

Binswanger et les directions de sens

Jeanine Chamond

Qui ne monte pas tombe.
Bachelard

Donner direction, mesure et forme aux possibilités les plus hautes de son être est une tâche inhérente à la condition humaine. Mais cette tâche est une épreuve, un problème, un drame, voire une tragédie. Car mettre à l'épreuve le pouvoir être qui donne à l'existence sa stature, transformer une possibilité en puissance d'être, c'est s'exposer au péril de l'impossible. Par la notion de direction de sens, Binswanger met au jour une dimension de l'existence humaine qui échappait jusque là à l'ontologie heideggerienne du projet et du souci : échoué dans le là de l'être, en charge de soi et en quête de soi-même, l'existant est pourtant engagé hors de soi, dans l'incessante conquête de son être-homme, non seulement dans l'ouverture mais dans la hauteur. Voici désormais tracées les grandes lignes du mouvement inhérent à l'existence : être-en-avant de soi, ouverture, projet, mais aussi ascension. L'ascension est à comprendre comme une assomption, par la réalisation de soi authentique, c'est-à-dire appropriée à l'être du *Dasein*. Mais Binswanger est un psychiatre en quête de *l'homme dans la psychiatrie*¹. Pour lui, la maladie mentale n'est pas à rechercher dans le champ d'un fait simplement naturel. L'homme malade se rencontre dans les possibilités originelles de l'être-homme, sur le fond des structures humaines communes à tous, et dans la compréhension des vacillements, des distorsions, des blocages ou des débordements du mouvement de déploiement existentiel. Dans la rencontre plénière de l'homme psychiatre avec l'homme malade se trouvent la possibilité du soin et la direction de la cure.

En fondant la psychiatrie *Daseinsanalytique*, Binswanger vise l'analyse de la présence, de ses façons et de ses formes. Si la Daseinsanalyse a reçu son élan, son fondement théorique, et sa direction méthodologique de l'être-au-mode heideggerien, ce n'est pas sans quelques malentendus² ; malentendus dont les héritiers de la *Daseinsanalyse* ont à assumer les risques, mais aussi la profond fécondité. Par le terme de Daseinsanalytique ou analytique existentielle, Heidegger entendait l'explicitation thématique de la structure ontologique du *Dasein*, et non le comportement individuel et concret. Il décrivait ainsi les existentiels, c'est-à-dire les caractéristiques ontologiques de la structure d'exister humain, réalisant l'ouverture origi-

nelle au monde de la « nature humaine » : la temporalité, la spatialité, la disposition d'humeur, l'être-avec-autrui, la corporalité, la finitude. L'auteur de *Etre et temps* n'avait pas pour but d'éclairer l'essence de l'homme, mais Binswanger est le premier à y puiser une méthode d'investigation de la très humaine folie, qui bouleverse la pensée scientifique à l'œuvre dans la psychiatrie et la psychanalyse. Mais c'est aussi depuis un horizon husserlien que la Daseinsanalyse se laisse guider par la *nature des choses* et conduire par la nécessité intérieure de l'objet pour approcher le sens de l'être, et pour faire place à la dimension historique et génétique. Enfin l'incessant dialogue avec la découverte freudienne, dont témoigne une longue correspondance, signe sa troisième influence. Si, globalement, Binswanger retient la démarche et la méthode freudienne, ce n'est pas sans récuser son fondement naturaliste, la réduction de l'essence de l'homme en motions pulsionnelles uniformément élémentaires, comme aussi la persistance de la pulsion comme matrice originaire de tout changement dans l'existence³. A l'opposé, la Daseinsanalyse veut dévoiler les structures existentielles et existentielles communes, et considère que les conditions de l'être-malade sont à rechercher dans les dimensions fondamentales de l'acte d'exister. Elle conçoit le processus morbide comme une flexion de l'existence, une métamorphose des structures de la présence. Ces structures spatiales et temporelles participent du monde commun, du *Mitsein*, du *tu*, comme de la rencontre du malade et du médecin. L'espace, le temps, la communication dans la rencontre plénière sont irréductibles à l'appréhension naturaliste qui, voulant les partialiser, ne rencontrerait plus que ce que Binswanger nomme *les fonctions vitales*. Il entend par là la réduction naturaliste, née de la physiologie mécaniste et reconstruite à partir de l'observation du cadavre, qui ne permet pas de comprendre comment la corporalité prend sens dans l'existence. Aux fonctions vitales, il oppose *l'histoire intérieure de la vie*, l'historicité concrète qui rend possible l'existence comme *koinos kosmos*, monde commun du *Nous* et de la rencontre. Ainsi, entre l'analytique existentielle de Heidegger et la phénoménologie transcendantale de Husserl, l'herméneutique binswangerienne du *Dasein* explore les figures de l'être-au-monde conçu comme une présence située habitant le monde et orientée dans sa spatio-temporalité. Cette orientation se réalise selon des dimensions structurées en tensions opposées et distribuées selon une proportion anthropologique, authentique ou déficiente. Les directions de sens posent les bases d'une généalogie des formes de l'espace habité et de la genèse pathique du sens, réalisant l'anthropologie de la présence. Si donc la Daseinsanalyse est d'abord une analyse des structures spatiales et temporelles de la présence comme modes de possibilisation de soi, on peut concevoir les formes de l'homme malade comme les altérations de l'être-au-monde et les distorsions de la spatio-temporalité vécue. Une rhétorique inédite de l'*hubris* apparaîtra alors dans les formes de débordement, de reflux ou d'enkystement dans des positions existentielles, et pourra se décliner à partir des flexions *trop en avant, en arrière, en deçà, au-deçà, au-delà*

ou en travers de soi, etc., toutes formes d'altérations de la juste proportion anthropologique nécessaire au déploiement existentiel.

Mais à l'expression *direction de sens*, ne faut-il pas préférer *direction significative* ou *direction générale de signification*, traductions habituelles de *Bedeutungsrichtung* ? De prime abord, ces dernières semblent clarifier le débat, en évitant la polysémie et la redondance du mot sens : *le sens comme signification*, *le sens comme organe de la sensibilité* et *le sens comme vecteur et direction*. D'autant que J. Schotte observe qu'il faudrait procéder à une sorte de réduction phénoménologique de la manière dont le concept de *Bedeutungsrichtung* a été finalement édulcoré, y compris, semble-t-il, par Binswanger lui-même⁴ ; d'où la nécessité d'une rigueur conceptuelle qui devrait obéir à deux exigences constitutives : l'expression verbale motrice de la direction de sens et sa formulation en couple d'opposés. Devant nous expliquer avec la notion de direction de sens, nous faisons nôtre la remarque de H. Maldiney, pour qui l'expression de *Bedeutungsrichtung* s'oppose à la fois à celle de forme et à celle de sens, si celles-ci prétendent désigner la correspondance extrinsèque d'une configuration statique et d'un sens circonscrit⁵. A l'inverse, c'est de la *forme en formation* (*Gestaltung*) et des *prémices du sens* qu'il s'agit. La polysémie du mot *sens* n'est-elle pas précisément ce qui peut le mieux exprimer la quintessence de la notion qui nous occupe ici : l'esquisse existentielle signifiante qui subsume le sens-direction et le sens-signification en une seule et même unité impressionnelle, dynamique et significative ? Car l'unité dynamique de l'existence se réalise à même son épreuve dans l'infrastructure du sens, par le surmontement de la direction et de la signification dans leur unification. C'est dans cette unité dynamique que se fonde précisément l'ouverture du rapport au monde et à soi orienté, thymique, signifiant, mais non encore thématique, pré-conceptuel et inintentionnel : il est une matrice directionnelle élémentaire qui ne fait seulement qu'orienter l'existence et pré-possibiliser l'expérience ; mais surtout sans se sédimenter dans la signification, toujours locale, thématique, factuelle, refermée. D'où le choix du terme de sens plutôt que de signification⁶.

Histoire de la notion

Le concept de direction de sens est inspiré à Binswanger par Karl Löwith, auteur d'une thèse dirigée par Heidegger sur l'individu dans son rôle de prochain⁷. Dans un chapitre de sa thèse, l'auteur s'interroge sur les raisons qui font que nous pouvons par exemple appliquer le qualificatif de *haut* à divers univers et dans différents registres. Selon Löwith, il faut se déprendre de l'idée qu'une catégorie comme le couple d'opposés *haut / bas* caractériserait d'abord le monde physique extérieur à l'homme, pour venir ensuite s'appliquer au sens figuré à d'autres secteurs plus internes de l'homme. Le terme de *Bedeutungsrichtung* est forgé pour éclaircir l'apparente transférabilité des concepts du monde naturel extérieur au monde humain intérieur et vice versa. Lecteur de Dilthey⁸, Binswanger recherche les

