, c'est alors que se joue l'issue favorable du traitement tout entier, c'est une des raisons pour lesquelles Freud a toujours conseillé de ne pas faire d'interventions actives pendant le traitement.»¹⁴⁰

Malgré l'enseignement de Freud, Binswanger décida d'intervenir. Et par l'idée qui lui vint spontanément, il serra le cou à la patiente jusqu'à ce qu'elle commençât à s'étrangler, et puis il relâcha sa main pour la laisser reprendre son souffle. « C'est ainsi que le hoquet fut brutalement interrompu pour disparaître complètement après deux ou trois rechutes, qui furent traitées de la même manière. »¹⁴¹ Du point de vue de la psychologie fonctionnelle, cet acte de « serrer le cou » vise à réveiller la puissance vitale en mettant la respiration de la malade en danger. Mais si cette intervention « brutale » a pu libérer la malade du symptôme, ce n'est que grâce à la confiance établie sur la base de la communication existentielle entre le médecin et la patiente. Là où il manque une telle communication, la même action ne saurait avoir aucun effet, voire même provoquerait davantage le hoquet, finissant par intensifier le refus du médecin. Pour cette raison, le médecin doit renoncer à toute prétention à la domination sur le malade. Sa tâche est au contraire de répondre à la confiance du malade, qui doit à son tour croire de bonnes intentions de celui-là. Cette confiance établie sur la base de la communication réciproque est la condition *sine qua non* de la psychothérapie, mais Binswanger dit qu'elle n'est donnée au médecin que comme « cadeau » car elle se situe « au-delà de l'intention, du moyen et du but, au-delà de la cause et de l'effet »¹⁴², et c'est seulement lorsque l'intervention médicale est autorisée par la « loi individuelle de l'être-en-commun concret de *ce* médecin avec *cette* patiente dans *ce* moment », elle peut agir en tant que psychothérapie.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.124

¹⁴¹ *Ibid.*, p.125

¹⁴² *Ibid.*, p.126

Étant donné la critique sévère de Boss adressée à la *Daseinsanalyse* binswangérienne, il nous est assez frappant de découvrir que leurs opinions coïncident à bien des égards : que la psychothérapie s'appuie sur la relation existentielle entre le médecin et le patient, que le thérapeute doive se garder d'imposer l'intervention unilatérale et se concentrer sur ce qui surgit spontanément dans la communication réciproque. En effet, Boss utilise le même exemple de « serrer le cou » que nous avons cité plus haut pour illustrer l'importance de la compréhension binswangérienne de la psychothérapie qui est déjà en mesure de dépasser la dichotomie classique de l'esprit et du corps.¹⁴³ Il reconnaît en ce sens le mérite de la *Daseinsanalyse* psychiatrique jusqu'à un certain point. Leur point de divergence réside pourtant dans le fait que la confiance comme condition nécessaire de la psychothérapie n'est possible qu'en tant que « cadeau » chez Binswanger. Rien n'assure que la communication existentielle s'établit au cours du traitement, car les malades mentaux « vivent dans d'autres mondes que nous »¹⁴⁴ et il se peut qu'ils soient trop éloignés de l'être-avec représenté par le médecin pour y participer. Ce sont là, pour Binswanger, les limites de la psychothérapie, et ces limites sont, à notre sens, la conséquence directe de l'héritage freudien, à savoir de l'idée du facteur constitutionnel en tant que dimension qualitative. Et tandis que la notion de constitution chez Freud demeure de nature fondamentalement inconnue, Binswanger cherche à l'éclairer d'un point de vue existentiel, c'est-à-dire qu'il l'interprète comme la structure de l'être-dans-le-monde du malade.

Dans *Souvenirs sur Sigmund Freud*, Binswanger pose la question de savoir ce qui empêche la communication chez certains malades mentaux. Il s'agit d'une conversation entre Binswanger et Freud en 1927 :

« Partant d'un cas clinique concret – une forme de névrose obsessionnelle des plus aiguës – qui nous avait beaucoup préoccupés tous les deux, je soulevai cette question : comment fallait-il comprendre le fait que de tels malades ne peuvent plus accomplir le dernier pas, décisif, de la pénétration analytique, dernier pas que le médecin doit leur demander d'accomplir, et persévèrent dans leur misère, en dépit de tous les efforts et de tous les progrès accomplis jusqu'alors ? Pour contribuer à la solution de cette question, je crus devoir indiquer qu'un tel échec de nos malades n'était compréhensible que par ce que, de façon tout à fait générale, on ne pouvait pas désigner autrement que comme une