connexions vivantes qui relient les vécus dans l'unité de *l'histoire intérieure de la vie*, et il récuse l'idée d'un pur et simple transfert verbal d'une région du monde humain à une autre : « Si employant des adjectifs identiques, nous parlons d'une tour élevée ou basse, d'un moral très bas, il ne s'agit nullement d'un transfert langagier d'une sphère de l'être à la sphère voisine, mais plutôt d'une direction significative générale qui se partage également entre les différentes sphères régionales, c'est-à-dire y reçoit des significations particulières (spatiales, acoustiques, spirituelles, psychiques, etc.) »⁹. Il l'exemplifie par l'expérience de déception qui inaugure l'article « Le rêve et l'existence », qui date de 1930 : qu'il nous arrive d'être brutalement déçu dans une attente passionnée, nous éprouvons alors un désarroi sans fond et de l'effroi ; nous ressentons que le monde devient autre et que nous y perdons notre assise. Décrivant ensuite notre vécu, nous pourrions dire que nous sommes *tombés des nues*, ou que nous avons été *comme frappés par la foudre*. « L'essence de cette déception et de cet effroi n'est autre chose que l'harmonie avec le monde extérieur et le monde d'autrui recevant un tel choc qu'il la fait vaciller – cette harmonie qui jusque là était notre soutien. En un tel instant, notre existence est effectivement lésée, arrachée à l'appui qu'elle prend sur le monde et rejetée sur elle-même »¹⁰. L'image de trébuchement et de chute qui s'exprime spontanément dans le langage n'est pas qu'une simple façon de parler, ni une transposition langagière du monde physique ; pas plus une allusion à la perte de tonus musculaire que le biologiste ne manquerait pas d'y voir. L'image de chute exprime une possibilité universelle qui préexiste en creux au carrefour de tout remplissement régional. Elle traduit *l'essence même* de la perte d'étiayage dans le monde et de l'affect d'effroi qui lui est consubstantiel. A la base de toutes significations locales, la chute reste une forme unitaire et concrète de la spatialité vécue, une structure anthropologique de monde. Elle peut s'étendre à différentes sphères pour y prendre des acceptions particulières, parce qu'elle dégage ce qui leur est originairement commun. Elle dévoile un mode universel d'habiter le monde, au sein duquel s'ébauchent les grandes dynamiques de l'existence, dans lesquelles celle-ci s'expose et s'engage. En elle, s'ouvre un noyau de signifiante irradiant avec un contenu pathique spécifique, qui génère un champ potentiel de significations orientées vers leurs horizons. L'image de chute oriente la situation existentielle dans une perspective et décrit une possibilité de l'être-au-monde : la décontenance, la perte d'équilibre, l'effondrement, l'enfoncement, l'effroi. Les directions de sens établissent le lien entre structures existentielles et expressions existentielles. Seul l'homme debout au milieu du monde peut tomber : l'essence de la chute, tout comme son contraire l'ascension, est une structure existentielle du corps habitant l'espace. Binswanger conclut : « La chute (...) ne se prête pas à d'autres déductions : ici, ontologiquement parlant, nous heurtons le fond. (...) Nous sommes une présence qui s'élève ou retombe »¹¹.

La présence vient aux mots

Les directions de sens qui tracent les grandes orientations existentielles ont leur assise dans le langage. La dimension spatiale de la présence dans le monde est enracinée dans le langage courant qui, selon Binswanger, est ce qui pour nous tous fonde et pense, rêve et crée. La présence en situation s'y dévoile comme style, comme mode d'habiter le soi et le monde, comme manière dont l'être-présent se laisse venir aux mots. « Nulle part, insiste Binswanger, le contenu de l'être-présent ne se laisse plus clairement pénétrer et sûrement interpréter que dans le langage ; car c'est le langage 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 »¹². L'image de foudroiement et de chute, expression du désarroi sans fond, n'est donc pas une métaphore gratuite ou une simple analogie, au sens poétique du terme. L'homme debout au milieu du monde peut *tomber de sommeil, tomber malade, tomber amoureux ou mort*, c'est toujours d'une perte d'assise qu'il est question. Là où le linguiste, considérant la métaphore de l'extérieur, ne voit que tropes du langage, Binswanger met au jour son ossature, constituée selon les structures ontologiques de la spatio-temporalité vécue qui sont les sources créatrices de la langue, de l'imagination poétique et du rêve. R. Kuhn et H. Maldiney les commentent ainsi : « Les structures d'espace et de temps ont une correspondance dans les structures du langage, au niveau de la forme intérieure ou immanente de la langue (...). C'est au niveau du schéma sub-linguistique, du schéma sub-spatial et du schéma sub-temporel, donc en deçà de tous les états construits de la langue (où se meut le structuralisme) que la présence se découvre et que l'analyse de la présence est établie dans la co-naissance de son « objet » (non thématique) »¹³. Considérée dans son caractère intérieur essentiel, la métaphore n'est donc pas un transfert de sens du monde concret à la sphère spirituelle, mais le dégagement de ce qui leur est commun et qui a sa source dans le vécu. Elle est le mouvement même de la transcendance, le moment du dépassement des limites de l'existentiel et de l'empirique. Dans l'unité indivisible de sa forme et de son contenu, la métaphore s'amarre aux structures originaires de l'existence, en exprime les traits essentiels et traduit spontanément l'expérience de monde dans sa texture climatique. Le tissu langagier configure le monde selon des directions de sens qui valent pour toutes les régions de l'existence, et le phénoménologue voit sa tâche ainsi définie : « (II) cherche continuellement à se représenter le sens sous les mots, à se tourner vers la signification du mot, vers la chose, l'expérience vécue qu'indique cette signification de mot. En d'autres termes, il veut s'introduire *dans*, au lieu de tirer des jugements *sur* la signification du mot (...) »¹⁴. On se rappelle à ce propos que Binswanger aime à citer la phrase relevée dans la *Correspondance* de Flaubert, dans laquelle il voit le principe fondamental de toute phénoménologie : « A force de regarder un cailloux, un animal, un tableau, je me suis senti y entrer ».

Retenons que l'analyse du langage porte ici sur le sens existentiel de la texture langagière du monde et non sur l'inscription de la lettre. Parmi les exemples illustrant la *Verschobenheit*, la distorsion, Binswanger examine le cas du professeur qui déconseille à ses élèves de lire un poème dans lequel il est dit : « c'était comme si le ciel avait déposé / Sur la terre un baiser silencieux », ce qui lui paraît impossible¹⁵. Le rigorisme du professeur l'empêche d'accéder à la métaphore poétique et d'en ressentir l'essence lyrique ; il ne peut concevoir que le schème interhumain de l'embrassement puisse s'ouvrir et se dépasser vers l'univers cosmique. Dans son esprit *distors*, la poésie est rabattue sur la cosmologie, l'essence lyrique sur le réel, la licence poétique sur la catégorie de la véracité, en un véritable ressac de transcendance. Par là, le professeur s'exile du monde commun et de la culture, trahissant de plus sa mission de pédagogue.

Signalons au passage la proximité de Binswanger avec Bachelard, auquel il rend explicitement hommage. Dans *La poétique de l'espace*, G. Bachelard entend dénoncer l'intellectualisme de la métaphore, pour restituer à l'image poétique son être propre, sa dynamique, « son ontologie directe ». L'expression poétique, toujours un peu *au dessus* du langage signifiant, est créatrice d'être. C'est aux sources de la poésie que l'on puise la flambée de l'être dans l'imagination. Dans les poèmes se manifestent des forces qui ne passent pas par les circuits du savoir. Echappant à la causalité, l'image poétique est un pur événement du logos, qui nous fait éprouver l'expérience salutaire de l'émergence. « Les élans linguistiques qui sortent de la ligne ordinaire du langage pragmatique sont des miniatures de l'élan vital », note Bachelard, en référence explicite à la cosmologie d'E. Minkowski¹⁶.

Le moment non-thématique du sens

La naissance pathique du sens s'enracine dans le non thématique, l'anté-prédicatif, le pré-conceptuel. Maldiney insiste sur le caractère originellement non-thématique des directions de sens, qui prennent leur source en deçà de l'intentionnalité de la conscience, dans le moment non thématique des structures existentielles. Le sens circonscrit et la forme objectivée sont des thèmes. « (...) Si le mot (ou quelque forme que ce soit) peut nous mettre en communication avec le réel dans un sens – c'est-à-dire s'animer d'intentionnalité – c'est parce que le thématique est sous-tendu par le non-thématique, qui est seul capable de constituer le champ de signification. Ce que nous appelons un sens n'est que la thématisation sous l'horizon limité d'une forme circonscrite de ce champ de signification. L'intentionnalité des figures, signes ou images, qui constitue leur sens thématique, est conditionnée par une liaison plus originaire de la forme et du sens. Elle repose sur le moment non-thématique et inintentionnel de leur commune genèse où la forme croissant à l'intérieur d'elle-même est, en tant qu'extériorisation motrice-significative, l'esquisse d'un mode d'ouverture au monde où toutes les directions de sens ont leur origine et leur horizon »¹⁷. L'Etre-

présent-à suppose une ouverture au monde plus originaire que toute intentionnalité, ouverture qui est condition de possibilité de la transcendance mise en forme dans le projet de monde. Quand l'homme se thématise dans des configurations objectives, il tend à devenir un objet et à perdre sa condition d'existant. Nous en voyons l'exemple dans la prolifération du thème dans *Le cas Suzanne Urban*¹⁸. Binswanger en explicite les étapes, montrant comment le thème « cancer du mari » s'impose brutalement lors de la scène inaugurale chez l'urologue, prédomine sur le reste de l'existence, s'émancipe de la situation pour s'imposer de façon totalitaire et asservir la présence, tandis que le monde devient « atmosphère de terreur ». La transformation du monde en thème accompagne la défaite de l'historicité de la présence et du comprendre. Le thème autonomisé peut alors s'accomplir en affabulation délirante. Quand la compréhension devient un instrument au service du sentiment altéré de la situation, elle fait le lit de l'interprétation délirante. Dans l'histoire de Suzanne, nous voyons se constituer pas à pas le règne d'un *eidos* a priori totalitaire. L'idéalité en perte du monde disqualifie le sensible, l'expérience, le hasard et la contingence, et s'impose comme signification délirante, refermée et immuable, en un drame où les rôles sont fixés d'avance, sans possibilité d'appréhension et de co-existence. C'est l'expérience qui en vient à être soumise au thème, et non plus l'inverse. Le délire marque l'échec de la présence qui, parce qu'elle est isolée, succombe à la puissance du terrifiant. La présence devient-elle thématique dans le délire, le *Dasein* perd alors son historicité, le soi s'isole et s'objective, le monde se détache et s'oppose dans un en face comme monde aux mains des autres. Alors que le thème s'impose comme une signification de monde unique, pétrifiée, assignant d'office un but au devenir, l'essence du sens a contrario est non-intentionnelle, ouverte, dynamique. « Le non-thématique, écrit P. Fédida, n'est donc pas une qualification négative de la présence : il est au contraire la condition de possibilité d'une transcendance s'exprimant dans le projet de monde (*Weltenwurf*) inhérent au *Da* du *Dasein*, ou au *ek-* de l'exister. Inversement, ce qui se thématise dans certains rêves de sombres pronostics et dans le délire de la psychose, sous forme d'une atmosphère dont le Soi devient le jouet, est du non-thématique qui ne peut plus soutenir et fonder la présence et son historicité dans le Logos »¹⁹. Originairement enracinées dans le non-thématique, le pré-conceptuel, l'anté-prédicatif, les directions de sens se constituent ensuite comme sens transcendantal par leur intégration dans la vie intentionnelle : elles peuvent alors fonctionner comme les structures implicites qui sous-tendent les productions humaines les plus élaborées. Elles trouvent leurs expressions les plus hautes dans les systèmes de valeurs qui organisent la vie collective, l'être-ensemble social et politique, comme la morale individuelle.

L'existence à même son épreuve

Dans l'expérience de déception brutale, l'affect d'effroi se donne à même le vécu de foudroiement. « Si nous appelons forme cette direction significative générale et contenu l'effroi soudain, nous voyons ainsi qu'ici encore les deux ne font qu'un », constate Binswanger²⁰. Aux structures existentielles telles que le vol, la chute, l'action de planer ou de s'enfoncer, etc. sont indissolublement liés les contenus thymiques ou pathiques de la présence. Car le monde de l'homme sain n'est jamais posé dans l'extériorité ou la juxtaposition, mais il est traversé de part en part par la coloration thymique inhérente à la situation. L'existence se déploie toujours déjà dans une disposition thymique au sein d'une tonalité climatique qui est celle de la spatio-thymie du Dasein, en tant qu'il est essentiellement affecté. La disposition thymique colore la modalité de la présence-à et module le contact que nous avons avec les choses. La présence est toujours déjà fondamentalement disposée dans une *Stimmung*. Sans objet ni visée, celle-ci ne relève pas d'une subjectivation de l'expérience, d'un état d'âme sans « dehors » ou du vécu psychique secondairement enregistré et assigné, mais d'une disposition originaire qui ouvre l'accès pathique au monde comme totalité. Ni consciente, ni inconsciente, ni mode de conscience, la *Stimmung* ressortit à la modalité originaire du se-sentir, préalable à toute prise de conscience. Elle est une coloration de la présence, la note fondamentale de l'être-là sur laquelle sont modulées les conduites, sans possibilité de prise de position sur le monde. Dans la pure réceptivité qui donne le ton à l'être, l'être-disposé de la *Befindlichkeit*, la sensibilité au fait d'être là, ouvre sur un horizon concret et permet la révélation du monde. Binswanger a conceptualisé l'espace thymique, espace de l'être-thymiquement-disposé, qui est l'espace où Je et monde sont unifiés. « Le monde de la disposition thymique et de l'être-thymiquement-disposé a, à son tour, comme chaque secteur du monde, non seulement sa propre temporalité, mais aussi ses propres caractéristiques d'espace et de mouvement, ses propres formes d'expansion spatiales dont émanent des exigences propres au vécu spatial »²¹. L'auteur relève dans les poèmes de Goethe moult exemples du rapport phénoménologique d'essence qui relie un état du moi et un état du monde. Ainsi ces deux vers : « Ô Dieu comme le monde et le ciel se resserrent / quand notre cœur se serre dans ses limites ». Entre la disposition de l'homme et la position du cosmos, il ne s'agit précisément pas du rapport de causalité où se cantonne la science. « L'individualité est ce que le monde est en tant que son monde (...) et rien n'est génétiquement premier ou génétiquement second, rien n'est la cause ou l'effet, la condition ou le conditionné, ce qui induit et ce qui est induit, pas même la raison ou la conséquence (...) »²².

Maldiney nous éclaire sur le lien entre le sentir et le sens. « La moindre sensation ouvre un horizon de sens en vertu de cette activité dans la réceptivité dont la reconnaissance par Kant constitue l'acte inaugural de toute esthétique. Du reste, on pourrait tout aussi bien appeler rapport esthétique

le rapport pathique qui fait de tout sentir un ressentir et de toute perception une sensation. Un son, une forme, un parfum, une couleur, outre leur fonction signitive, ont une valeur significative d'un autre ordre. L'épreuve sensuelle déborde la qualité sensible. Toute sensation est pleine de sens pour qui habite le monde elle »²³. Le moment pathique, le ressentir au sein du sentir, selon E. Straus, est cette dimension intérieure selon laquelle nous communiquons avec les données hylétiques avant toute référence et en dehors de toute référence à un objet perçu.

Corporéité et directions de sens

Dans son article de 1935 intitulé « De la Psychothérapie »²⁴, Binswanger expose le cas d'une jeune patiente qui souffre d'un ensemble de troubles hystériformes de la sphère orale et digestive (hoquet, nausées, aphonies, etc.). L'exploration de la biographie et de l'histoire intérieure de la vie²⁵ montrent que la tableau clinique est provoqué par un sentiment de dégoût de la vie et d'opposition à la mère – par ailleurs tendrement aimée – depuis que celle-ci s'est opposée à ses fiançailles avec l'élu de son cœur. Le psychiatre s'intéresse à la manière dont la patiente expérimente et ressent son corps vécu, « sur un plan phénoménal, c'est-à-dire à l'intérieur de la sphère de l'expérience vécue et de la signification, ou en d'autres termes, de la sphère de l'existence »²⁶. Il constate que la jeune fille s'est en quelque sorte retirée de la vie, et son monde commun comme son monde environnant sont étouffés, sans aucun sens et sans but. Sa corporéité est devenue son seul et unique mode d'expression, « un retrait et une retraite », et se présente comme le siège angoissant « de la simple pression vitale ». Le corps vécu n'est plus régi par un sens propre. Il se retranche dans l'*idios cosmos*, monde privé hors du monde et an-historique, fonctionne seul et devient « l'organe verbal de la révolte » sur le mode du refus et l'opposition. Car la jeune fille, selon l'auteur, ne peut avaler le refus de sa mère, ni digérer son opposition à ses projets de fiançailles. Cette explicitation, qui peut paraître évidente à tout clinicien frotté à la psychanalyse, risque d'induire en erreur. Elle ne recouvre pas la compréhension psychanalytique de la conversion hystérique, de l'inscription de la lettre au lieu symbolique de l'incarnation du symptôme, du corps qui parlerait à la place de..., etc. Car si la psychanalyse postule que du sens est caché derrière le symptôme, sur l'Autre Scène de l'inconscient, l'analyse existentielle recherche ce sens dans le phénomène. Au rapport causal de la psychanalyse, elle substitue un rapport d'essence. Là où le naturalisme freudien, édifié sur le substrat biologique des pulsions, fait dériver le psychique du corps biologique vivant, la Daseinsanalyse, à l'inverse, considère que le corporel ne peut être compris qu'à partir de l'existence, comme corps vécu. D'où deux logiques à l'œuvre dans leurs méthodes : conformément au modèle scientifique de la science moderne, la méthode freudienne va rechercher l'enchaînement causal du sens masqué dans l'analyse, par la dissolution des symptômes dans l'élément originel du pulsionnel libidinal, alors que l'analyse existen-

tielle cherche à reconduire la dissémination des expressions ontiques pathologiques au cœur même des structures existentielles qui les rendent possibles. F. Dastur observe : « (...) si l'analyse de Freud signifie, conformément à l'esprit scientifique de la science moderne depuis Descartes, reconduction des symptômes à leur origine, par analogie avec l'analyse chimique qui, elle aussi, fait retour aux éléments, afin de fournir une explication causale du donné, l'analytique au sens kantien qui est celui qui retient Heidegger ne doit pas être compris comme une décomposition en éléments, mais comme la reconduction à ce qui constitue l'unité d'un tout structuré. Il ne s'agit pas en effet de reconstituer le processus ontique d'un enchaînement causal, mais d'apercevoir l'unité ontologique d'une multiplicité articulée »²⁶. Le corps est un champ d'expression, dont les symptômes sont à saisir phénoménologiquement au ras de leur expressivité et au sein d'une communication particulière. Si Binswanger admet que « historiquement, au début d'une biographie qu'on appelle névrotique, il y a toujours des contenus sexuels vécus ou imaginés – nos propres expériences rejoignent ici la psychanalyse orthodoxe – (...) », il se refuse néanmoins à concevoir « que le "sexuel" représenterait la base génétique pour toutes les autres formes d'expériences vécues, en tant que telles, en se fondant sur une spéculation théorique »²⁷. Le pôle oral, zone stratégique des échanges entre le monde propre, le monde environnant et le monde commun, est le siège de directions de sens communes à tous, se rapportant à l'entrée et la sortie du corps. Elles se distribuent en tensions, entre d'une part l'assimilation, l'absorption, l'acceptation et d'autre part, le refus, le rejet, l'expectoration. Dans l'histoire intime de cette jeune fille, il s'agit « de transformation de la direction significative à partir de l'assimilation existentielle, c'est-à-dire à partir de la signification aussi bien biographique que vitale et dimensionnelle de ce qui est *pour moi* et *en moi*, en la signification de ce qui est *rejeté de moi* et *hors de moi*, c'est-à-dire l'expectoration existentielle ». Il poursuit : « Ces directions significatives essentiellement unitaires, le langage lui-même les dissocie en modes d'expression corporels, psychiques, spirituels ; il ne pourrait pas cependant *échanger* ces modes d'expression les uns avec les autres, et surtout il ne pourrait pas les échanger avec une telle légèreté et une telle immédiate assurance de l'être-compris, si elles ne se fondaient pas sur une forme unitaire vécue. Nous ne devons pas chercher la connaissance de cette unité dans la science, mais bien là où elle est conservée et où elle s'épanouit, justement dans la langue populaire et ses caractérisations de l'homme, là où elle est consignée dans les proverbes, les gros mots, les bons mots, les injures, les images et les comparaisons »²⁸. Le corps se déploie selon des unités de signification concrètes qui se manifestent en de multiples expressions verbales, qu'elles soient symptomatiques, ou simplement liées aux états particuliers de la vie. Sorte d'alphabet originaire du corps moteur, expressif et signifiant, les directions de sens pré-dirigent le langage et recèlent le sens existentiel de la corporéité, en ce qu'elles sont inscrites dans les attitudes et les manières du

corps propre. Elles sont, précise P. Fédida, présentes aux expressions bien avant que celles-ci prennent pour notre entendement un contenu sémantique déterminé.