¹⁴³ Voir *Psychanalyse et analytique du Dasein*, p.95

¹⁴⁴ *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, p.83

"insuffisance d'esprit", c'est-à-dire une incapacité de s'élever à un niveau de "communication par l'esprit" avec le médecin, niveau d'où leur regard devrait s'ouvrir à la "motion pulsionnelle inconsciente" déterminée, et leur rendre possible ce surpassement de soi : accomplir encore le dernier pas décisif. J'en crus à peine mes oreilles lorsque je perçus la réponse : "Oui, l'esprit, c'est tout", [...] "*L'humanité, en effet, savait qu'elle est dotée d'esprit ; je devais lui montrer qu'il existe aussi des pulsions.* Mais les hommes sont toujours insatisfaits, ils ne peuvent pas attendre, ils veulent toujours quelque chose d'entier et d'achevé ; *il faut pourtant bien commencer quelque part, et l'on ne va que lentement de l'avant.*" »¹⁴⁵

Ce que nous pouvons entendre par là, c'est que, de même que Freud, Binswanger est bien conscient qu'il existe les cas où la maladie est si profondément fixée dans la façon de vivre du malade au point qu'il ne peut plus en sortir malgré l'effort du médecin. Dire que la maladie et la santé ne se distinguent que par des critères pratiques et donc que les névroses ont « droit d'exister » dans certains cas, comme le reconnaît Freud, ne signifie rien d'autre que le fait d'être malade a *quelque chose de fondamental* dans la vie du sujet malade. On pourrait donc dire que la *Daseinsanalyse* binswangérienne est la recherche sur le pourquoi de l'être du malade. Et si l'être-dans-le-monde du malade s'avère trop éloigné de celui du médecin, l'obstacle pour la communication ne réside pas moins dans l'incapacité de ce dernier d'être malade que dans l'incapacité du malade de s'en débarrasser. Cette réciprocité du problème ne peut être résolue que par un heureux hasard, par le « cadeau » de la confiance. En ce sens, la possibilité de la pratique clinique n'est jamais illimitée comme le croit Boss.

Cependant, nous pouvons analyser cette tension sur les limites de la psychothérapie dans le sens contraire, car, par rapport à la pensée freudienne qui considère l'homme comme un pur organisme, essentiellement passif à l'égard de son propre destin, et ballotté par la nécessité biologique de manière inconsciente, Binswanger croit l'autonomie fondamentale de l'être de l'homme, ce qui conduit effectivement ce dernier à s'éloigner de la théorie psychanalytique. L'essence de l'homme chez Freud se trouve dans « le rez-de-chaussée et le souterrain de l'édifice »¹⁴⁶ où vivent les désirs inconscients, agissant constamment sur la vie de la conscience qui ne peut les maîtriser qu'à travers des efforts, plus ou moins réussis, de les répartir dans la vie psychique de la manière la moins nuisible possible. Binswanger, au contraire, insiste sur le

¹⁴⁵ *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, p.345, 346

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.361

dépassement d'une telle détermination : les accomplissements artistiques et scientifiques attestent la possibilité illimitée de l'homme, dont Freud lui-même fait figure de manière exemplaire.¹⁴⁷ Pour lui, l'*homo natura* freudien n'est que l'image venant des « hommes improductifs » qu'il rencontrait au cours de ses travaux, hommes qui s'enferment sur eux-mêmes et demeurent dans des dimensions inférieures, bref ceux chez qui il y a l'« insuffisance d'esprit ». Ainsi, le *Dasein* chez Binswanger se revêt de la « proportion anthropologique » par rapport à laquelle il éprouve la montée et la chute, l'extension et le rétrécissement en fonction de la structure de son être-dans-le-monde. Cette idée de la proportion introduit dans le facteur constitutionnel de Freud un élément de hiérarchie – ou au moins celui de normativité.

Comment la différence de la proportion est-elle alors possible ? Pour le dire autrement, comment faudrait-il comprendre le fait que certains réalisent des œuvres extraordinaires qui élargissent la sphère de l'humanité, alors que d'autres tombent malades et sont obligés de mener une vie de misère ? Chez Freud, cela s'explique à partir de différents degrés de fixation psychique qui varient qualitativement pour chacun, mais cette différence qualitative s'exprime chez Binswanger en termes de personnalité : c'est la personnalité même, comprise comme *Dasein*, qui constitue la proportion de l'être-dans-le-monde.