Le cas exposé dans l'article « De la psychothérapie » permet à Binswanger de comprendre l'hystérie comme une existence rétrécie et quasiment enkystée dans le corporel, et son mode d'expression est rabattu sur le langage du corps. Le repli, l'enlèvement, l'adhérence, selon les termes de l'auteur, aboutissent à l'*être-pris-par-le-corps*, au lieu d'être *en prise avec* le monde. L'histoire intérieure de la vie est stagnante ou paralysée dans sa spatio-temporalité, l'espace thymique se réduit au corps propre, l'existence se retranche dans les fonctions vitales, alors que la *Leiblichkeit* de l'homme sain se laisse habituellement oublier pour mieux étayer le déploiement existentiel. Le retrait dans la corporéité et le rabattement du côté des fonctions vitales se produisent quand les directions de sens sont entravées dans leur dynamique, que leur tension est infléchies dans une seule et unique direction : l'expectoration, au sens existentiel du *rejet*, signe bien pour cette jeune fille la disproportion anthropologique de son existence, réduite à tout rejeter sans plus assimiler. Ainsi, pour Binswanger, l'existence et particulièrement l'existence corporelle est le lieu de l'articulation pré-linguistique du sens et du vécu. Le schème corporel est téléologiquement l'humus où s'élabore le langage, pour mettre en forme les traits essentiels de l'être-homme, car si la présence se laisse venir aux mots, c'est particulièrement aux mots du corps, sa demeure première. Ainsi peut-on lire dans l'essai consacré à Ibsen : « (...) C'est l'image de notre existence corporelle qui représente partout le « type » selon lequel la langue conçoit et nomme toutes les manifestations de notre existence. Mais la langue ne peut le faire que si, à l'opposé de l'entendement qui dissèque et dissocie, elle voit notre existence dans son unité et son indissociabilité. Nous ne devons pas dire que notre langage « incarne » les manières et les formes de manifestations non physiques de notre existence ; bien plus, il voit dans les phénomènes physiques, déjà les psychiques et spirituels, et il voit dans ses derniers, encore les phénomènes physiques »²⁹.

La spatialisation de la présence

Pour Heidegger, l'espace existentiel précède l'espace objectif. L'espace n'est pas l'entité abstraite du savoir mathématique où prendraient place les opérations concrètes de l'existence comme des meubles dans une chambre. Il est bien plutôt engendré par la spatialité de l'existence en ses actes quotidiens. Car l'espace et le monde, antérieurement à leur sens objectif indéniable de cadre de la vie humaine, sont d'abord ce à quoi l'existence se rapporte et se voue, ce vers quoi elle projette la flèche du possible, ce dans quoi elle s'oriente et s'implique, ou ce dont elle est en dérélition. L'existant est toujours déjà immergé dans le monde. On l'aura compris, les tribulations de notre situation dans l'espace ne sont pas les simples particularités intra-mondaines du Dasein. L'être-au-monde se déploie selon des

directions de sens générales telles que l'orientation, la circonspection, la préoccupation ou l'affairement, et la situation comme proche des choses soustraites au lointain, « déloignées », (*Entfernung*), opération par quoi peuvent se constituer l'espace et l'environnement. C'est donc bien l'existence qui génère l'espace, par cette propension au contact et à la rencontre qui constitue l'être-à, et par la situation comme proche des choses dans la constellation desquelles l'existence se situe elle-même. Le champ de présence qu'est l'espace habité est vectorisé selon des tensions inversées. Les modes de mondanéité y viennent au jour dans les directions de sens immanentes au Dasein. L'existence en situation s'y déploie selon des polarités que Maldiney nomme les tenseurs de l'expérience. « Notre existence s'ouvre toujours dans certaines directions significatives, c'est-à-dire l'ascension ou la chute, le planement ou le saut, le devenir large ou étroit, plein ou vide, clair ou obscur, tendre ou dur, chaud ou froid » écrit Binswanger, même s'il n'insiste vraiment que sur les dimension de l'ascension et de la chute³⁰. La direction de sens est anthropologiquement un principe cinétique universel. « Que non seulement l'étendue et l'étroitesse, mais encore la hauteur et la largeur appartiennent à la nature de l'homme, cela il le doit au premier chef, à la marche et à la station debout. (...) La verticale, "le psychisme ascensionnel", comme dit Bachelard, est et demeure pour l'homme la direction significative de l'effort, de la volonté. (...) La verticale anthropologique est en même temps la direction significative de l'être emporté dans les airs, et celle de la chute dans la profondeur »³¹.

Signalons au passage les riches études de G. Durand sur *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*³², dans la perspective d'une anthropologie qui reste non-phénoménologique – c'est-à-dire qui ne se charge pas d'explicitier les conditions originaires du Vivre, de l'Exister, de l'Habiter humain, et ne recherche pas l'ancrage des productions imaginaires dans les existentiels –. L'exploration de l'imaginaire humain montre que la hauteur s'inscrit dans une archétypologie symbolique générale au sein de vastes constellations d'images à peu près constantes dans la plupart des cultures et se structurent selon un certain isomorphisme de symboles convergents. La hauteur est universellement la structure imaginaire de la transcendance. – « Grimper est de la bête, gravir est de l'homme » remarque V. Hugo dans *L'homme qui rit* –. G. Durand établit la parenté entre verticalité et redressement de l'enfant et de l'anthropoïde, entre verticalité et vertébralité, entre hauteur et tête, altitude et lumière, élévation et spiritualité, élan et envol, grandeur et souveraineté, ascension et symboles de puissance (tels que épées de justice, sceptres, glaives et autres instruments de la « transcendance armée », toujours levés vers le ciel). Religion, philosophie, mythologie, héraldique, alchimie, astrologie, balistique, poésie, peinture (en particulier chinoise), modélisation métapsychologique même, quasiment tous les domaines de l'esprit humain sont subrepticement ou explicitement imprégnés de schèmes ascensionnels. Ils sont par excellence « les métaphores axiomatiques » par lesquelles Bachelard entend juger les symboles,

non par leur forme mais selon leur force. L'imaginaire participe de la pensée prélogique, et écrit Maldiney : « Les archétypes immémoriaux, foyers de mythologèmes, résultent de la thématization encore indécise de certains moments non-thématiques de la présence à »³³. Pour peu que nous y prêtions attention, nous découvririons combien notre langage, nos expressions les plus spontanées, nos gestes mêmes sont imprégnés de la dynamique de verticalité.

Deux orientations de la présence, fortes de leur privilège anthropologique, s'imposent de manière plus évidentes que les autres à l'homme debout et qui marche : la verticalité et l'horizontalité. Car le *Dasein* est à concevoir comme extension et mouvement. « Entre la hauteur d'où nous voyons et jugeons et l'étendue de notre expérience, mais aussi entre la transcendance verticale de l'existence et son champ de réalisation, il existe une proportion hors de laquelle ces deux dimensions tombent l'une en de dehors de l'autre »³⁴. Pour Binswanger, le *Dasein* humain en tant qu'être projette non seulement l'étendue où il marche, mais aussi la hauteur où il s'élève. Tout chemin, observe de son côté Bachelard, conseille une ascension. Le rapport entre verticalité et horizontalité se définit comme la constitution de sens transcendantal originaire de l'existence humaine. La dimension de l'horizontalité se déploie entre étroitesse et largeur et représente la vie pratique, l'expérience quotidienne. Se réaliser dans la vie pratique, c'est avancer dans le large, prendre possession du monde, élargir ses horizons, et acquérir une vue d'ensemble. Binswanger note : « Ce qui correspond à "l'attrait de l'étendue", à l'attrait de la direction de signification horizontale, c'est surtout "la discursivité", l'ex-périence, la traversée et la conquête du monde, "l'élargissement du cercle de visibilité", l'élargissement de l'intuition, de la vue globale et de la circonspection liées à "l'affairement" du "monde intérieur et extérieur" »³⁵. Il n'est pas étonnant que l'horizontalité trouve son expression littéraire dans le style épique, l'épopée et la conquête ; pensons aux figures de Gilgamesh, de l'Iliade et de l'Odyssée, aux conquérants du Nouveau Monde. La verticalité s'étend entre profondeur et hauteur. La progression vers le haut concorde avec l'axe de la transcendance, la sphère spirituelle, l'approfondissement problématique de soi. « Ce qui correspond à l'attrait de la hauteur, poursuit Binswanger, c'est ce qui monte dans la direction de signification verticale, c'est surtout la nostalgie du franchissement de la « pesanteur terrestre », le *soulèvement* de la poussée et de « l'angoisse tellurique », de même aussi que l'obtention d'une vue « plus haute », d'une visibilité plus haute sur les choses, comme le dit Ibsen, à partir de laquelle l'homme est capable de donner forme à ce qui est expérimenté, de l'approprier, en un mot de se l'approprier »³⁶. La verticalité est l'appropriation de l'expérience par la mesure, la pesée et la comparaison dramatique des choses, avec la souffrance qui en résulte. La *krisis* se résout par le choix et la décision ; le héros du drame, appelé à la sortie de soi, affronte son destin, répond à l'assignation d'avoir à être et consume sa finitude, à l'exemple d'Antigone. D'où

son expression littéraire dans le drame, avec son caractère d'abîme. L'avancée dans le large s'accompagne d'une montée dans la hauteur. La spatialité de l'existence en situation s'exprime aussi selon les polarités proche-lointain, devant-derrière, droite-gauche, haut-bas, large-étroit, avec les corrélats phénoménologique du clair et du sombre, du léger et du grave, etc. Dans le cas *Ilse*, Binswanger décrit comment les directions de sens de la glaciation et la brûlure structurent l'histoire de la jeune femme, puisqu'elle se brûle le bras pour enseigner l'amour à son père et interprète certains éléments de sa vie en termes de refroidissement et de glaciation³⁷. Ellen West, célèbre patiente anorexique, exprime des fantasmes d'envol dans l'air et la lumière et d'ensevelissement dans la terre froide et sombre. « Ces polarités, indiquent R. Kuhn et H. Maldiney, ne sont pas objectivement conceptualisables, parce que nous n'avons pas affaire à une analyse de position mais à une analyse de *situation* respectant cette transcendance qui est la dimension spécifique de la présence à »³⁸.

Ibsen et l'autoréalisation de soi

Dans son essai sur Ibsen, Binswanger étudie l'essence de la réalisation de soi à partir de l'œuvre et de la biographie du dramaturge norvégien. La réalisation de soi est la chose plus haute que l'homme puisse atteindre. Ibsen a su faire de cette tâche son idéal d'existence et la direction de sa vie. Mais être homme est plus que vivre, et se réaliser dans la hauteur n'est pas vivre sa vie. Pas plus d'ailleurs, prévient Maldiney, prendre de la hauteur n'est-il sublimer. Sublimer, au sens psychanalytique de dérivation de la pulsion libidinale vers un but non sexuel, est l'effort freudien pour penser ensemble pulsion et valeur et faire naître d'un quantum d'énergie libidinale l'idéalité supérieure du sens. Sans doute rencontrons-nous là ce qui, en dépit de leurs convergences, reste le désaccord peut-être le plus fondamental entre psychanalyse et Daseinsanalyse : la genèse du spirituel. Cette divergence, Maldiney la résume dans sa post-face à l'essai sur Ibsen en une remarquable formule : l'esprit n'est pas un ornement de la pulsion. Loin d'être adventice, la question du spirituel est centrale dans l'essai sur Ibsen et Binswanger la pose d'emblée au début du livre. « Dans cet ouvrage, il s'agit de montrer ce que signifie l' "esprit" d'un point de vue anthropologique. Nous ne nous contentons pas de parler de possibilité ontologique spirituelle, d'être spirituel, d'être "dans l'esprit" ou, selon un terme de philosophie technique, de transcendance spirituelle. Bien plus, nous tenons à comprendre la manière de la transcendance spirituelle à partir de la direction de sens anthropologique originelle de la hauteur, plus exactement de l'ascension dans la hauteur »³⁹. Pour Ibsen, la transcendance spirituelle s'accomplit non dans la religion, la philosophie ou la science, mais comme nous le savons, dans l'art. La catégorie propre à l'autoréalisation est celle de l'ascension proportionnée dans la hauteur. Elle s'accompagne de l'approfondissement de la problématique de l'existence. Elle se réalise quand les possibilités d'être les plus hautes de l'existence trouvent direction, mesure

et forme, grâce au pouvoir d'être de la chose la plus élevée, de l'*Agathôn*. Elle implique transformation, auto-métamorphose, progression de la puissance de soi et appropriation de l'expérience. Cette appropriation, Binswanger la nomme la *décision propre*, saisissement du *kairos* : au vu d'un acte isolé, mais qui peut engager toute la vie, elle suppose l'élévation de soi au-dessus de la situation mondaine, de l'horizon de ce qui est vu ou expérimenté. Elle permet l'historicisation dans le sens du mûrissement. Cette hauteur, Ibsen quant à lui l'appelle « le sérieux ». Ce peut être l'*esprit*, ou encore la *Phronésis* grecque, la vertu de prudence. L'ascension dans la hauteur passe nécessairement par une conversion biographique dont Binswanger relève les témoignages dans la correspondance d'Ibsen. Avant de s'élever, le dramaturge a dû se libérer de tout lest étranger à soi, se délivrer des entraves que constituent les demi-intelligences, les demi-mesures, les compromissions. Ecartant toutes les formes « d'être à moitié », tranchant tout lien non-libre, il s'est étendu dans le large, dans une lutte contre sa famille, sa patrie, la société, l'état et contre lui-même. Fuyant l'étroitesse d'esprit de son milieu – et l'on pense ici à l'*esprit du lourd* et à l'*esprit assis* de Nietzsche – il a pris la décision concrète de quitter son pays et les siens, décision qui anticipait sur l'achèvement des possibilités d'être constituant son existence. Il réalisait là, à même son existence, la première étape du travail créateur. Spatialement, il quittait la pesante étroitesse de sa situation domestique, et temporellement, il se délivrait du poids du passé, se libérait pour un futur propre et s'ouvrait un champ de possibles. Par cet exil volontaire, il gagnait le large et créait les conditions existentielles pratiques pour atteindre dans son œuvre « la forme puissante et claire », selon l'expression même d'Ibsen, ou « le rendu symbolique supérieur ». La deuxième phase du travail créateur, la mise en forme créatrice à proprement parler, est la reprise du premier mouvement d'éloignement et de distanciation de soi à soi : elle permet de prendre conscience de ce dans quoi l'on est pris. C'est seulement dans la « distance du presbyte » à soi-même que s'atteint l'authentique proximité avec soi, la liberté et l'indépendance propre du Soi. Mais cet éloignement – et c'est le point crucial pour Binswanger – n'est qu'un détour en vue d'un retour dans la proximité des autres, pour leur apporter instruction, éclaircissement ou conversion ; bref, pour les faire bénéficier de l'approfondissement de la problématique de l'existence et de la vue supérieure sur les choses qui ont été acquis. Notons au passage la fonction prophétique de l'art sur laquelle insiste Binswanger. Il y a dans le travail de l'artiste un effort de mise en forme, « une poussée et une percée vers la forme », car, comme Bachelard, Binswanger assimile le bas au chaos, au sans forme, au non-figuré. Le retour vers soi-même n'est possible que sur le chemin escarpé sur la hauteur, dans la transcendance au-delà de soi, dans la communication⁴⁰ et la rencontre de l'amour, cet « abri ontologique », ou de l'amitié. L'autoréalisation passe donc par un éloignement des autres et de son fond propre, pour revenir ensuite aux autres et à soi-même en passant par la hauteur. Par ce retour, il échappe au risque

toujours présent de la présomption, qui est la perte de l'assise ontologique du *koinos kosmos* et la sortie du monde commun par la hauteur.

Proportion et disproportion anthropologiques

Pour Binswanger, Ibsen est un voyant des formes anthropologiques de l'être-au-monde et son personnage *Solness le constructeur* illustre une forme de disproportion anthropologique : la présomption (*Verstiegenheit*). Avec la distorsion (*Verschrobenheit*) et le maniérisme (*Manieriertheit*), la présomption est un mode d'être malheureux de l'homme, *une forme manquée de la présence humaine*. En effet, l'être sain se caractérise par l'interaction dynamique entre horizontalité et verticalité, par l'équilibre entre la marche dans l'étendue et l'ascension dans la hauteur, par l'équilibration entre l'aspiration et la compréhension. Par là se maintient l'unité vécue de l'existence dans sa *direction vitale*. Mais un certain désaccord est toujours possible entre s'élever vers le haut et se déplacer dans l'étendue. Le présomptueux monte trop haut et s'égare en montant, tel l'alpiniste qui ne peut plus ni avancer, ni reculer, ni redescendre, qui ne peut que rester bloqué, en proie au vertige et au risque de tomber ; à l'instar de Solness qui bâtit plus haut qu'il ne peut monter et le paie finalement d'une chute mortelle. La présomption procède d'un excès de valorisation de la verticalité : le désir d'élévation excède les possibilités permises par l'étendue de l'expérience, la prise de hauteur est insuffisamment fondée et produit un déséquilibre structurel entre les proportions anthropologiques. Il y a disproportion quand l'idéal se fixe trop haut pour la base de l'expérience disponible, et quand la discordance est trop grande entre la hauteur de la problématique et une base trop limitée d'expérience. Les idéologies, note Binswanger, sont des formes de présomption en ce qu'elles privilégient l'idéal au détriment de la réalité humaine et les risques de leurs dérives totalitaires ne sont plus à démontrer. Dans l'excès de hauteur, l'existence reste bloquée. Ce blocage signifie que le présomptueux ne peut plus reprendre pied sur le sol de l'expérience. Temporellement, le déploiement de l'existence reste bloqué dans un maintenant coupé de sa dynamique existentielle, sans possibilité de se projeter, à moins d'une aide thérapeutique. Devrait-on en conclure que toute prise de hauteur est interdite à l'homme ? Assurément non. C'est, pourrait-on dire, la fausse hauteur qui est dangereuse pour l'homme, et plus exactement la fausse transcendance. Dans la *Verstiegenheit*, précise Binswanger, la hauteur n'est pas atteinte par le vol sur les ailes de l'imagination, de l'amour, de l'enthousiasme ou de l'art, ni même par le gravisement, barreau après barreau, de l'échelle de l'élévation de soi, comme pour l'homme en bonne santé. Au personnage de Solness le bâtisseur de tour, Binswanger oppose une autre figure ibsénienne, tirée de la pièce *Le Petit Eyolf*, *Borgheim le constructeur de route* « qui peut tout ce qu'il veut ». En effet, Borgheim possède une expérience du monde suffisamment large et profonde pour atteindre une hauteur que rien ne met en péril. Les possibilités et la réalité, la compréhension des choses et l'aspiration à croître, les