Il s'ensuit que la structure existentielle et anthropologique que la *Daseinsanalyse* vise à dégager est en même temps la qualité de la personne qui atteste d'un côté le caractère indéfinissable et autonome de l'être humain, mais qui représente de l'autre côté les limites de l'action thérapeutique sur le sujet-homme. Pour le dire autrement, de même que chez Freud « les vérités que renferme notre science » délimitent le champ des actions thérapeutiques pour la psychanalyse précisément parce qu'elles dépassent la notion même de thérapie, le projet même de Binswanger de comprendre l'être humain du point de vue anthropologique, c'est-à-dire à partir de lui-même comme autonome, délimite nécessairement la possibilité de la psychothérapie.

¹⁴⁷ Voir « La conception de l'homme de Freud à la lumière de l'anthropologie » dans *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, p.236

Conclusion

Si nous nous permettons de supposer – tout en étant conscients du danger de schématisation¹⁴⁸ – que Freud et Heidegger constituent deux pôles cardinaux qui s’opposent l’un à l’autre dans la pensée de Binswanger, il nous apparaît que ce dernier, lui, se trouve toujours au milieu. Nous constatons son oscillation en deux sens : il diffère de Freud en ce que la limitation de la psychothérapie pour lui n’est pas la fixation pulsionnelle mais la personnalité même, et il se heurte à Heidegger en ce qu’il conserve le caractère personnel de l’être de l’homme par rapport à l’être en tant que tel. Il n’est pas satisfait de l’*homo natura* freudien qui saisit l’être de l’homme finalement dans son organicité, qui se laisse déterminer par la nature. D’autre part, pourtant, il n’accepte la conception heideggérienne de l’homme comme *Dasein* qu’en interprétant celui-ci comme la totalité du sujet-homme, qui a sa structure particulière mais limitée, au lieu de le comprendre en tant que rapport originaire à l’être en général illimité. Par voie de conséquence, la *Daseinsanalyse* de Binswanger semble porter en elle des rapports contradictoires à l’intérieur de ses concepts.

Nous avons établi que le facteur constitutionnel de Freud se comprend, non pas comme la différence qualitative de l’homme en tant que tel, mais comme le « degré », c’est-à-dire comme une quantité non-identifiée de la fixation pulsionnelle. Chez Freud, donc, il existe une équité parfaite du psychisme humain, où seule des différences relatives de la quantité d’énergie peuvent justifier les qualifications de la vie psychique comme maladie et santé. La structure fondamentale de l’expérience est commune chez tous les hommes, et ce n’est qu’à travers la multiplicité de façons dont nous faisons face à nos destins des pulsions que nous parvenons à construire ce qui nous est propre, et même le plus grand des artistes ne fait pas exception à cette structure. Dans *Un souvenir d’enfance de Léonard de Vinci*, Freud clarifie, à la fin de son analyse, que les facteurs « névrotiques » qu’il cherche à découvrir dans la vie de Léonard signifient seulement que l’accomplissement du génie est aussi un fait humain qui ne se réalise qu’à travers les difficultés communes de chacun de nous.

« Ceux qui se plaindraient de nous voir, dans cette étude, oser employer des données empruntées à la pathologie, restent dominés par des préjugés aujourd’hui abandonnés justement. Nous ne croyons plus que santé et maladie, état normal ou état nerveux, soient

¹⁴⁸ Notre schéma est d’autant plus lacunaire que nous avons dû renoncer à élaborer le rôle que joue l’influence husserlienne dans sa pensée.

franchement tranchés, ni que des traits névrotiques dénotent, dans un caractère, l'infériorité. Nous savons maintenant que les symptômes névrotiques sont des formations substitutives provoquées par certains refoulements mal réussis, refoulements que nous sommes tous contraints de faire au cours de notre développement infantile pour devenir des civilisés. Nous avons tous fait de telles formations substitutives, seuls le nombre, l'intensité et la répartition de ces formations justifient pratiquement la conclusion de maladie et d'infériorité constitutionnelle. »¹⁴⁹

En revanche, Binswanger interprète la constitution comme la qualité absolue de la personnalité. Il s'ensuit que ce qui sépare l'homme improductif de celui qui est productif est devenu quelque chose de fondamental, d'où vient la notion de la « proportion anthropologique » qui a sa montée et sa chute en fonction de la structure de l'être-dans-le-monde propre à chacun. Mais comment, à partir de cet être-dans-le-monde solipsiste, pourrions-nous parler encore de la proportion ? Il faudrait concevoir une autre dimension que l'être-dans-le-monde, qui se situerait au-delà du monde même. C'est ainsi que Binswanger introduit l'« être-par-delà-le-monde de l'amour » où nous sommes immédiatement liés les uns aux autres en tant que « nous » et dont le détachement constitue le manque de la proportion anthropologique. Comme nous l'avons constaté, ce redoublement du *Dasein* par Binswanger est un point fort de la critique de Boss, car on ne saurait comprendre alors le passage de la qualité personnelle et subjective de l'être-dans-le-monde à l'universalité de l'être-par-delà-le-monde. L'ontologie fondamentale de Heidegger ne connaît pas le dépassement du monde. Pour elle, la qualité personnelle n'est que relative à l'être en tant que tel. Le *Dasein* tel que le définit l'analytique existentielle se trouve lui aussi dans une équité parfaite, assurée par son rapport originaire à l'être. D'où l'accord fondamental que propose Boss entre Freud et Heidegger. En outre, l'idée normative de la proportion aussi bien que celle de l'amour sont peu compréhensibles étant donné que Binswanger attache tellement de l'importance à l'autonomie absolue de l'anthropologie au risque d'obscurcir la psychothérapie qui ne se définit, comme Freud en était conscient, qu'à partir d'une norme relative.