forces et les plans, la vie et la théorie, tout dans la conduite sa vie s'accorde légitimement, sans menacer son effectuation. Bien inséré dans la communauté des hommes, il apporte sa part de réalisation au bien commun. Il incarne la juste proportion, l'équilibre, la vertu héraclitéenne de *Phronésis*. Mais Binswanger nous met en garde contre la méprise qui consisterait à utiliser la notion de disproportion anthropologique dans un sens psychologique : elle ne signifie pas par exemple l'inadéquations entre les capacités intellectuelles, entre telle qualité ou telle composante du caractère et le besoin de se faire valoir. Elle n'est pas à comprendre comme un symptôme ou un événement de quel ordre que ce soit ; pas plus, devons-nous ajouter, comme un avatar psychopathologique de la sublimation ou une ratée de la compensation. Son sens reste celui « d'une possibilité anthropologique de l'être que l'on peut comprendre en termes "analytiques existentiels" à partir de la structure totale du *Dasein* humain »⁴¹. Si l'importance du rapport entre verticalité et horizontalité est souligné dans sa fonction d'assurer l'historisation de soi comme être-au-monde, l'article sur la présomption se conclut pourtant sur le regret de n'avoir pas suffisamment insisté sur l'aspect temporel du fourvoiement présomptueux. Car, remarque l'auteur, la temporalité imprègne implicitement la plupart des expressions de la présomption. « La hauteur et l'étendue de la présence ne représentent-elles pas deux schèmes spatiaux différents pour *une seule et unique* direction de la temporalisation du *Dasein* humain fini, raison pour laquelle on ne peut les séparer que *dans l'idée* »⁴². La disproportion anthropologique résulte de l'accentuation et de l'absolutisation d'une dimension, qui s'émancipe de la double polarité pour devenir exclusive. Flexion excessive de l'existence, elle peut se bloquer dans la hauteur ou à l'inverse s'enfoncer dans la profondeur. L'existence s'engage alors tout entière dans l'ascension et le planement ou dans l'effondrement et la chute. « Dès que la communauté de ces deux dimensions est rompue, écrit Maldiney, la présence éprouve elle-même, sur un mode agonique, leur antagonisme. Les oscillations qui scandent le drame de l'existence psychotique résultent d'une lutte inégale entre elles, dont la solution est à chaque fois une déchéance de la communauté (perdue) en contamination »⁴³.

Présomption schizophrénique, disproportion maniaque

Il importe d'établir clairement la distinction entre la présomption à l'œuvre dans la schizophrénie et la disproportion qui préside à la manie. Le fourvoiement présomptueux tel que précédemment décrit comme prédominance excessive de la hauteur sur l'étendue de l'expérience, s'applique au schizophrène. Nous le voyons à l'œuvre sous la forme de l'idée présomptueuse ou de *l'idéal présomptueux du schizophrène* que Binswanger retrouve dans les cas de schizophrénie qu'il présente : la sécurité familiale totale pour Suzanne Urban, la distinction sociale pour Jürg Zund, l'idéal de minceur corporelle d'Ellen West, etc. La disproportion maniaque est d'un autre ordre. Il ne s'agit plus de prédominance excessive de la verticalité sur

l'étendue, car le maniaque est totalement détaché du sol de l'expérience et il n'y a plus pour lui d'étendue. Si le schizophrène s'enlise pathétiquement dans la problématique de l'existence, car la conséquence de l'expérience se brise pour lui sur l'objectivité, le maniaque évite et dénie cette problématique en la survolant. Si en marchant dans l'étendue, tel un piéton qui avance sur son chemin, le schizophrène s'engluie, le maniaque pratique un bond vertigineux dans l'infini. Il se jette à l'avant de soi, trop loin, trop vite et trop haut pour la communauté des hommes. Son au-delà exalté, son au-dessus triomphant, son ailleurs diffracté ne sont pas de ce monde. « Cette disproportion entre l'étendue et la hauteur tient à ce que le monde extrêmement volatile du maniaque s'élargit de façon démesurée eu égard au nivellement de la hauteur (ou de la profondeur) authentique du *Dasein* – c'est-à-dire que l'on ne peut gravir qu'avec peine au sens de la décision et du mûrissement »⁴⁴. On peut opposer au *sérieux* d'Ibsen, précisément l'impossibilité maniaque de prendre quoi que ce soit au sérieux. Rappelons que le dramaturge travaille à sa transformation, à la progression de la puissance de soi, à son historicisation au sens du mûrissement existentiel, par quoi il gagne peu à peu de la hauteur. A l'inverse, le maniaque est inapte à l'approfondissement de la problématique humaine, à une vue d'ensemble sur la situation, à la décision, au mûrissement. Son monde improblématique fait de jubilation festive est sans profondeur, sans mesure, sans consistance ni résistance ; et sans ancrage ni bagage, il se laisse emporter sur les hauteurs aériennes de l'humeur optimiste, au grès de la fuite de ses idées. Ainsi s'exprime Olga Blum, un des cas exposés dans *Manie et mélancolie* : « Un miracle est arrivé. Toutes les énigmes se résolvent, oui tout est si simple, si totalement, totalement simple quand on connaît le fondement de toutes choses ». – Notons par comparaison les propos de Réto Roos, l'écrivain mélancolique, patient de la clinique Bellevue qui mit fin à ses jours par pendaison : « On ne se sent accroché nulle part... On se laisse sombrer dans la profondeur... Toutes les déceptions passées resurgissent et leur poids vous enfonce dans le sol toujours plus profondément... On se sent englouti en soi-même »⁴⁵. – A travers la thématique de l'effondrement et de la chute, la mélancolie s'impose comme cette perte du fond du monde où l'être s'abîme. Si *Mélancolie et Manie* interroge la constitution du monde maniaque et dépressif dans la perspective husserlienne de la phénoménologie transcendante génétique, l'étude *Sur la fuite des idées*⁴⁶, réalisée presque trente ans avant, se borne à décrire le monde maniaque de l'homme aux idées fuyantes et à rechercher la modification de la structure anthropologique susceptible de rendre possible quelque chose comme la fuite des idées. Il n'y est pas encore question de *Dasein*analyse mais d'anthropologie existentielle. L'auteur différencie la figure du bondissement qui caractérise la fuite ordonnée des idées et celle du tourbillon qui spécifie leur fuite désordonnée. Dans des pages demeurrées célèbres dans la littérature psychiatrique, l'optimisme maniaque est étudié dans sa spatio-temporalité, mais aussi dans sa couleur, sa consistance, son éclaircissement, en un fais-

ceau de directions de sens qui trouvent leur cohérence à dépeindre un monde de jubilation festive, rose, large, clair, fluide, volatile, facile, etc. En opposant la métaphore de la marche à celle de l'envol, Binswanger esquisse déjà deux directions de sens immanentes au *Dasein* humain, qui trouveront leur aboutissement dans l'essai sur Ibsen : *l'homme d'étoffe grossière* que nous sommes tous marche dans l'horizontalité problématique de l'existence, pénètre dans la profondeur du souci et se heurte à l'espace étroit des possibles. Le maniaque glisse sur toute chose et plane dans la verticalité improblématique de son univers de conte de fées, dans l'ivresse de l'apesanteur. *Un mode bondissant d'existence* est ainsi opposé à un *mode réfléchi ou marchant de l'existence*, chaque mode déterminant une forme d'existence, une manière et un niveau d'explication du moi avec le monde : « On entend ici l'expression « niveau » au sens d'une direction générale de signification, et cette direction prend sa signification particulière à l'intérieur de « régions » spéciales du monde »⁴⁷. Le mode bondissant d'existence produit « comme un nivellement de l'explication du Moi avec le monde », qui se montre dans la spatialité et la situation des objets dans l'espace, dans la temporalité et le temps objectif, dans la sphère de la signification en général et la structure du langage, dans la région sociale du monde d'autrui, dans l'histoire interne de la vie et la région du devenir soi ou mûrissement. La logorrhée maniaque de l'homme aux idées fuyantes est décrite, selon l'expression du langage courant, comme « la grande gueule », cette poussée à la parole qui est une manière d'habiter son corps dans la dialectique brisée d'une direction de sens réduite à l'éruption et l'expectoration. Le malade s'expectore dans l'en dehors de soi, et sature l'espace de ses invectives. Cependant le mode d'existence maniaque est aussi un « entrelac supérieur » du Moi avec les formes de vie esthétique que sont la joie et la fête existentielle, empruntées à l'ontologie de Häberlin⁴⁸. Mais en caractérisant la manie par la disparition de la catégorie du souci (*Sorgue*), Binswanger produit un malentendu fécond de l'ontologie heideggerienne, car à l'inverse d'un trait psychologique contingent, la structure existentielle de la *Sorgue* reste une condition ontologique de l'existence, et à ce titre, ne saurait disparaître, même dans la pathologie.

Nous éprouvons dans la vie courante la sensation d'être porté vers le haut dans nos rêves, dans les ambiances amicales et heureuses, dans l'expérience de la joyeuse surprise, dans les états de grâce et les sensations d'élévation de l'être que peuvent nous offrir l'amour et l'art. Binswanger évoque encore le fourvoiement du névrosé par manque de pénétration, de vue globale, de circonspection ; ou simplement celui de l'homme qui n'intuitionne pas la hiérarchie des possibilités d'être du *Dasein* humain. Le fourvoiement présomptueux se produit quand le *Dasein* s'est exilé du Nous, hors du foyer de l'amour et de l'amitié, loin de tout épanouissement possible dans « l'être-en-dépassement-du-monde, au sens du foyer (*Heimat*) et de l'éternité de l'amour », sorte de mystérieuse utopie binswangérienne, instant éternel de pure intensité, en quelque sorte atopique

et uchronique, puisqu'il n'y a « ni haut, ni bas, ni proche ni lointain, ni avant ni après »⁴⁹. Les *Grundformen* continueront d'affirmer la transcendance de l'amour, comme être-au-delà et au-dessus-du-monde, seule véritable façon d'exister son là, que Binswanger se permet d'ajouter aux modes d'être fondamentaux dégagés par Heidegger. Analysant la pièce d'Ibsen, Binswanger constate que l'amour de Solness et de Hilde n'est pas cette communauté partagée qui laisse à chacun sa liberté de métamorphose. Solness est un être pour le moins ambiguë. Sa réussite cache mal la fêlure d'une existence où l'amour est tari : mariage raté, absence de vrai foyer, mort des enfants, trahison de son idéal et âpreté du rapport aux autres instrumentalisés pour servir ses ambitions et compenser ses manques. Son ascension sociale, établie précisément sur la catastrophe qui a ruiné sa famille, l'incendie de la maison d'enfance de sa femme, ne peut être le paradigme d'une ascension inauthentique. Solness connaît sa forfaiture : « Au fond, je n'ai rien bâti. Rien sacrifié pour pouvoir bâtir », avoue-t-il⁵⁰. Hanté par l'attrait de l'impossible – le *troll* –, il sera poussé à sa chute par Hilde, jeune fille fougueuse et inconséquente qui réapparaît dans sa vie pour lui réclamer la promesse faite jadis à la petite fille : « la construction d'un royaume, d'un château dans les nuages » qu'ils habiteront ensemble dans la hauteur. On ne peut mieux illustrer l'absence de fondation d'une construction architecturale, ni mieux montrer que des rêves de petite fille en quête de réalisation érotique ne suffisent pas à constituer une communauté amoureuse riche de possibilités de dépassement du monde. La tentation érotique se résout dans le vertige qui provoque la chute de Solness et révèle sa présomption spécifique : à construire plus haut qu'il ne peut monter, il ne peut que tomber. « (...) Dans les drames d'Ibsen, sous l'être-homme en question, se débattent les hommes », écrit Maldiney⁵¹.

Du privilège anthropologique de l'ascension et de la chute

Dans sa préface à « Rêve et existence », M. Foucault insiste sur la primauté des directions de sens de l'ascension et de la chute, car c'est en elles et en elles seulement que peuvent se déchiffrer la temporalité, l'authenticité et l'historicité de l'existence. Les autres directions de sens permettent de connaître les situations de l'existence et les modalités du *Menschsein*. « Mais il faut rejoindre la dimension verticale pour saisir l'existence se faisant dans cette forme de présence absolument originaire où se définit le *Dasein*. Par là on abandonne le niveau anthropologique de la réflexion qui analyse l'homme en tant qu'homme et à l'intérieur de son monde humain pour accéder à une réflexion ontologique qui concerne le mode d'être de l'existence en tant que présence au monde. Ainsi s'effectue le passage de l'anthropologie à l'ontologie, dont il se confirme ici qu'il ne relève pas d'un partage a priori, mais d'un mouvement de réflexion concrète »⁵².

Universel ou resurgi peut-être d'une vieille réminiscence platonicienne, le rêve de voler à l'exemple de l'oiseau hante depuis toujours l'imaginaire

des hommes. En témoignent, entre autres, les métamorphoses d'Ovide, dans le mythe d'Icare et de son père Dédale⁵³. Quitter son élément natif, éprouver l'infini ou espérer peut-être l'épuiser dans l'ivresse du vol, se délester des limites de l'humaine condition comme on abandonne une vieille dépouille de pesanteur, de matérialité et de mémoire, voilà sans doute une figure éternelle de l'*hubris* où le maniaque à qui tout est possible se reconnaît. Mais si on se rappelle volontiers du mythe d'Icare et de son drame final, on oublie souvent que son père Dédale l'accompagne et réussit, lui, le suprême défi. Il parvient par sa *métis* à réaliser la première machine volante capable de vaincre le domaine inviolé des airs, à s'arracher à la pesanteur terrestre dans l'ultime transgression de se rapprocher des dieux. Icare, enivré, oublie toute prudence, monte vers le soleil et sa démesure le pousse à la chute. Mais, nous dit le mythe, Dédale sait assurer à son vol la juste hauteur proportionnée entre le *trop bas* où les embruns marins risqueraient d'alourdir ses ailes et le *trop haut* où la brûlure du soleil ferait fondre la cire qui assemble ses plumes : un excellent plan de vol, en somme, puisqu'il sait allier à la *métis* la *phronésis* et par là se maintenir dans une proportion anthropologique.

Retenons pour conclure les termes de *direction*, *mesure* et *forme*, par quoi Binswanger tente de rendre compte de l'architectonique de l'existence humaine dans sa richesse et sa complexité dialectique. Les directions de sens organisent les structures anthropologiques du monde, depuis les structures existentielles jusqu'à leurs expressions intentionnelles les plus élaborées dans les systèmes de valeur organisant la communauté humaine. La dynamique existentielle s'élabore au point de nouage de la spatio-temporalité vécue dans le corps, le langage, le sensible et le sens. Perdre sa direction, dépasser la mesure, s'enliser dans un ordre sans mesure (Tellenbach) ou chercher en vain « la forme puissante et claire » et y épuiser ses forces, les formes d'échecs à être sont multiples pour l'homme menacé de chute. Nous en connaissons et éprouvons les drames. A partir des flexions des proportions, on pourra tenter de thématiser les configurations pathologiques traditionnellement dégagées par la phénoménologie psychiatrique : l'*être-en-arrière-de-soi* mélancolique, l'*au-delà-de-soi* maniaque ; comme aussi d'interroger de nouvelles configurations comme que l'*être-au-deçà-de-soi* histrionique, l'*être-en-deça-de-soi* phobique, l'*en-retrait* obsessionnel, etc. Une nouvelle direction de recherche, certes perfectible, semble ainsi pouvoir s'ouvrir aux chercheurs d'aujourd'hui et demain. Ce livre voudrait en être le témoin, à la fois pour attester de nos hésitations, de nos avancées, peut-être de nos impasses, mais toujours de notre plaisir à penser ensemble, et pour passer le relais.

Notes

- 1/ « (...) L'idée directrice de Binswanger : la compréhension de l'homme malade et la compréhension de la psychiatrie sont un seul et même comprendre. Le thème fondamental dont tous ses travaux sont des variations c'est « l'homme dans la psychiatrie », l'homme en situation dans la psychiatrie et, corrélativement, la psychiatrie en situation dans l'expérience humaine. La reconnaissance questionnante d'une telle corrélation entre le savoir et l'objet, entre la structuration des actes psychiatriques et les structures de l'être-malade est l'essence de l'attitude *phénoménologique* ». H. Maldiney, « Le dévoilement des concepts fondamentaux de la psychologie à travers la *Daseinsanalyse* de L. Binswanger », in *Regard Parole Espace*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1994. p. 88-89.
- 2/ Au sujet de la mécompréhension par Binswanger de la pensée heideggerienne, nous renvoyons à l'article de F. Dastur, « Phénoménologie et métapsychologie », in *Phénoménologie et psychanalyse, étranges relations*, sous la direction de J.C. Beaune, Seyssel, Champ Vallon, 1998.
- 3/ On trouvera une analyse approfondie des différences entre psychanalyse et *Daseinsanalyse* dans l'article d'E. Escoubas, « "La fatale différence", ontologie fondamentale et archéologie de la psyché : Heidegger et Freud », in *Figures de la subjectivité*, Paris, CNRS, 1992. Voir aussi M. Wolf, « Freud, Binswanger et les suites », *Revue Internationale de Psychopathologie*, n°12/1993, p. 617-636.
- 4/ J. Schotte, « Le dialogue Freud-Binswanger », in *Phénoménologie, Psychiatrie, Psychanalyse*, sous la direction de P. Fédida, Paris, Échos-Centurion, G.R.E.U.P.P., 1986. p. 71.
- 5/ H. Maldiney, (1961), « Comprendre », in *Regard Parole, Espace*, op. cit. p. 62.
- 6/ A propos de la différence sens / signification, nous renvoyons à l'article de G. Charbonneau « Le comprendre entre herméneutique et anthropologie phénoménologique », *L'Art du Comprendre*, n°1, mars 1994, pp. 11-22.
- 7/ *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Cf. R. Kuhn, « L'œuvre de L. Binswanger », in *Phénoménologie, Psychiatrie, Psychanalyse*, op. cit.
- 8/ Rappelons que l'on doit à Dilthey le concept de *Zusammenhang*, totalité articulée, ensemble ou configuration. Dans la classique opposition herméneutique entre *Expliquer* et *Comprendre*, la compréhension diltheyenne, partant des expériences vécues, reconstruit l'ensemble qui les réunit, et sur le modèle de la biographie, fait émerger une cohésion de vie de ce qui n'était jusque là que simple succession temporelle. Les connexions de vie transforment l'élémentaire juxtaposition des vécus en un ensemble qui fait sens. Cf. L. Binswanger, (1926), « Apprendre par expérience, comprendre, interpréter en psychanalyse », in *Introduction à l'analyse existentielle*. trad. fr. J. Verdeaux, Paris, Minuit, 1971.
- 9/ L. Binswanger (1930), « Le rêve et l'existence », in *Introduction à l'analyse existentielle*, op. cit., pp. 199-225.
- 10/ *Ibid.* p. 199-200. On sait que Binswanger écrivit cet article peu de temps après le suicide de son fils.
- 11/ *Ibid.* p. 202 et 203.
- 12/ L. Binswanger, (1945), « Sur la direction de recherche analytico-existentielle en psychiatrie », in *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Discours, parcours, et Freud*, trad. fr. R. Lewinter, Paris, Tel Gallimard, 1970. p. 65.
- 13/ R. Kuhn, H. Maldiney, Préface à *Introduction à l'analyse existentielle*, op. cit., p. 18
- 14/ L. Binswanger, (1922), « De la phénoménologie », in *Introduction à l'analyse existentielle*, p. 104.