Comment faudrait-il alors comprendre son oscillation paradoxale ? Si l'intérêt anthropologique de Binswanger renvoie au facteur qualitatif appartenant à la personnalité, il n'est pas étonnant qu'il n'arrive pas à trouver sa place à aucun des deux pôles : l'un n'en a aucun besoin méthodologique, l'autre n'y reconnaît aucun mérite théorique. À travers notre

¹⁴⁹ *Un souvenir d'enfance de Leonard de Vinci*, p. 198, 199

recherche, pourtant, nous avons découvert que ce qu'il poursuivait au nom de l'anthropologie, et ce qui l'empêchait de suivre l'ontologie fondamentale de Heidegger de manière rigoureuse – si nous supposons que Boss en est un représentant fidèle – est l'héritage freudien qui consiste à reconnaître dans chaque rencontre avec le malade ce qui trahit toute attente, ce qui dépasse toute conception préalable, même celle de la guérison. L'élaboration de cette expérience originaire de la pratique clinique dirigeait toute sa vie académique.¹⁵⁰

La difficulté qui se manifeste à l'intérieur même de la *Daseinsanalyse* binswangérienne se tient, alors, au caractère paradoxal de cet héritage : il s'agit de « ce qui concerne l'homme le plus directement », de la vérité de l'expérience humaine qui rend possible la communication intersubjective, mais elle nous apparaît en même temps comme un obstacle insurmontable, précisément parce que les possibilités qu'elle renferme nous sont inconnues. Freud n'a jamais perdu de vue ce fait, car le naturalisme de Freud tendant à expliquer la qualité personnelle par une quantité de la puissance pulsionnelle n'est que, comme nous l'avons vu plus haut, sa façon d'exprimer l'insondabilité de la psyché humaine. C'est donc à partir de son « respect » à l'égard de la nature inconnaissable que s'est construit sa théorie pulsionnelle, et il reconnaissait ses limites lorsqu'il parlait de la constitution. Mais il n'osait toucher ce qui lui imposait les limites, car il savait que cela irait au détriment de l'aspect thérapeutique de la psychanalyse. En ce sens, nous remarquons le manque de cohérence dans la thèse de Boss quand il a affirmé les possibilités illimitées du *Dasein* alors qu'il attendait de là la cure. Ainsi pourrions-nous conclure que l'effort difficile de l'anthropologie binswangérienne est un témoin privilégié de cette obscurité fondamentale de la découverte freudienne.

¹⁵⁰ Dans *Souvenirs sur Sigmund Freud*, Binswanger dit : « Et je peux dire que tout mon développement scientifique, dans ses aspects positifs aussi bien que négatifs, s'est joué sur la trame de la controverse philosophique et scientifique avec la psychanalyse en tant que science. », *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, p.289

Bibliographie

Ludwig Binswanger, *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne, Discours, parcours, et Freud*, Gallimard 1970

Correspondance 1908-1938, Calmann-Lévy 1995

Trois formes manquées de la présence humaine, Le cercle herméneutique 2002

Introduction à l'analyse existentielle, Les éditions de minuit 1971

Le cas Lola Voss, Presses universitaires de France 2012

Rêve et existence, Vrin 2012

Sigmund Freud, *La technique psychanalytique*, Presses universitaires de France 2007

Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse, Gallimard 1984

Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, Gallimard 1927

Sigmund Freud Studienausgabe Ergänzungsband Schriften zur Behandlungstechnik, Fischer Taschenbuch Verlag 1982

Sigmund Freud Studienausgabe Band X Bildende Kunst und Literatur, S. Fischer Verlag 2001

Médard Boss, *Psychanalyse et analytique du Dasein*, Vrin 2007

Philippe Cabestan, Françoise Dastur, *Daseinsanalyse*, Vrin 2011

Caroline Gros, *Ludwig Binswanger*, Les éditions de la transparence 2009