- 15/ L. Binswanger, (1956), *Trois formes manquées de la présence humaine. La présomption, la distorsion, le maniérisme*. trad. J.-M. Froissart, Paris, Le Cercle Herméneutique, Phéno, 2002. p. 71.
- 16/ G. Bachelard, (1957), *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, Quadrige, 1998. p. 2 et 10.
- 17/ H. Maldiney, « Comprendre », op. cit. p. 63
- 18/ L. Binswanger, *Le cas Suzanne Urban. Etude sur la schizophrénie*. trad. J. Verdeaux, Brionne. Monfort, 1988.
- 19/ P. Fédida, « Binswanger et l'impossibilité de conclure », Préface à *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Discours, parcours et Freud*, op. cit., p. 31.
- 20/ L. Binswanger, « Le rêve et l'existence », p. 200.
- 21/ L. Binswanger, (1932), *Le problème de l'espace en psychopathologie*. Préface et traduction de C. Gros-Azorin, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1998, p. 88.
- 22/ *Ibid.*, p. 89-90.
- 23/ H. Maldiney, « Comprendre », p. 99.
- 24/ L. Binswanger, (1935), « De la psychothérapie », in *Introduction à l'analyse existentielle*, p. 119-147.
- 25/ « (...) L'ordre historique unique des contenus de l'expérience vécue de la personne spirituelle individuelle, en tant que sorte originaire ou noyau de toute expérience, bref, [c'est] l'histoire intérieure de la vie de la personne. (...) Dans l'histoire intérieure de la vie, (...) s'épanouit et s'élabore (...) l'essence intérieure de l'homme, sa personne spirituelle et inversement, c'est à partir de cette histoire et seulement à partir d'elle, que nous pouvons connaître la personne spirituelle ». L. Binswanger, « Fonction vitale et histoire intérieure de la vie », in *Introduction à l'analyse existentielle*, p. 62 et p. 66.
- 26/ *Ibid.* p. 133.
- 26/ F. Dastur, « Phénoménologie et métapsychologie », p. 275.
- 27/ L. Binswanger, « De la psychothérapie », p. 139
- 28/ *Ibid.* p. 136
- 29/ L. Binswanger, (1949), *Henrik Ibsen et le problème de l'autoréalisation de soi dans l'art*, trad. M. Dupuis, Bruxelles, De Boeck Université, 1996. p. 58.
- 30/ L. Binswanger, « De la psychothérapie », p. 136
- 31/ L. Binswanger, (1947), « A propos de deux pensées de Pascal trop peu connues sur la symétrie », in *Introduction à l'analyse existentielle*, p. 229.
- 32/ G. Durand, (1969), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992.
- 33/ H. Maldiney, « Comprendre », p. 101.
- 34/ H. Maldiney, « Ludwig Binswanger et le problème de la réalisation de soi dans l'art, Introduction en forme de post-scriptum », in *Henrik Ibsen et le problème de l'autoréalisation de soi dans l'art*, p. 130.
- 35/ L. Binswanger, *Trois formes manquées de la présence humaine. La présomption*, op. cité, p. 26.
- 36/ *Id.*, p. 26-27.
- 37/ Cf. L. Binswanger, (1945), « Le délire comme phénomène de l'histoire de vie et comme maladie mentale. Le cas Ilse », in *Passage à l'acte*, Paul Jonckheere (éd), Trad. L. Hebborn et P. Jonckheere, Paris, Bruxelles, De Boeck Université, 1998. Voir aussi : J.-C. Marceau, « Le cas Ilse ou le complexe de Novalis. Binswanger, lecteur de Bachelard », in *L'Art du comprendre*, n°10, juin 2001, Paris. Le Cercle Herméneutique.
- 38/ R. Kuhn, H. Maldiney, Préface à *Introduction à l'analyse existentielle*, p. 16-17
- 39/ L. Binswanger, *Henrik Ibsen et le problème de l'autoréalisation de soi dans l'art*, p. 17.
« L'esprit (au sens le plus large, dans lequel, outre la vie religieuse et l'éthique, nous comptons aussi la vie esthétique) et la pulsion sont des concepts-limites au sens où "les pulsions" restent quand on a déspiritualisé l'homme complètement, et "l'esprit" de même, quand on l'a complètement dévitalisé ». L. Binswanger, in *Résumé de Sur la fuite des idées*, (1933), *Conférence*, n°9, automne 1999, Trad. M. Dupuis, p. 147.

- 40/ Il importe de restituer au mot *communication* le sens plénier que lui donne Binswanger, conformément à son étymologie : celui de communauté spirituelle de partage et d'échange (tout proche de la communion des chrétiens) et de *manière d'être ensemble* ; dernier sens, on le voit, pleinement phénoménologique (in, *Le Robert, Dictionnaire historique de la langue française*).
- 41/ La présomption, p. 26.
- 42/ *Ibid.* p. 31.
- 43/ H. Maldiney, « Psychose et présence », in *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Millon, 1991, p. 16-17.
- 44/ La présomption, op. cité, p. 28.
- 45/ L. Binswanger (1960) *Manie et mélancolie*, trad. J.M. Azorin, Y. Totoyan, A. Tatossian, Paris, PUF, 1987. p. 104 et p. 56-57.
- 46/ L. Binswanger, (1933), *Sur la fuite des idées*, trad. M. Dupuis, Grenoble, Million, 2000.
- 47/ L. Binswanger, Résumé de *Sur la fuite des idées*, revue *Conférences*, op. cit., p. 133-164.
- 48/ *Ibid.* p. 147.
- 49/ *La présomption*, p. 24. Sur le phénomène de l'amour qui, du point de vue de Binswanger, aurait été « oublié » par Heidegger, nous renvoyons à l'article de F. Dastur, « Phénoménologie et thérapie dans les Zollikoner Seminare », in *Figures de la subjectivité*, textes réunis par J.-F. Courtine, Paris, Ed. du CNRS, 1992, p. 165-177. Voir aussi l'article de M. Coulomb, « La phénoménologie d'une "rencontre originaire" est-elle possible ? », in *Le Cercle Herméneutique*, n°2, janvier 2004, pp. 43-57.
- 50/ H. Ibsen, « Solness le constructeur, » in *Les douze dernières pièces*, vol.3, Paris, Imprimerie Nationale, 1994. p. 382.
- 51/ H. Maldiney, *Ludwig Binswanger et le problème de la réalisation de soi dans l'art. Introduction en forme de post-scriptum*, p. 122.
- 52/ M. Foucault, Introduction à « Rêve et l'existence », op. cité, p. 109.
- 53/ J. Lacarrière, *L'envol d'Icare*, suivi du *Traité des chutes*, Paris, Seghers, 1993. Parmi les représentations picturales de la chute d'Icare, de Matisse, Picasso, etc., signalons celle de Bruegel l'Ancien, peinte aux environs de 1558, que l'on peut voir à Bruxelles, au musée royal des beaux-arts de Belgique. Dans le récit initial d'Ovide, un paysan, un berger et un pêcheur assistent surpris à l'envol des héros pris pour des dieux et, nous dit J. Lacarrière, de nombreux vases antiques et mosaïques pompéiennes reprennent la scène. Fidèle à la légende, Bruegel les représente aussi, dans la superbe limpidité du paysage, à l'instant de la chute. Mais chacun est tout à sa besogne : personne ne voit l'homme qui tombe et s'enfonce dans la mer, dont n'émergent plus que les jambes. Cécité, indifférence ou peut-être même hostilité, pour eux la chute d'Icare – qui donne son nom au tableau – reste inaperçue : elle est le non-événement par excellence. Un drame a eu lieu mais sans témoin, car les protagonistes tournent le dos à la scène. Peut-on dès lors, comme les commentateurs du tableau, de C. de Tolnay à Bertold Brecht, s'autoriser à donner à l'accident d'Icare le sens du *châtiment* qui condamne sa folie présomptueuse, et interpréter le tableau comme un hymne à l'homme de la terre, à l'agriculteur qui, au premier plan du tableau, ouvre son sillon aux promesses de fécondité ? Pour le laboureur, le berger et le pêcheur, seuls la glèbe, le troupeau et le rivage de la mer nourricière seraient à la mesure de l'homme et mériteraient qu'on s'y consacre. Que le présomptueux Icare paye sa folie de sa mort, semblent-ils nous dire, peu nous importe à nous qui sommes à notre exacte place dans notre condition terrestre, certes assujettis aux lois de la nature, soumis à la loi morale, courbés sous le labeur quotidien, mais légitimés dans l'ordre du monde ! Mais, nous révèle J. Lacarrière, il existe un autre tableau de Bruegel l'Ancien conservé au Musée de New York, et qui ose, lui, célébrer *la réussite de Dédale*. Du coup, une interprétation strictement opposée à la précédente devient alors possible !